



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

1 8 0 3

Facultad de Educación

Saberes Ancestrales y Prácticas de Formación Cofanes

“El conocimiento como recuerdo del olvido”

Trabajo presentado para optar al título de Magíster en Educación

PABLO ANDRÉS OSORNO OSORNO

Asesora

Hilda Mar Rodríguez

Pablo Andrés Osorno Osorno, Departamento de Educación Avanzada,

Facultad de Educación, Universidad de Antioquia

Medellín, 2015

pabloandresosorno@hotmail.com

Agradecimientos

A mi madre, por cuidarme y alentarme en este proceso.

A mi familia, por ser el soporte del amor.

A Hilda Mar, por su confianza y su gran saber orientador.

A Mauricio Múnera, por ser mi amigo y compañero de viajes.

A Alejandro Mesa, por pasar horas y horas en eso de las transcripciones.

A Sandra Ospina, por su don de darle formas y colores a las visiones.

A don Tulio Muñoz y, a través de él, al pueblo Cofán, por cuidar por tiempos inmemoriales sus saberes ancestrales y compartirlos con la humanidad para iluminar nuestro camino.

A mi madre Tierra y a las sagradas plantas del Yagé, el Tabaco y la Ortiga, por cuidarnos y enseñarnos a ser caminantes de la salud, el amor y la verdad.

ÍNDICE

ANTES DE EMBARCAR.....	4
La palabra es la pregunta y la respuesta.....	4
<i>Preguntas para llegar a la pregunta.....</i>	4
<i>La pregunta.....</i>	8
<i>Una epistemología para la pregunta.....</i>	12
<i>Las palabras de la escritura.....</i>	16
LAS DOS ORILLAS.....	17
La comunidad Bocana del Luzón del pueblo Cofán: relatos de la otra orilla.....	21
<i>La otra historia.....</i>	23
<i>El papel de la educación en esta historia.....</i>	24
<i>El Plan de Vida del pueblo Cofán.....</i>	27
<i>Hacia una educación propia.....</i>	29
<i>Lengua y educación.....</i>	30
<i>El liderazgo de los Mayores.....</i>	32
Cartografías del viaje: puntos de partida para dialogar con el Otro.....	35
<i>Acerca de la construcción metodológica.....</i>	35
<i>La metodología de la espiritualidad.....</i>	39
<i>¿Por qué don Tulio?</i>	41
<i>Momentos del trayecto.....</i>	41
Reflexiones desde esta orilla: voces que nos acercan.....	45
<i>La formación en la vida cotidiana.....</i>	47
<i>El tiempo en el mundo de la vida.....</i>	48
<i>La formación entendida como acción pedagógica.....</i>	50
<i>La ética en la formación.....</i>	51
<i>La formación y el saber de la experiencia.....</i>	52
<i>Saber – Saberes.....</i>	55
<i>Saber y espiritualidad.....</i>	59
<i>Los saberes ancestrales.....</i>	61

DEJARSE MOJAR POR OTRA AGUA, QUE ES LA MISMA AGUA.....	63
Vadear en otra cotidianidad.....	66
<i>Trasegando por las prácticas culturales de Bocana del Luzón.....</i>	<i>67</i>
<i>El árbol como tejido simbólico de sentidos.....</i>	<i>70</i>
<i>A propósito de la configuración del árbol de sentidos.....</i>	<i>71</i>
<i>El árbol de sentidos.....</i>	<i>73</i>
Pescadores de conocimiento: la universidad Cofán.....	76
<i>La escuela del Yagé.....</i>	<i>76</i>
<i>¿Qué enseña el Yagé?</i>	<i>81</i>
<i>Aprendiendo a ser gente: ética de la formación.....</i>	<i>86</i>
<i>Saberes que curan y orientan: estética y política Cofán.....</i>	<i>89</i>
<i>El Tabaco: la palabra maestra.....</i>	<i>92</i>
<i>La Ortiga: del castigo al cariño.....</i>	<i>96</i>
Los doctores de la selva: la humildad como puerta al conocimiento.....	100
<i>Palabras Mayores.....</i>	<i>100</i>
<i>Mediadores del mundos.....</i>	<i>103</i>
<i>La reciprocidad del servicio.....</i>	<i>105</i>
DE LA SELVA A LA CIUDAD.....	108
Retorno al puerto: nuevas miradas, nuevas preguntas.....	108
<i>Reflexiones sobre la formación en clave de la ancestralidad.....</i>	<i>110</i>
<i>Continuación de la reflexión. La formación en la humildad.....</i>	<i>112</i>
La selva se enreda en los muros: nuevos retos para la Universidad.....	116
<i>¿A quién compete esta tarea de convocar un auténtico diálogo de saberes?....</i>	<i>117</i>
<i>Apuntes finales. Lo que somos.....</i>	<i>120</i>
EPÍLOGO.....	122
BIBLIOGRAFÍA.....	125
Primer acercamiento al árbol de sentidos.....	128
Segundo acercamiento al árbol de sentidos.....	129

ANTES DE EMBARCAR

La palabra es la pregunta y la respuesta

Celebración de las bodas de la razón y el corazón

¿Para qué escribe uno, si no es para juntar sus pedazos?

Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón. Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra *sentipensante* para definir el lenguaje que dice la verdad.

Eduardo Galeano.¹

La pregunta es mi voz, y también es la voz de Otros que me hablan los relatos de Otros que recordaron las primeras palabras, un origen que nos hace hermanos; el silencio, el primer sonido, la voz y, de pronto, la vida. Habla la palabra y con ella el cosmos que se nombra y comienza a existir.

Pablo Andrés Osorno

Preguntas para llegar a la pregunta

¿Cuáles son las palabras que dicen verdad en medio de tantas verdades? ¿la palabra científica, la palabra escrita, la argumentada o la comprobada, la palabra memorizada, la conceptuada, la teorizada o la analizada, la palabra sentida o la pensada? Fernando Urbina (2010) dice que: “toda palabra es la respuesta a un problema” (p, 19). Sin embargo, cada vez más, las palabras requieren de otras palabras para explicarse, pareciera que hemos olvidado su origen. Origen, tiempo de los ancestros, pensamiento mítico... palabras memoria que me han azuzado a recordar, a otear caminos que me lleven al nacimiento de las palabras, al tiempo en que logos y mithos eran indivisos, cuando eran palabras sentipensantes.

¹ Galeano, E. (2006). *El libro de los abrazos*. México: Siglo XXI

Pero ¿Cómo saber verdad en tiempos del olvido, en donde la memoria se asienta en la historia oficial y en la palabra escrita? ¿Qué debía hacer para recordar-me en otras formas diferentes a los textos escritos, para caminar en la memoria ancestral? Ante estas incertidumbres, sentí que era necesario partir en la búsqueda de otras prácticas y relaciones con los saberes ancestrales, diferentes a aquellas prácticas en las que había sido formado, porque, hasta entonces, estaba en pleno estado de *divorcio* entre mis pensamientos y mis sentimientos.

En ese caminar hacia otros saberes y sensibilidades, mis pasos se encontraron con los rituales de los pueblos indígenas de América, en donde el recordar es experiencia viva. Mis preguntas encontraron un lugar para dialogar con el corazón y la razón, lo que me permitió reconocer que hay caminos de conocimiento ligados a la espiritualidad. Esto significó, en mi vida, el retorno a las prácticas espirituales de los pueblos indígenas, una herencia que había sido silenciada y olvidada por nosotros, los descendientes del mestizaje.

Atravesado por esta sensibilidad y, al mismo tiempo, sintiendo la necesidad de movilizar mis saberes y prácticas académicas, concebí el propósito de formular un proyecto de investigación. Fue la posibilidad de juntar mis preguntas pedagógicas y espirituales, preguntas íntimas que, quizás, muchos compartimos, para que dejaran de ser solo inquietudes y pudieran tornarse en reflexiones y transformaciones en mi ser y en mi hacer como maestro y como ser humano.

Cuando inicié la formulación de este proyecto investigativo, me preguntaba por la relación entre los saberes ancestrales y las prácticas de formación de la comunidad Bocana del Luzón del pueblo Cofán. La intención investigativa de esta propuesta inicial, era reconocer si la escuela dialogaba de manera efectiva con los saberes tradicionales y ancestrales de su cultura, por lo que sugería caracterizar la propuesta pedagógica que, dicha comunidad, ofrecía a sus niños y jóvenes desde el contexto escolar.

Me interesé en esta comunidad, por los relatos de algunos amigos que viajaban periódicamente a visitarla y, de manera especial, por el Mayor Tulio Muñoz, *don Tulio*, con quien he compartido en algunas ceremonias de Yagé. En cierta ocasión hablé con don Tulio y le conté mi idea, y él me dijo que para ellos la educación era algo muy importante, que iba a conversar con la comunidad y que contara con su apoyo.

Dados los permisos llegamos a la selva –mi asesor de ese momento y yo– y en una reunión con la comunidad expusimos el proyecto, hablamos sobre lo que, con cierta ignorancia, denominábamos *el pensamiento Cofán*². Bastó mencionar la palabra *investigación* para que una atmósfera de inconformidad y desmotivación llenara el espacio. Hasta yo mismo me sentía extraño ¡y cómo no! cuán desagradable ha de ser estar bajo una lupa vigilante como si se tratara de un experimento. Además ¿Quién dijo que el pueblo Cofán necesita proyectos y soluciones por *otros* determinadas? Sigue siendo una acción colonialista comprenderlos como víctimas que requieren de una intervención externa para resolver sus problemáticas. A propósito dice Linda Smith (2008):

[...] The 'indigenous problem' is a recurrent theme in all imperial and colonial attempts to deal with indigenous peoples. [...] Framing 'the . . . problem', mapping it, describing it in all its different manifestations, trying to get rid of it, laying blame for it, talking about it, writing newspaper columns about it, drawing cartoons about it, teaching about it, researching it, over and over... (pp.90,91)

[...] 'el problema indígena' es un tema recurrente en todos los intentos imperiales y coloniales para tratar con los indígenas [...] Enmarcar 'el problema de...' delinearlo, describirlo en todas sus diferentes manifestaciones, tratando de deshacerse de él, asumir la responsabilidad por él, hablar sobre él, escribir columnas de periódico sobre él, pintar caricaturas sobre él, enseñar sobre él, *investigándolo* una y otra vez...

En un principio entendía la pregunta afuera, el saber en otro lugar diferente a mí, la investigación como un proceso externo que, llegado el caso, podría involucrarme. Pensaba que se investigaba en una comunidad indígena para develar rasgos ocultos a través del análisis de los hallazgos, fruto de la aplicación de técnicas y herramientas que

² A lo largo del texto aparecerán en cursiva algunos conceptos, con la intención de hacer énfasis y resaltar expresiones de mi propia voz.

definirían sus problemáticas y sus soluciones. Así entendía que debía intervenir la realidad del Otro, determinándola y desligándome de la propia realidad, que en últimas es la que debo y puedo transformar. Esto evidenció que había olvidado el origen del deseo de investigar, la pregunta debía corresponder a mis inquietudes, a esa necesidad de vivenciar formas de conocimiento ancestrales, en las cuales el sentir y el pensar fueran acción integradora.

Esto me obligó a un giro en la mirada, a revisar cómo pensaría mi relación con la comunidad, cómo lograría coherencia desde el pensamiento ancestral y la configuración de este proyecto. Entonces, me pregunté ¿Por qué voy al Otro? A través de la siguiente afirmación de Bajtín (1999) pude responder a ello:

Como el cuerpo se forma inicialmente dentro del seno materno (cuerpo), así la conciencia del hombre despierta envuelta en la conciencia ajena (...) Todo lo repetible y conocido se disuelve totalmente y se asimila por la conciencia única del que comprende: este sólo es capaz de ver y comprender en la conciencia ajena a su propia conciencia. No se enriquece con nada. En lo ajeno reconoce únicamente lo suyo. (pp.360, 365)

El Otro y el yo, como alteridades culturales, formamos nuestra subjetividad en el encuentro. Permitirse vivenciar otros encuentros, otras prácticas culturales, es una gran posibilidad para hacerse a una nueva perspectiva de la propia cultura, lo que no ha de entenderse como un asunto comparativo o de fusión, sino como una posibilidad reflexiva para reconocer la propia conciencia.

Esta comprensión me alentó a un encuentro diferente con la comunidad Bocana del Luzón, un encuentro para vivenciar sus prácticas culturales y espirituales y conocer desde la experiencia, lo cual, me exigió plantearme una ética como investigador. Si el Otro me abre las puertas de su mundo para mi propio aprendizaje, yo estoy moralmente obligado a responder a ese gesto de generosidad, asumiendo una actitud de apertura, respeto y silencio. Voy al encuentro con el Otro para saber algo de mí, para responder a mis preguntas, por eso debo silenciarme y cuidarme de mis propias inconciencias ideológicas.

Pretender, entonces, un proyecto que intente describir y comprender una comunidad ancestral y resolver problemáticas de cualquier orden sin vincularse a ello como parte del

proceso, no deja de ser soberbio e impositivo, pues se tiene el poder de observar e interpretar, máxime si yo como investigador he pertenecido a la cultura dominante que se universaliza como estrategia de poder sobre otras que, desde esa perspectiva, están en un lugar menor, por lo que no se habla de diálogo entre pares sino de una especie de asistencialismo para *culturizar* en el conocimiento mayor y totalitario a quienes carecen de él; esto se deja leer en el siguiente planteamiento:

The globalization of knowledge and Western culture constantly reaffirms the West's view of itself as the centre of legitimate knowledge, the arbiter of what counts as knowledge and the source of 'civilized' knowledge. This form of global knowledge is generally referred to as 'universal' knowledge. (Smith, 2008, p.63)

La globalización del conocimiento y de la cultura occidental reafirman constantemente la visión de occidente de sí mismo como el centro del conocimiento legítimo, como árbitro de lo que cuenta como conocimiento y como fuente del conocimiento “civilizado”. Esta forma de conocimiento global se conoce como conocimiento ‘universal’.

Por lo anterior, el reconocimiento de que yo he sido parte de una cultura occidental capitalista, de que soy un investigador indigenista no indígena, me exige mayor cuidado con mis palabras y con el modo de nombrar en esta propuesta, pues se corre el riesgo de andar con cierta “positional superiority over knowledge, language and culture” (Smith, 2008, p.64). “superioridad posicional sobre el conocimiento, el lenguaje y la cultura”

La pregunta

Mi primer encuentro con la comunidad Bocana del Luzón del pueblo Cofán, tuvo lugar en diciembre de 2013. En este se sentaron las bases del afecto, la confianza y la amistad con niños, hombres, mujeres y abuelos de la comunidad, especialmente con las familias de don Tulio, de Aníbal y de Alfredo³, quienes me recibieron y acompañaron durante mi estadía. Esta primera experiencia en la comunidad, significó una reconfiguración de la pregunta sobre las relaciones entre los saberes ancestrales y las prácticas de formación

³ Aníbal y Alfredo son dos hombres de la comunidad Bocana del Luzón que se están formando como *Curacas*, es decir, que están aprendiendo a curar con Yagé. Cuando don Tulio se ausenta de la comunidad, son los encargados de liderar las ceremonias de Yagé.

cofanes. La pregunta debía incluirme, y la escuela no fue el escenario de las experiencias; fueron el río, las casas de familia, la *Casa del Yagé*, la cancha de voleibol y la selva.

Por lo anterior, consideré oportuno el acercamiento a las prácticas formativas no escolarizadas, que se desarrollaran en escenarios familiares y comunitarios en donde tuviera lugar el diálogo de saberes desde la experiencia, de modo que pudiera vincularme a estas prácticas para vivir mi propia experiencia, y para que fuera el saber de lo sentido, y no solo el saber de lo observado, el que se expresara en esta reflexión.

Esta nueva concepción de la pregunta proponía reconocer y caracterizar algunas prácticas de formación no escolarizadas de la comunidad, en tanto prácticas cotidianas que han propiciado la producción y el diálogo de saberes ancestrales. Entendida la producción como acciones del recordar que se vuelven acciones cotidianas desde los saberes que le dan sentido a la cultura que heredamos y construimos, para ser lo que somos y lo que queremos ser. Estas intenciones iniciales sugirieron una ruta metodológica para un nuevo encuentro con la comunidad, orientadas al reconocimiento de las prácticas de formación no escolares.

Fue durante mi segunda visita a la comunidad, en enero y febrero de 2014, que la pregunta de investigación delimitó las prácticas de formación no escolares a los rituales alrededor de las plantas espirituales más importantes para la Comunidad, en tanto pude reconocer que estos rituales son de máxima significación para la cultura Cofán y tienen una *intencionalidad latente* como escenarios de formación desde las dimensiones ética, estética, pedagógica y política.

De esta forma, la pregunta centra su interés en reconocer el carácter formativo de los rituales alrededor de el Yagé, el Tabaco y la Ortiga –consideradas plantas de sabiduría y orientación para la vida– y su relación con los saberes ancestrales del pueblo Cofán.

La intención no es encontrar respuestas a las preguntas como enunciados de verdad, sino procurar reflexiones sobre el conocimiento en las dos orillas, en nuestro mundo de las

ciencias, las disciplinas y la academia, y en los rituales de la comunidad Bocana del Luzón del pueblo Cofán, para acercarme a otras formas de saber, de enseñar y de aprender concebidas desde la ancestralidad. Estas formas de saber tienen lugar en el ritual, no son del orden de los libros o la información, son conocimientos a los que se accede en la experiencia con las plantas espirituales.

La pregunta de esta investigación hace explícita una relación pedagógica que se sustenta en la espiritualidad, dado que las plantas espirituales son las portadoras del saber, el conocimiento ancestral. Reconocer el carácter formativo de estos rituales, podría significar una apertura al diálogo intercultural, propiciando un nuevo lenguaje que se construye entre ambas orillas.

Al hablar de conocimiento y espiritualidad en la esfera académica universitaria en la que se inscribe esta investigación, como resultado de una maestría en educación, se manifiestan tensiones epistemológicas frente a las concepciones del saber, dado que la universidad se erige bajo el modelo disciplinario de la modernidad occidental, siendo, hasta la posmodernidad, la institución privilegiada para producir y legitimar el conocimiento (Castro, 2007), lo que devino en el desconocimiento de otras formas de saber, con la premisa del progreso, que designa peyorativamente lo antiguo o ancestral como obsoleto y primitivo, en tanto el desarrollo va en linealidad hacia delante.

Solo en las últimas décadas, diversas universidades y entidades gubernamentales, como la Universidad del Cauca, la Universidad Pontificia Bolivariana, la Universidad de Antioquia, el Ministerio de Educación Nacional, entre otras, se han permeado de otras lógicas y modos de concebir el saber, al agenciar diálogos interculturales e interdisciplinarios. Lo anterior, se evidencia en la creación de licenciaturas y programas académicos que intentan responder a las demandas de las comunidades indígenas del país, frente a los programas académicos poco pertinentes y alejados de sus realidades, para lo cual hacen énfasis, no solo en atender la cobertura, también en retomar los saberes ancestrales.

Estas iniciativas dan cuenta de la apertura de las ciencias sociales y humanas al diálogo de saberes con las culturas ancestrales, al reconocer que, el plural de la palabra saber, trae consigo la pluralidad epistemológica y, por tanto, la validez de los saberes ancestrales es asunto que compete a cada cultura, no a la cultura occidental que presume de universalidad. A propósito de esta descolonización epistemológica, Boaventura de Souza Santos (2011) sugiere la teoría de las *Epistemologías del Sur*, entendida como:

[...] el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (de Souza, 2011, p.35)

Esta propuesta investigativa encuentra su eco en la teoría de Boaventura de Souza Santos, al estar situada en un paradigma dialógico, constructivo y no excluyente entre las diversas formas de saber, lo que podría entenderse desde *la ecología de saberes*⁴. Para que esta *ecología* tenga lugar, es necesario deshejemonizar los conocimientos científicos, de modo que estos puedan dialogar en igualdad con los conocimientos alternos no científicos, reivindicando así el lugar de experiencia. En consecuencia, la intención de esta investigación procura ubicarse en el lugar de la posibilidad, sin negar una forma para privilegiar otra y, descolonizando la propia mirada para encontrar el justo medio.

Este concepto de *ecología* se fortalece en las diferentes “filosofías” indígenas, cuyos principios procuran una vida sostenible y respetuosa con el medio ambiente. Cuidar el territorio significa cuidar de sus saberes, porque la Madre Naturaleza es la que contiene toda la sabiduría y es la que enseña. Vista así, la ecología es un diálogo de saberes para cuidar la vida y encontrar el equilibrio entre el territorio, los recursos que guarda, su aprovechamiento, sostenibilidad y renovación.

⁴Uno de los aportes más significativos de esta forma de entender el diálogo de saberes, es visible en las palabras de Boaventura de Souza Santos (2011) cuando dice que: “El fundamento de la ecología de saberes es que no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular. [...] Este principio del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos. Lo que cada conocimiento aporta a semejante diálogo es la manera en que conduce una cierta práctica para superar una cierta ignorancia. (pp.35,36)

Una epistemología para la pregunta

Al sugerir la relación conocimiento y espiritualidad, no pretendo alentar la dicotomía humana entre lo visible y lo invisible, el cuerpo y el espíritu, la razón y la sensación, dualidad manifiesta desde Platón en el mito de la caverna⁵ y que aún hoy es motivo de contradicción en múltiples esferas humanas. Por el contrario, se trata de encontrar relaciones y puntos de convergencia entre las lógicas del saber de las dos orillas. Si para Occidente el logos⁶ es de la razón, será necesario reflexionar sobre la palabra mítica que integra al corazón.

He podido vivenciar esta integración con la Naturaleza y con las infinitas formas de la vida, en la Búsqueda de Visión en la Montaña Sagrada⁷, lugar al que vamos hombres y mujeres a encontrarnos con nosotros mismos, con la forma natural de ser en la relación que es la observación, para silenciar la mente de tantos raciocinios y pensamientos caóticos, y conectar los sentidos en la atención del conocimiento de la Naturaleza. Entonces, acontece la integración del corazón con la mente, del sentimiento con la inteligencia, de la sensación con el pensamiento y la acción. No se trata de negar lo uno o lo otro, mejor partir de la premisa de que no es natural la separatividad en el ser.

⁵ Inicio del libro VII de la República, a través del cual Platón hace una alegoría de la situación del hombre respecto al conocimiento, exponiendo la dualidad entre el mundo sensible (oscuridad=confusión y apariencia) y el mundo inteligible (luz=claridad y verdad)

⁶ A propósito del origen de este concepto dice Fernando Urbina (2010): La filología nos dice que logos tiene que ver con el verbo *legein*, una de cuyas muchas acepciones se refiere al acto de reunir en gavillas las espigas del cereal, o *recoger* los huesos de las piras funerarias. Y se aplicaba a la *palabra* por cuanto ella recoge en un haz aspectos de lo que nombra. Más tarde *logos* servirá para designar eso que llamamos la *razón* por el mismo motivo, ya que la capacidad racional es la que *reúne* en el concepto (que se expresa en palabras) aquello que constituye lo esencial de los seres. Se terminará por decir, con Aristóteles, que el «hombre es el animal que tiene *logos*», es decir *razón* (mente capaz de conocer y de juzgar el mundo y de hacer creaciones –obras– llenas de sentido) (p.21).

⁷ Ritual ancestral de los pueblos nativo-americanos (Tekpankalli, 2005). La Búsqueda de Visión es un diseño milenario, un camino al conocimiento que es el encuentro con el espíritu. Consiste en un ayuno de alimento, agua y palabra durante cuatro, siete, nueve y trece días. según Aurelio Díaz Tekpankalli, este diseño ha sido guardado por cientos de años para protegerlo de la conquista y colonización, y asegurar su continuidad. En nuestro tiempo se ha abierto a toda la humanidad como una de las maneras más antiguas para acercarnos al *conocimiento verdadero*.

Desde esta perspectiva hablo de lo mítico, como una relación ancestral con el mundo y con la palabra. Esta relación ha sido nombrada y escrita en textos antiguos conocidos en nuestra cultura, como la biblia. Así comienza el evangelio según San Juan:

Al principio era el verbo, y el verbo estaba con dios, y el verbo era dios. Todo se hizo mediante él, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. (Biblia Reina Valera, 1995)

Entonces, la palabra mítica no es solo nominación, es acción creadora, símbolo viviente de cada cultura para recordar los principios, los orígenes y las leyes naturales que fijan los bordes a la humanidad, enseñando un caminar armónico con la vida. Por ello, reducir el mito al relato sería condenarlo a la inmovilidad, dejarlo expuesto a la interpretación desde nuestra palabra.

El mito cobra vida en el ritual, se integra en nuestro presente, nos envuelve y hace de nosotros el propio mito. En él acontece la historia ancestral, que al ser leída nos parece un hecho fantástico, o en el mejor de los casos, una representación simbólica. Vivirla en el ritual, es adentrarnos en la creación misma, en la lógica de los sentidos y la palabra verdadera, inabarcable por la lógica de la razón. Es por esto que considero la importancia del ritual para acercarme a los saberes cofanes, para que las palabras se recreen y sean la experiencia que nombran, para que el olvido torne a la memoria de un logos mítico que piensa lo sentido y siente lo pensado.

Lo simbólico, entonces, no se reduce a la representación de las cosas, es la significación de las experiencias y las prácticas culturales, son formas estéticas que perduran en la memoria y se resignifican en el ritual. Pretender leer la creación simbólica de una cultura desde nuestro modo de simbolizar, es imponer una interpretación, es falsificar el sentido y presentarlo como verdad esclarecida. Así lo manifiesta Aurelio Díaz Tekpankalli (1996), Jefe espiritual y líder de la iglesia Nativa Americana de Itzchilatlan, al levantar su voz para desmentir las interpretaciones antropológicas de la historia de los pueblos originarios de México:

Nuestra gente grabó en piedras, como puede verse en el templo sagrado de Tajín en Veracruz, a un indígena sacándose el corazón y ofreciéndoselo al sol con su propias manos. Eso no quiere decir que es un sacrificio, eso quiere decir que él ofrece su corazón

al sol, que él se entrega al sol, que él da las gracias al sol. Uno tiene que ver lo que se hacía y entenderlo tal como nuestros antepasados lo entendieron. Es como si fuéramos a una galería de arte y viéramos las obras de Dalí o de otro artista y dijéramos: “mira, hombre, lo que hacía la gente de aquel tiempo”. Se necesita conocimiento para entender la alegoría o el simbolismo, se necesita una mente propia, nuestra, que lo interprete y no una mente europea que tiene una visión que no es la nuestra. (p.35)

Lo expuesto por Tekpankalli bien puede complementarse con la perspectiva de Joan-Carles Mèlich (1994) sobre la interpretación, al plantear que: “La acción entre dos sujetos implica una relación comprensiva y por lo mismo una *traducción*. Comprender al otro significa traducirlo, de ahí que desde el punto de vista hermenéutico jamás pueda tenerse acceso al original” (p.100). Mèlich concluye reconociendo la imposibilidad del determinismo a causa del movimiento natural de la vida, el devenir de las acciones que crecen o decrecen, y por ello no pueden definirse como estáticas o unidireccionales, son proyectos en constante construcción.

Es por lo anterior que esta intención investigativa se orienta desde una perspectiva decolonial, porque la pregunta no busca comprender algo del Otro, sino, habitar sensiblemente su mundo para tener mayor conciencia del propio mundo, y es el ritual el escenario en el que acontece la inserción y el acercamiento al mundo simbólico del Otro desde la experiencia. El pensamiento se transforma al permitirse sentir cómo el Otro siente su pensar, y no a la inversa, pues es natural que antes de forjarnos un pensamiento nuestro cuerpo haya experimentado el mundo. Solo así sabremos que es imposible traducir el universo ajeno, que en su movimiento continuo, se muestra infinito.

A través del mito, hemos intentado comprender y nombrar una realidad que solo existe para la cultura occidental, mas este no ha sido significado por las culturas que en él fueron por otros nombradas. En consecuencia, para dialogar con el pueblo Cofán, sugiero hablar del *pensamiento ancestral*, como una epistemología que dialoga con los saberes y tradiciones heredados por los ancestros, los cuales se resignifican en sus prácticas culturales.

Lo ancestral remite a las raíces y a la Tierra, en donde reposa la memoria y la sabiduría. Con ello no estoy desdiciendo del pensamiento mítico, pues ha sido una posibilidad de acercamiento a las construcciones simbólicas de otras culturas, y, de alguna manera, ha sido constitutivo en la construcción de mi mirada. Sin embargo, en coherencia con la metodología decolonial que orienta esta intención investigativa, debo movilizar mis propias nominaciones, para que pueda darse un diálogo verdadero con la comunidad y sus formas particulares de simbolización y de saber.

Son muchas las respuestas al por qué decidí viajar hasta el Putumayo para dialogar con la comunidad Bocana del Luzón del pueblo Cofán: porque nombra su pensamiento desde la ancestralidad; porque integra lo térreo con lo espiritual y, en lugar de separar, encuentra puntos de convergencia; porque vive su cotidianidad en coherencia con sus saberes y sus prácticas espirituales, procurando vivir en armonía acorde a las enseñanzas de los abuelos; porque caminan en la salud orientados por las plantas espirituales, aprendiendo su sabiduría en el encuentro con la planta sagrada del Yagé y en su relación con la selva; porque es un pueblo que reflexiona y debate en comunidad, que dialoga con el mundo sin declinar en su intento por recuperar su lengua como parte vital de su identidad⁸, haciendo ingentes esfuerzos por transformar y mejorar su educación, para que esta cumpla su función de formar seres humanos éticos que caminan su verdad.

En esta indagación confluyen una polifonía de voces y relatos, en el diálogo de mi voz nutrida con las voces de otros pensadores, la voz del Mayor Tulio Muñoz y las voces de los hombres de medicina de la comunidad, a través de los cuales hablan sus ancestros y sus experiencias. Hablo en la primera persona del singular, porque soy el transcriptor e intérprete de estas narrativas, asumiendo la responsabilidad de los sentidos que les otorgue para reflexionar alrededor de la pregunta que, al fin y al cabo, es mi pregunta. No obstante, al tejer los relatos, asomarán plurales de esta primera persona, porque mi voz se reconoce en sus palabras.

⁸ El concepto de identidad es usado con frecuencia en los textos cofanes y en las conversaciones con el Mayor de la comunidad don Tulio Muñoz, para referirse a las tradiciones, a las concepciones de mundo, a la lengua y a los saberes que les son propios, los cuales forman una cultura diferente a otras. De ahí a entender la identidad como un aspecto diferenciador.

Las palabras de la escritura

Esta escritura inicia con una inquietud sobre la palabra, sobre la palabra sentipensante, que se piensa en el corazón. A su vez, esta maestría inició con una pregunta sobre la palabra que recuerda para ser verdadera, palabra memoria de las culturas. Si la palabra es todo un pensamiento, que sea el encuentro con otros pensamientos el camino para iluminarla:

La palabra nos sirve para emitir la fuerza espiritual de lo que no se ve. En las ceremonias religiosas las palabras son oraciones y peticiones que proporcionan curaciones al espíritu. La palabra es la raíz de la vida de un pueblo, es el medio por el cual nos comunicamos. La palabra es la cultura y la cultura es una parte importante de la vida.” (Queta, 2004, p.13)

La palabra deja de ser una herramienta para nominar las cosas, porque está ligada a ellas. Como diría mi amigo Carlos Jaramillo, *cada palabra es un mito*, entonces, cada palabra es un origen. Las palabras somos nosotros, se mueven porque están vivas, por ello no pueden pensarse solo en el pensamiento, tienen lugar en el corazón, de ahí que recordar provenga del latín *re-cordis*, volver a pasar por el corazón.

Las palabras de esta escritura se mueven como latidos, devienen concepto y sentimiento, emoción y razón, explicación y metáfora. Saltan entre epistemes jugando a descolonizarse, porque declaran el riesgo de enunciar lo inexplicable de la experiencia. En consecuencia, mi voz hablará en los devenires de las palabras, a veces claras, a veces densas. En este ritual de la escritura, he convocado la orientación del Tabaco, el Mate, el Ambil y el Mambe⁹, para que me ayuden a sentir mis pensamientos y a darles vida en estas palabras.

⁹ El Mambe es una medicina que combina la hoja de coca pulverizada y la ceniza de Yarumo. El Mambe es la palabra de la creación, o de la cre-acción. El Ambil es una pasta de Tabaco que se mezcla con sal. El Ambil es la sabiduría, el pensamiento y la palabra del Creador. Mambear es juntar estas dos medicinas con un propósito en nuestra vida, en nuestros quehaceres, de esta manera convocamos su poder para alcanzar equilibrio y claridad entre el pensar, el decir y el hacer.

LAS DOS ORILLAS¹⁰



“Las dos orillas”. Ilustración: Sandra Ospina

¹⁰ Cada capítulo de este texto inicia con una ilustración que presenta, de manera simbólica, los sentidos que orientaron su escritura. He tomado la decisión de prescindir de fotografías porque, se puede correr el riesgo de pensar que estas reflejan la realidad, cuando solo presentan un aspecto de ella, un punto de vista. En cambio, estas ilustraciones simbolizan las experiencias que hemos tenido, la ilustradora y yo, en la comunidad y en las ceremonias de Yagé, procurando la plurivocidad de sentidos y significaciones.

Como un viajero que se prepara para zarpar, en el puerto de partida indagué sobre el pueblo Cofán y sobre los procesos de resistencia de los pueblos indígenas¹¹ de Colombia, en textos sobre interculturalidad y etnoeducación¹² y, principalmente, en sus propias producciones textuales, en las historias de amigos que han compartido con la comunidad Bocana del Luzón y en los relatos y conversaciones con don Tulio cuando nos venía a visitar a Antioquia con su medicina del Yagé. Al principio sentía tristeza e impotencia por los relatos de esta orilla que se me iban descubriendo, sin embargo, este sentimiento adoptaría matices dialógicos entre mi contexto cultural y el pueblo Cofán, pues sus comunidades no están en conflicto con su historia sino que han aprendido de ella para afirmar su lugar en este mundo.

Al inicio reflexionaba sobre el estigma social que, gracias a la historia oficial aprendida a lo largo de mi formación escolar, ha pesado sobre nuestras comunidades indígenas, de no ser lo que fueron y vivir la civilización desordenadamente, en la ignorancia, incluso en la enfermedad, pues *si son sabios y saben tanto de plantas ¿por qué se enferman y acuden al hospital en lugar de curarse a sí mismos?* Esta es, quizás, una visión generalizada, que mira a través del olvido y de la larga herencia de vejaciones e imposiciones coloniales, estatales y globalizantes.

Tras el estigma, las mismas comunidades ancestrales han entrado en duda, algunas se han camuflado en los pueblos y ciudades, otras están intentando reconstruir nación y recordar

¹¹ La palabra indígena en América tiene dos acepciones diferentes. La primera se refiere a la denominación que Cristóbal Colón dio a los habitantes que encontró al llegar a este continente, pensando que había llegado a la India, de ahí el término indios. La segunda viene del latín *indígena*, que significa “de allí, y, por extensión, primitivo habitante de un lugar nativo.” (tomado de: <http://www.elcastellano.org/palabra.php?id=943>). Lo indígena ha pasado por un proceso de apropiación en la comunidad cercano al sentido de la voz latina, en tanto se nombran así mismo indios por ser habitantes originarios de la selva, de cuya relación surge su cultura, el indio es el que cuida la tierra, pues en ella reposan los ancestros, el alimento, las plantas medicinales, la vida. Otro sentido para la palabra indios que me compartió mi amigo Alexander Preciado y que me parece bastante oportuno, es *en dios*, y es justamente el principio epistemológico del pensamiento ancestral, dios no está solo en el cielo, es el espíritu que habita toda expresión de la creación, incluyéndonos.

¹² La palabra etnia viene del griego *ethnos*, que significa pueblo o nación. Este prefijo se ha usado de manera errónea para nombrar la raza o grupos de minorías y, aunque es un concepto colonialista, ha permitido el reconocimiento de las prácticas y modos de organización propios de los pueblos indígenas de América. En este caso, la etnoeducación hace referencia a los procesos de educación fundamentados en las culturas indígenas.

para ser comunidad *verdadera*¹³. Se recuerda a través de la lengua, de los relatos de los ancestros, a través de las costumbres y los rituales, las plantas de medicina y de conocimiento, a través de las cuales es posible hablar con Dios y pedirle consejo, memoria y sabiduría. Esto configura una raíz epistemológica ancestral, tiempo y espacio se reconcilian en lo expandido y vital, no son progresivos ni sumatorios, son experienciales, vibran en la paradoja de lo particular y lo universal, que es lo mismo y al mismo tiempo distinto, por lo tanto se concibe desde lo posible y lo variable, desde el devenir mismo.

Por lo anterior, me inquietaba la inserción de la escuela en los pueblos indígenas ¿Cómo cabe, en este modo de concebir la existencia, una escuela con tiempos regulados, tiempos homogéneos para el aprendizaje, espacios unidireccionales, que estandarizan el juego del poder, el poder de saber, de decir, de hacer, incluso de sentir? La escuela, aparato de poder de la colonialidad, tuvo que ser adoptada por el indio en la selva, para evitar que sus hijos permanecieran lejos de su familia y su entorno, internos en conventos que les enseñaban un nuevo Dios, una nueva lengua materna y un tablero que dibujó un único horizonte de saber, el del progreso y las letras.

Con este reconocimiento no se busca prescindir de la escuela, tampoco vivir como los ancestros antes de la colonización. La comunidad comprende la importancia de la formación, tanto en el aula como en sus prácticas rituales, desde el ejercicio del recordar, pues en ello procuran su verdad. La verdad ha de entenderse como acción y no definición, es decir, la verdad no es algo que se posea, sino algo que se recuerda.¹⁴

¹³ Con esta afirmación no estoy planteando el esencialismo o la pureza de las culturas ancestrales, al hablar de comunidad verdadera me refiero a los procesos de resistencia, recuperación y conservación de la cultura y los saberes ancestrales de muchos pueblos indígenas.

¹⁴ Sobre esto nos recuerda Fernando Urbina (2010): Si *mythos* posee en su origen la significación de recuerdo y *aletheia* en principio significó oponerse al olvido, entonces el mito no se opone a la verdad sino que la realiza al recordar. Vista así, el acento principal de la palabra verdad no excluye: ¡Incluye! Y es tarea inacabable, no posesión [...] Mucho ganaría la civilización planetaria –eso que ha de ser la sumatoria comprensiva y crítica de todas las historias culturales–, si se adoptara esa manera arcaica de considerar la verdad: aquello que se opone al olvido. (p.22)

Así, en todo el país, los pueblos indígenas configuran sus planes de vida, y en ellos, entre otras cosas, trazan las rutas sugerentes para que sus saberes, su lengua y su cultura sean la base de su educación, reconociendo en los Mayores la autoridad tradicional del conocimiento propio. Es por ello que, el saber de don Tulio, como Mayor Cofán, puede favorecer experiencias y sentires sobre los sentidos formativos de los rituales alrededor de las plantas espirituales y su relación con los saberes ancestrales.

“Las dos orillas”, presenta un acercamiento inicial al devenir histórico del pueblo Cofán y a su cultura, para diseñar, en la segunda parte, una ruta metodológica en coherencia con la pregunta de investigación y con la comunidad Bocana del Luzón. La construcción de esta ruta bien puede entenderse como una enunciación de principios investigativos y epistemológicos en clave de la metodología decolonial, que dibujaron un mapa cíclico por momentos, traducidos en experiencias, encuentros y escrituras.

En la tercera parte del capítulo, expondré algunos planteamientos académicos en torno a *la formación en la vida cotidiana y a la experiencia*, saberes de nuestra orilla que consideré oportunos para dialogar con la otra orilla, reflexiones de académicos y pedagogos que sirvieron de puente –y de lente– para reflexionar sobre el carácter formativo de los rituales alrededor del Yagé, el Tabaco y la Ortiga. De este modo, me permito reconocer que, los discursos pedagógicos contra-hegemónicos de diversos *intelectuales* occidentales, pueden ser propicios para tejer relaciones con algunas prácticas culturales de nuestros pueblos indígenas.

La comunidad Bocana del Luzón del pueblo Cofán: Relatos de la otra orilla.



Mapa tomado de los navegantes del río Putumayo (2004, p,24)

“Subiendo Guamuéz arriba con los cofanes me encontré, en Bocana del Luzón, el abuelito Alejandro me invitó a tomar Yagé.

Yagé, Yagé... Yagé que me cura el alma y también los corazones.

Del Putumayo tierra querida se desprende la Amazonía

Donde se vive y se conserva la cultura todavía,

Pueblo de viejos queridos que son de tanto poder

Poder que les da la selva y el bejuco del Yagé.

Yagé, Yagé... Yagé que me cura el alma y también los corazones...”

(Transcrita por Pablo Osorno en la Búsqueda de Visión en Sorocotá- Colombia, enero 2012, interpretada por el Mayor Tulio Muñoz)

Este es un canto a la planta que está en el centro de la espiritualidad, la memoria y la identidad cultural del pueblo Cofán. Un canto que recrea el paisaje de ríos y selva que se muestra a los ojos de quien visita la comunidad Bocana del Luzón, resguardo indígena ubicado en el municipio de Orito en el Putumayo, piedemonte Amazónico, en el centro de la convergencia de los ríos Luzón y Guamués, porque como dice don Tulio “no encuentra uno el pueblo Cofán donde no hay ríos”. Un pueblo de sabedores, en el que los *Curacas* o *Mayores*¹⁵ son la máxima autoridad tradicional, reconocidos por su saber de plantas medicinales y, especialmente, por el conocimiento milenario del Yagé. “El Resguardo Bocana del Luzón tiene un legado del conocimiento espiritual y medicinal propio heredado por los curacas Salvador Moreno, Alejandro Salazar y Alonso Salazar y Lorenza Moreno.” (Tulio Muñoz, 2013). Para estos abuelos el Cofán era su lengua materna, y su ausencia significó la casi desaparición de esta en la comunidad Bocana del Luzón.

Hacia 1993 se detecta el inminente peligro de extinción de su lengua que, hasta entonces, era exclusivamente oral, por lo que las autoridades tradicionales y los Mayores cofanes comienzan el proceso de recuperación de su lengua y su cultura. Este proceso inicia con la creación de la Fundación *Zio-A'i*, Unión de Sabiduría de los pueblos Cofán y Siona, pueblos indígenas que han tejido fuertes relaciones, entre otras cosas, por su vecindad geográfica y por el conocimiento milenario del Yagé. *Zio* quiere decir chagra, en Siona, y *A'i* significa gente, en Cofán. *Zio-A'i*: Chagra Gente. Fue fundada en 1995 por los Mayores cofanes Querubín Queta, Diomédes Díaz, Saulo Gil Botina y el Mayor Siona, Francisco Piaguaje (q.e.p.d). La Fundación *Zio-A'i*, Unión de Sabiduría, fue creada “para el rescate de la autoridad tradicional, los valores y principios de los pueblos indígenas en su territorio, la naturaleza, la cultura, la organización y la autonomía” (Jansasoy & Pérez, 2005, p.8).

La creación de la Fundación *Zio-A'i*, Unión de Sabiduría, fue el comienzo de una serie de acciones y proyectos liderados por los Mayores del pueblo Cofán, a través de los

¹⁵Mayor es la palabra en español para designar al *Curaca*: anciano sabedor, médico tradicional que conoce las propiedades curativas y espirituales del Yagé y de otras plantas.

cuales reescribieron su historia, reflexionaron sobre su presente y visionaron los rumbos para orientar su caminar como nación y cultura. La participación de los indígenas y, especialmente, de los líderes, abuelos y sabedores, en organizaciones sociales que dialogan con instituciones gubernamentales y de diversos órdenes, ha permitido que sus voces salgan del silencio histórico para posicionar su propio relato.

La otra historia

Retomaré algunos conceptos y datos históricos sobre la colonización del saber en las culturas indígenas de América y, específicamente, del pueblo Cofán, para construir *otra* mirada de su historia. La llegada de los españoles a América trajo consigo la colonización cultural que tendría su eco amparado en la legalidad hasta el siglo XX y, desde el marco de la globalización y el progreso, hasta nuestros días. Siguiendo a Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo (2004), la llegada del hombre blanco no solo trae la razón como sistema de pensamiento, también el progreso con la explotación de la selva y la utilización irrespetuosa y desmedida de los recursos naturales, como la extracción del petróleo y el comercio de pieles, lo que derivó en etnocidios y desplazamientos, delatando así el interés económico por encima del desarrollo humano. Para los cofanes el “cucama” es el blanco, cuyo pensamiento y modos de proceder occidentales son adoptados por el mestizo, que, aunque con raíces indígenas, se comporta como “cucama”.

A estas problemáticas originadas a principios del siglo XX, y que aún persisten, se suman otras no menos devastadoras para los pueblos indígenas del territorio amazónico, tales como las presiones de los grupos armados, paramilitares y guerrilla, incluso de las fuerzas militares, quienes ejercen acciones de control sobre los cultivos de coca, implementando estrategias de erradicación masiva con agro-tóxicos que arrasan con toda manifestación de vida, incluyendo la humana.

En la actual realidad, la presencia del narcotráfico con la proliferación de laboratorios para el procesamiento de la coca desde la década de los ochenta produce graves consecuencias para la población y el medio ambiente, como en épocas anteriores, una de ellas es la que se relaciona con la seguridad de la zona, la agudización y el desplazamiento del conflicto armado sobre esta región y, la otra, la acción del Estado con el incremento militar sobre la zona y el control sobre la población civil produce una

nueva oleada de conflictos y presiones sobre los grupos indígenas, que como ha sucedido en otras partes se sitúan en medio del fuego. (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.31)

Otras problemáticas actuales que pude presenciar durante mi estadía en la comunidad, son los constantes derrames de petróleo sobre el río Guamués, contaminando por largos periodos la reserva de agua y alimento, los ecosistemas y el transporte de todas las comunidades y especies que viven en sus orillas a lo largo de cientos de kilómetros. Asimismo, el río Luzón presenta altos niveles de contaminación con mercurio debido a la minería ilegal, dejando a la comunidad Bocana del Luzón entre la mancha negra del petróleo y el veneno del mercurio, sin pesca, sin agua y con un desastre ambiental silenciado por el Estado y los medios de comunicación.

El papel de la educación en esta historia

Siguiendo a Selnich Vivas (2009), la institución religiosa no es ajena a la intervención, desplegando su proyecto evangelizador revestido de educación en muchos territorios tribales, con el objetivo de llevar la civilización y desproveer del “salvajismo” a las comunidades indígenas, generando divisiones y el aniquilamiento de culturas ancestrales.

Dice don Tulio, a propósito de la colonización cultural de la comunidad Bocana del Luzón:

Esta comunidad fue muy estropeada por los curas, los jesuitas, porque ellos iban subiendo, iban a entrar hacia las comunidades y nosotros fuimos la primera comunidad que encontraron, entonces siempre llegaban a posesionarse en el territorio y a sacar los muchachos, a toda la juventud; a los niños se los llevaban para un convento, los niños la mayor parte de la juventud de ese tiempo, eso estaríamos hablando como de... por ahí de 1930, entonces toda esa juventud se la llevaron, todos los niños que se llevaron allá se criaron en el convento, les prohibieron hablar la lengua, les quitaron su traje, entonces ya tenían que ponerse pantalón y camisa, si los curas los encontraban hablando en lengua los castigaban supremamente fuerte con un rejo. (Conversaciones con don Tulio en Santa Fe de Antioquia, noviembre de 2012)

Y del castigo, a sentir vergüenza por usar su lengua y vivir sus tradiciones.

Por su parte, la abuela Virginia, integrante de la comunidad Bocana del Luzón, relata los castigos que sufrían en el convento si tenían un comportamiento inapropiado o se expresaban en alguna de las manifestaciones de su cultura, pues estas, incluyendo la lengua, iban en contravía de la nueva moral y civilidad impuestas “Allá con rejo nos daban las mojas, uno se portaba mal y venga para acá, tres fuetazos y de rodillas, ponían pedazos de adobe o piedras, y ahí lo ponían de rodillas.” (Conversaciones con la abuela Virginia en Bocana del Luzón, febrero de 2014).

A propósito, Marifelly Gaitán (2008) hace un juicioso registro del proceso pedagógico evangelizador de la congregación Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena en diversas comunidades indígenas del país, instituido bajo la consigna de la líder religiosa de dicha congregación, Laura Montoya “... El fin especial de la congregación es la difusión de la fe entre los infieles y los salvajes. Para llenar este fin, las hermanas penetrarán y vivirán en las regiones de infieles y de salvajes, en donde su trabajo prepare el campo al apostolado de los misioneros” (p.80). Lo interesante de esta firme convicción de civilizar y cristianizar a los indígenas en una idea de escuela moderna, es que las jóvenes misioneras de la congregación, al ver la dificultad de inculcar desde el amor la doctrina católica entre los indígenas, acudieron a la violencia y al miedo para ejercer control y crear obediencia, generando sentimientos de vergüenza frente a su cultura.

Esta intervención dejó a las comunidades expuestas y sin herramientas para enfrentar el *mundo de afuera*, que se mostraba como un gigante avasallador y que les imponía nuevos modos de decir y hacer para no desaparecer. Solo algunas comunidades, las que se resistieron a la entrada de los curas, se internaron en lo profundo de la selva, lo que dispersó al pueblo Cofán por cuatro municipios del Putumayo y Nariño. Quienes recibieron la educación de los jesuitas, aprendieron a leer y a escribir en español, olvidaron su lengua y ello devino en la pérdida de la identidad cultural.

Para comprender mejor el impacto de la inserción del código alfabético para la colonización de los pueblos “indígenas” de América –y la lectura y escritura inherentes a

él–, citaré a Selnich Vivas (2009), en cuyas líneas se devela el poder de la educación en la transformación de los sujetos y las culturas:

Contrario a lo que creen los defensores de la alfabetización, el cristianismo y el racionalismo, la escritura alfabética, según Lienhard, se impone a las culturas no escritas para cometer *literalmente* un etnocidio [...] la imposición del alfabeto ocasionó entre los aborígenes un trauma cultural irreparable. El alfabeto en tanto única tecnología legítima del pensar facilitó la colonización y el vasallaje intelectual y provocó una forma de muerte cerebral. Enseñarles a leer y a escribir a los intelectuales de las nuevas aristocracias indianas fue la trampa más ingeniosa que escribano, religioso y conquistador pudieron imaginar. Fue un mecanismo humanista de la aculturación y la cristianización. (pp. 21, 22)

Conscientes de las exigencias del Estado frente a la educación de los indígenas a través de la iglesia y del nuevo tiempo de la escritura, así como de la pérdida de identidad cultural de los niños, niñas y jóvenes de la comunidad que salían a estudiar a los conventos de Puerto Asís y Buenavista en el Putumayo: “ya conversaron entre los Mayores, se reunieron y se conversaron entre ellos y ya dijeron, no, pues, que es bueno formar una escuelita para que aprendan los niños” (Conversaciones con la abuela Virginia en Bocana del Luzón, febrero de 2014). Los Mayores de Bocana del Luzón construyeron la escuela en su comunidad, pero esta todavía no dialogaba con la cultura, con sus formas particulares de simbolización. A medida que la escuela oficial enseñaba a leer y escribir en español, se iba olvidando el Cofán.

Casi a punto de olvidar la lengua Cofán de tanto hablar y escribir español, los abuelos alzaron la voz –en Cofán– a su pueblo, a la selva, al Yagé y a los espíritus, y –en español– al estado y al país, y exigieron una escuela distinta. Los libros no decían nada del modo en que un pueblo se había hecho nación en medio de la selva durante tantos siglos, incluso, del modo en que tantos pueblos con lenguas diversas habían podido convivir sin llegar a la aniquilación entre ellos... de cómo habían aprendido a vivir saludables, a comer sin devastar la selva, a tener por hermanos a la anaconda, al guacamayo y al jaguar, a construir comunidad.

Para obtener el reconocimiento del Estado y hacer exigibles sus derechos, el pueblo Cofán elaboró el Plan de Vida, el proyecto comunitario que se concibe como:

La única alternativa de supervivencia de los pueblos en medio de la crisis social y el nuevo orden económico del mundo, ya que la fortaleza de los pueblos indígenas se centra en la apropiación de la identidad cultural, en el reconocimiento de saberes espirituales y en la permanencia de sus territorios ancestrales. (Departamento Nacional de Planeación, 2003, p.131)

El Plan de Vida del pueblo Cofán

Los planes de vida son proyectos de orden nacional para todos los pueblos indígenas de Colombia, apoyados en el protocolo 169 de la OIT y en diversos artículos de la Constitución Nacional “que declaran el carácter pluriétnico y cultural de todos los colombianos, permitiendo a la vez a los pueblos indígenas tomar sus propias decisiones y formular propuestas de carácter propio” (Jansasoy & Pérez, 2005, p.28). Al declarar la diversidad cultural de los colombianos, se sienta el implícito de que no existe una identidad nacional, que nuestro país alberga culturas, organizaciones sociales y modos de habitar y relacionarse con la Tierra precedentes a la idea de nación que surge con la Independencia, la cual se instauró en los mismos paradigmas de los cuales dijo independizarse.

Fundamentados en ello, los pueblos indígenas tienen la oportunidad de inscribir, en el marco legal del país, sus modos particulares de organización a través de los planes de vida y, principalmente, de legitimar, frente a todo el país, sus expresiones simbólicas y su *espiritualidad*:

Para nosotros los Cofán nuestro principal valor es la vida y la posibilidad de existir en este mundo como un pueblo, con una cultura, una lengua, un pensamiento, unas costumbres, unas tradiciones diferentes y unos bienes espirituales propios y vivos basados en una ciencia milenaria que nos orienta en el diario vivir y que nos permite dirigir el rumbo de nuestras vidas. (Fundación Zio-A’i, Unión de Sabiduría, 2000, p.62)

El Plan de Vida del pueblo Cofán (2000) es la carta de navegación que plasma, de manera estructurada, el pensamiento del pueblo y su cultura, las directrices, programas y

proyectos, divididos por prioridad en siete componentes, destacando, en primer lugar, al territorio:

El Plan de Vida señala que el territorio para el pueblo Cofán representa la vida, y la madre Naturaleza, que en él se “cría” y desarrolla la planta sagrada del yagé. Esta planta es la mejor medicina, el remedio que limpia y cura y alrededor de su uso, se concentra la sabiduría del pueblo Cofán, así como la mejor escuela de aprendizaje que se puede tener. (Fundación Zio-A’i, Unión de Sabiduría, 2000, p.100)

En segundo lugar se encuentra la salud “el cual fundamenta la práctica y el uso de la espiritualidad y la medicina propia” (Tulio Muñoz, 2013), luego se encuentran la educación, el idioma y la cultura, el territorio y el medio ambiente, la economía y la producción, la infraestructura, la organización y la unidad indígena, hasta llegar al conflicto social en el último lugar, porque si se tiene lo anterior –las necesidades primarias– desaparece el conflicto. La educación aparece como la columna vertebral del Plan de Vida cuando se habla de recuperar las tradiciones, pues los demás componentes buscan fortalecer el desarrollo comunitario.

La comunidad se reconoce como parte de un mundo capitalizado, es decir, a diferencia de otro tiempo en el cual, gracias a la relación simbiótica con la selva eran autosuficientes y podían suplir todas las necesidades básicas, ahora se han integrado a algunas dinámicas económicas de la globalización, participando de la compra y venta de bienes y servicios, tales como alimentos, vestuario, electrodomésticos, maquinaria, entre otros, pues los ríos y la selva no son los de antes luego de un siglo de explotación cauchera, petrolera, minera y del narcotráfico.

Asimismo, como ciudadanos del Estado colombiano, las comunidades indígenas deben asumir ciertas normas consignadas en la Constitución Política, las cuales, a pesar de reconocer cierta autonomía a los cabildos y resguardos, exigen cumplir con los modelos de organización y participación por el Estado determinados. A pesar de ello, los cofanes no se cierran en la nostalgia de la comunidad vivida por los ancestros, sino que construyen la propia desde la identidad cultural en diálogo con el presente de la dinámica

mundial, adaptando “sus valores tradicionales a las nuevas condiciones de vida” (Departamento Nacional de Planeación, 2003, p.126).

Según el Plan de Vida, el papel de la educación occidental ha sido determinante para la pérdida de la lengua y la cultura Cofán, en tanto se imponían el castellano y la religión católica como únicos fundamentos para relacionarse y vivir su espiritualidad; no obstante, es en la educación propia que, el pueblo Cofán, encuentra una posibilidad de recuperación de su lengua, su identidad y sus prácticas milenarias. Cuando el mayor Tulio Muñoz dice: “la identidad de nosotros es la lengua materna y ya la hemos perdido desafortunadamente o afortunadamente”, nos da una lección de adaptación y conciliación, pues es a través del diálogo con la lengua hegemónica¹⁶ que se puede abogar por el reconocimiento de lo propio en una nación que se denomina a sí misma como plural y diversa.

Hacia una educación propia

Este nuevo escenario de participación y organización política de las comunidades indígenas de Colombia, estuvo precedido por la lucha por el territorio y por la configuración de un movimiento pedagógico étnico, logrando la inclusión de la etnoeducación y otros conceptos como educación indígena y/o educación propia en las políticas educativas nacionales. Gracias a ello, se pasa de un modelo nacional homogéneo a modelos propios diseñados y direccionados por las mismas comunidades, quienes elaboran sus planes de estudio, evalúan a sus maestros y propician las transformaciones pedagógicas, siendo maestros, estudiantes y comunidad, sujetos activos en la construcción de conocimiento.

En la perspectiva de Castillo, Triviño & Cerón (2008), la dimensión política de la etnoeducación se expresa en el grado de control cultural sobre los procesos pedagógicos propiamente dichos. En este sentido, la etnoeducación propone la idea de autonomía educativa, lo que deriva en prácticas de una *pedagogía del control cultural*, que se

¹⁶ Con este concepto, me refiero al Castellano como lengua de la cultura colonizadora que se impuso sobre la lengua endógena, el Cofán. Esto tuvo grandes repercusiones, especialmente en la comunidad Bocana del Luzón, donde estuvo al borde de desaparecer.

expresa en saberes y prácticas que los maestros asumen por efecto de la regulación que las comunidades, sus cabildos y sus autoridades tradicionales, tienen sobre el proyecto educativo escolar y sobre su quehacer, lo cual ha sido direccionado desde el Plan de Vida con el aporte de toda la comunidad, incluyendo a los niños y las niñas.

De esta manera, las teorías pedagógicas para los pueblos indígenas se materializan en la praxis educativa, pues no solo hacen parte de los programas los saberes culturales, sino que los mismos padres de familia se vinculan con sus saberes y *haceres*¹⁷ particulares a los procesos de enseñanza y aprendizaje. Así, el rol del maestro se resignifica en la idea de compañero – maestro, los aspectos de lo comunitario ocupan un lugar central en las prácticas de la cultura escolar, por lo que los contenidos se relacionan desde la afirmación positiva de la identidad indígena.

Lengua y educación

Retomando las palabras del abuelo don Tulio, la pérdida de su lengua es un hecho desafortunado en tanto pérdida de su identidad cultural, mas, también ha significado la posibilidad de dialogar con el mundo en la lengua colonizadora y ahora compartida, para reivindicar, por derecho propio, sus valores culturales y, quizá, reflexionar sobre las prácticas a conservar o a transformar, hecho afortunado para el devenir mismo de la cultura. Es, como lo nombra Selnich Vivas (2009), *el riesgo y la posibilidad*, habitar el tercer lugar, el de la posibilidad, para construir con lo que se es y con lo que se sabe en el tiempo y el espacio en que se habita, descolonizando la cultura y los saberes de la cultura hegemónica.

Cuenta don Tulio, que cuando se creó la escuela en la comunidad Bocana del Luzón, los profesores llegaron desde afuera, porque en aquella época no habían cofanes formados para orientar los procesos escolares; además, estos profesores no hablaban la lengua endógena y solo enseñaban lo que estaba en las cartillas. A partir de la implementación del Plan de Vida, los Mayores, como líderes y gestores, asumieron el rol de ser los

¹⁷ Sugiero este concepto para vincular el hacer al saber, en la comunidad Bocana del Luzón la acción es fundamental como concreción del pensamiento, de esta manera existe; de lo contrario, serían solo ideas, y los saberes son en tanto praxis, trabajo, creación.

profesores de los profesores, les enseñaron la lengua, los saberes culturales y espirituales, y les invitaron a la Casa del Yagé, pues alrededor de esta planta se concentra la sabiduría del pueblo Cofán.

De este modo, a través del convenio con el Ministerio de Educación Nacional y la Escuela Superior Normal de Mocoa, lograron formar a 54 maestros bilingües y editar diversas publicaciones en lengua Cofán, como los textos escolares de cero a quinto de primaria, co-elaborados por Sandra Muñoz, maestra de la comunidad Bocana del Luzón, el alfabeto Cofán INGI AÍ TEVAENTHIFA BUÑA –Nuestro montón de letras–, la gramática pedagógica: INGI AYAGANAE ATESWPA TSAIKI –El camino que vamos a recorrer para aprender nuestra lengua– y el libro sobre plantas medicinales y territorio “Los navegantes del río Putumayo”. Desde esta perspectiva han sido significativos los avances en el campo de la educación para la recuperación y la enseñanza de la lengua y la cultura a los niños y los jóvenes cofanes. Su importancia se evidencia en la siguiente afirmación: “Nuestra lengua es nuestra identidad cultural, es nuestro pensamiento. Nuestra lengua dice lo que sentimos, lo que vivimos y lo que somos” (Fundación Zio-A’i, Unión de Sabiduría, 2004, p.73).

En la actualidad, los procesos de alfabetización en lengua Cofán en la comunidad Bocana del Luzón se desarrollan en la escuela como una asignatura, por lo que solo está dirigido a niños y jóvenes escolarizados. En una de mis conversaciones con Zeneida¹⁸, me contaba que en años anteriores había comenzado un proceso de enseñanza de la lengua Cofán para adultos, pero que “los dejaron iniciados”, porque no tuvo continuidad. En la comunidad no es común una conversación en su lengua, de pronto escuchas una canción en boca de los niños o en las ceremonias, o tienes que proponer el tema en la mesa para que los niños reciten las palabras, versos y juegos aprendidos en Cofán. Solo la abuela Cristina y “el Gringo”¹⁹ hablan la lengua en la comunidad, y por esto podría afirmar que esta ya no hace parte de las práctica cotidianas de Bocana del Luzón.

¹⁸ Zeneida es la esposa de Aníbal Salazar, quienes me han acogido en su casa durante mis estancias en la comunidad. Son los padres de Malena, Hamilton y Yancely.

¹⁹ Es como la comunidad ha apodado al abuelo Leonidas Moreno debido a sus ojos azules.

El liderazgo de los Mayores

El aspecto más relevante de las iniciativas antes mencionadas, es que no vienen de organismos estatales, surgen de los Mayores cofanes, quienes pidieron consejo al Yagé para encontrar soluciones propias a las problemáticas que han amenazado con la supervivencia de su pueblo. Los Mayores concibieron un pensamiento y lo han materializado al asumir el liderazgo político, social y educativo en diálogo con las exigencias actuales, adaptándose a los modos de organización que trazan las leyes colombianas:

De esta manera los Taitas o Curacas empiezan a desempeñar un rol respecto a la importancia de su orientación en relación con el Estado y sus comunidades y la responsabilidad frente al futuro de su pueblo. La otra estrategia corresponde a integrar a sus cabildos en la unidad, con la creación de un sistema organizativo propio, guiado y orientado por los Mayores, constituyéndose en una de sus metas. (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.35)

Luego del acierto del pueblo Cofán al plantear su Plan de Vida, se vislumbra un riesgo de transición generacional relacionado con la organización política impuesta por el estado para el reconocimiento de sus derechos “La Iglesia a través de las misiones y el Estado se imponen para los años sesenta y setenta, se crea la figura del gobernador del cabildo como autoridad siendo desplazada la del guía espiritual”. (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.87). Aunque esta sea una política implantada hace más de sesenta años, las repercusiones negativas se han dado de manera paulatina, los Mayores dejan paso a los jóvenes para encargarse de los asuntos de gobierno, pero estos, dóciles ante el ideal de vida del capitalismo y sin protegerse contra el olvido, descreen de los Mayores y de los saberes propios, dejando a un lado las prácticas espirituales y, con ello, el sentido del liderazgo ancestral.

El lugar de los Mayores en el direccionamiento del pueblo Cofán es cada vez más relevante, es imprescindible su orientación a los nuevos líderes de los cabildos, pues estos son los llamados a darle continuidad a los proyectos en desarrollo. En la comunidad Bocana del Luzón es evidente que el reconocimiento del liderazgo comunitario está íntimamente relacionado con el liderazgo espiritual; por eso, el mayor del resguardo y los

miembros del cabildo son hombres del Yagé y las plantas medicinales, y las mujeres que asumen estos roles administrativos, a pesar de no poder orientar las ceremonias de Yagé, participan de ellas con regularidad.

Le pregunté a don Tulio qué ha pasado con el Plan de Vida luego de haber logrado estos alcances y entregar en el año 2002 la dirección de la Fundación Zio-Ai “Unión de sabiduría” de los pueblos Siona y Cofán, a lo cual respondió:

El Plan de Vida simplemente ha quedado como un documento muy bonito, con mucha proyección pero no ha dado un beneficio, no se ha mirado como el resultado de lo que se tenía proyectado. Pero pienso que de alguna manera es falta de gestión de los compañeros líderes que están al frente de las organizaciones y quizás también de alguna otra, también como falta de voluntad política del mismo gobierno nacional. Entonces ahí se ha quedado este documento que es muy bonito. (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014)

Los desafíos para darle vigencia y rigor al Plan de Vida del pueblo Cofán continúan, los nuevos líderes están llamados a impulsar su articulación con los planes de desarrollo gubernamentales, para asegurar así el reconocimiento estatal y su implementación. Don Tulio, como autoridad tradicional, está asesorando al cabildo recién conformado en Santiago de Cali, el cual se crea debido al considerable número de cofanes que allí habitan luego del desplazamiento por asuntos de trabajo, estudio o violencia. La intención es integrar el cabildo al Plan de Vida, lo que implica:

Hay que volverle a trabajar y hacerle algunos ajustes para que ellos puedan articularse dentro de ese documento y sean parte de esa proyección... mi orientación que les hacia yo a ellos es que es un documento que no se trabajó porque se quiso trabajar, sino porque los Abuelos miraron la necesidad; entonces primero que todo hay que consultar con ellos cómo vamos a volver a hacer esta articulación, con muchas reuniones, con todos porque fue un documento trabajado con todos, con los abuelos, las abuelas, los adultos, los niños, los jóvenes, cada uno puso un grano de arena, cada uno aportó a ese documento. Entonces, yo mis recomendaciones que le hacía es que así de esa misma manera nos debemos reunir para poder hacer el ajuste del documento y volverlo a presentar, volver a hacer su presentación y a ver si se puede trabajar en la articulación... en los planes de

desarrollo. Teniendo en cuenta ya que hay algunos cabildos en los cascos urbanos.
(Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014)

En la comunidad Bocana del Luzón continúa el fortalecimiento de los conocimientos tradicionales, a través de iniciativas que propenden por la construcción y recuperación de espacios y prácticas tradicionales, como “el centro de aprendizaje para fortalecer el conocimiento ancestral de la espiritualidad, las plantas medicinales, los usos y costumbres (carnaval o fiesta del chontaduro) del pueblo Cofán en el resguardo indígena Bocana de Luzón” (Tulio Muñoz, 2013), con lo cual se promueven espacios culturales y espirituales de formación, celebración y memoria, para: “motivar desde la juventud, desde la niñez, que empieza a recordar sus abuelos, de dónde vienen y quienes son sus raíces. porque siento que cuando uno pierde ese conocimiento, ese saber, de dónde vengo, pierdo mis raíces, pierdo mi identidad” (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014).

Cartografías del viaje. Puntos de partida para dialogar con el Otro.

Acerca de la construcción metodológica

Trazar una ruta de viaje, y con ella mi mirada, mis pensamientos, mis modos de relacionarme con aquello que me ha posibilitado transformaciones, me invita a no pensar a través del lente de nuestra cultura sistemática del *conocimiento universal*. No sería coherente replicar una metodología ya construida desde nuestra lógica colonial para aplicarla en una intención investigativa indigenista. Por este motivo, intentaré esbozar un camino con formas de meandros, partiendo de un proyecto de viaje y transformando mis maneras de acercarme al mundo del Otro para comprender mi propio mundo.

El modo de situarme en esta intención dialógica sugiere una metodología decolonial dentro de un paradigma de investigación cualitativo desde la perspectiva de Linda Tuhiwai Smith (2008), quien plantea la necesidad de deshegemonizar los saberes y con ello las prácticas investigativas, los lentes que utilizamos desde la cultura académica *civilizada* para interpretar una cultura, desmitificando la idea de que poseer enfoques, metodologías y técnicas investigativas nos da el poder ético y la perspectiva acertada para describir al Otro, para contar su mundo y echarlo todo en un mismo saco, intentando universalizar una cultura que al mismo tiempo se configura de particularidades y movimientos continuos, para clasificarla y ponerle rótulos:

... como si pudiésemos meter en un costal todo un pensamiento vivo que ofrece lo mejor de sí en las variaciones. Es que no hay acuerdo, es que no todos los integrantes de una cultura piensan igual desde su tradición -que ya viene diversificada-, requisito simplificador para tratar de manejar una cultura desde afuera. (Urbina, 2010, p.30)

Según Smith (2012), para la ciencia, la investigación es fundamental a la hora de crear conocimiento, y este ligado, en su sentido más amplio, al poder. Es por ello que, las comunidades indígenas han empezado a cambiar su posición, lo que implica “dejar de vernos como víctimas pasivas de cualquier clase de investigación y pasar a considerarnos activistas que se embarcan en una lucha contrahegemónica en torno a las prácticas investigativas” (p, 194).

La metodología decolonial habla, más que de un método y de instrumentos, de principios de pensamiento y posicionamiento en la relación con el Otro, de experiencias para percibir sensiblemente su mundo y con ello expandir el propio; esta exige mayor escucha si ese Otro pertenece a culturas ancestrales, cuyas epistemologías se asientan en otras lógicas, en otros saberes, en otras sensibilidades. A continuación haré referencia a algunos principios epistemológicos para esta investigación, que he retomado de las propuestas de Linda T. Smith (2008) y de Fernando Urbina (2010).

- ❖ “Empiezo diciendo radicalmente que los seres humanos se encuentran, no se descubren. Y el encuentro es mutuo” (Urbina, 2010, p.29). Sobre la palabra descubrimiento pesa el implícito colonial de que, quien descubre, adquiere cierto dominio y poder sobre quien es descubierto, asumiendo una relación de propiedad, dejando una voz al servicio de la otra o en el silencio. En cambio, la relación en el encuentro es horizontal, no solo voy donde el Otro, también él viene a mi encuentro y de este modo ambos nos miramos, nos decimos y nos contamos en las palabras que somos. Ir a la comunidad, es ir a la experiencia del encuentro, no al descubrimiento de informaciones escondidas o que requieren confrontarse para desentrañar verdades.
- ❖ “The objects of research do not have a voice and do not contribute to research or science. In fact, the logic of the argument would suggest that it is simply impossible, ridiculous even, to suggest that the object of research can contribute to anything” (Smith, 2008, p.61). “Los objetos de investigación no tienen voz y no contribuyen a la investigación o la ciencia. De hecho, la lógica del argumento sostiene que es simplemente imposible, inclusive ridículo sugerir que el objeto de investigación pueda contribuir en algo”. Esta afirmación no es para nada absurda, pues si el Otro es objeto de investigación, no puedo percibir su voz. Empero, si el Otro es sujeto, tendrá voz, sensibilidad y perspectiva. Asimismo, el Otro no es objeto de estudio, es humanidad diversificada, como yo; entonces no lo uso para comprender algo, le pido permiso para entrar en su relato y así expandir mi universo.
- ❖ “The ones doing the looking are giving themselves the power to define” (Smith citando a Merata Mita, 2008, p.58). “...Los que miran, tienen el poder de definir”. Es

imperante transformar esta *superioridad posicional* y entender la mirada no desde el investigador colonialista, sino desde el encuentro de hermanos en la humanidad, sujetos culturales que pueden tejer palabras y sentidos. Esto significó cambiar mi posición como investigador, no como un observador, que aún adentro se separa, sino desde adentro en la experiencia, en la vivencia, en el diálogo y la confianza de la amistad. Por ello, la pregunta deja de estar en el Otro y comienza a ser parte de mí, soy un investigador investigado que se procura respuestas a través del Otro.

- ❖ Partir del decolonialismo como metodología que requiere la construcción de un método, invita a trazar rutas asociadas a las prácticas culturales de la comunidad que me acoge, incluso, hacer partícipe al Otro en esta construcción. Es por esto que el método de investigación aquí propuesto se articula a los rituales de las plantas espirituales, nombrados por don Tulio como una “metodología de la espiritualidad”, porque alrededor del Yagé estudian, investigan y construyen sus proyectos de comunidad, y es el Yagé el que me ha procurado las experiencias para reflexionar sobre el carácter de práctica de formación de estos rituales.
- ❖ En clave de la intención decolonial de esta investigación, considero oportuno proponer encuentros y “sentadas” en lugar de hablar de técnicas e instrumentos, porque el trabajo de campo se configura desde la experiencia, y esta no se puede tecnificar dado que pertenece al orden de lo incierto, de lo azaroso, de lo sensible. Por ello, no se trata de recoger información, sino de abrirme a las vivencias, a nuevas percepciones y por ende, nuevos pensamientos para una nueva escritura.
- ❖ Si excluir, marginar y negar los saberes indígenas fue un modo de disciplinar (Smith, 2008), entonces, es primordial des-hegemonizar el conocimiento y las instituciones que se confieren el poder de validarlo o legitimarlo; el cambio en la mirada implica reconocer que los saberes de las comunidades indígenas son legítimos en tanto no necesitan la aprobación de otros, cada comunidad tiene el poder sobre sus conocimientos.
- ❖ Anteriormente hablaba de una visión peyorativa sobre las comunidades indígenas: “...sobre el estigma social que, gracias a la historia oficial aprendida a lo largo de mi formación escolar, ha pesado sobre nuestras comunidades indígenas, de no ser lo que fueron y vivir la civilización desordenadamente, en la ignorancia, incluso en la

enfermedad, pues *si son sabios y saben tanto de plantas ¿por qué se enferman y acuden al hospital en lugar de curarse a sí mismos?*” Esta reflexión me remite al concepto de “esencialismo” y a la necesidad apremiante de resignificarlo, pues se ha entendido como un valor de lo “auténtico”. Es decir, la visión romántica del ‘indígena puro, libre de contaminación occidental’ “At the heart of such a view of authenticity is a belief that indigenous cultures cannot change, cannot recreate themselves and still claim to be indigenous. Nor can they be complicated, internally diverse or contradictory. Only the West has that privilege” (Smith, 2008, p.74). “En el centro de tal visión de autenticidad hay una creencia de que las culturas no pueden cambiar, no se pueden recrear a ellas mismas y todavía reclaman ser indígenas. Tampoco pueden ser complicadas, diversas internamente o contradictorias pues ese es un privilegio de occidente únicamente”. Es fundamental des-idealizar a las comunidades, desmontarse de preconcepciones para que el encuentro no esté mediado por el juicio. La primera vez que visité la comunidad Bocana del Luzón, me sorprendí de la simpleza de su cotidianidad, de lo parecidos que, aparentemente, éramos, y me preguntaba por lo indígena. Luego, en la amistad y en la experiencia, cambiaría mi perspectiva y vendrían los aprendizajes.

- ❖ En sintonía con lo anterior, los seres humanos de las comunidades indígenas están en devenir, no son estereotipos o arquetipos:

Continúo afirmando que las culturas que aquí se venían desarrollando desde hacía más de cincuenta mil años, y que ya traían un prodigioso bagaje, tuvieron largo tiempo para llegar a sofisticaciones lingüísticas, conceptuales, artísticas y morales que resultan hoy día envidiables para todas las culturas de nuestro tiempo, y no tanto para aquellos siglos (...y siguientes) cargados de un fanatismo a ultranza que impedía ver belleza, grandeza moral e inteligencia en quien era diferente: el otro. (Urbina, 2010, p.29)

Estos principios orientadores para mi quehacer como investigador, se articularon en función de la construcción de la ruta metodológica en sintonía con la comunidad Bocana del Luzón, con sus perspectivas y modos particulares de construir, recrear y recordar el conocimiento, es decir, vinculando a este mapa en construcción los trazos de la metodología de la espiritualidad como método de investigación Cofán, fundamentada en el Yagé como planta del conocimiento, y en los Mayores como sabedores y líderes de la

comunidad. Esta apuesta metodológica fue determinante para, en el camino, ajustar la pregunta.

La metodología de la espiritualidad

Desde la perspectiva del don Tulio, la metodología Cofán es la propia espiritualidad:

Para los Cofán la espiritualidad es la sabiduría, las inspiraciones reveladas en las tomas de yagé que permiten la claridad sobre la forma de vivir en comunidad, tener un pensamiento propio y buscar un bien colectivo desde la cosmovisión. En este sentido, la espiritualidad es una metodología de resistencia para la población ya que integra cuestiones políticas, organizativas, económicas, culturales y sociales. (Tulio Muñoz, 2013)

Así, la comunidad ya se sitúa en su propia concepción investigativa, que bien aporta a la propuesta de investigación decolonial, en tanto ejercicios políticos y epistemológicos heterogéneos y diversos, sustentados en los saberes autóctonos y milenarios:

La investigación, al igual que la educación, que había sido en su momento una herramienta de la colonización y la opresión, empieza a ser vista muy gradualmente como un medio potencial para reclamar a las lenguas, a las historias y al conocimiento que entren soluciones a los impactos negativos del colonialismo y que le den voz a un modo alternativo de conocer y de ser. La investigación indigenista sitúa una agenda propia dentro de la esfera de la investigación. (Smith, 2012, p,199)

Cuando don Tulio habla de una metodología propia cimentada en su espiritualidad, reconoce, por un lado, que Dios es el guía, el que enseña, y esto tiene lugar en el ritual del Yagé, que convoca al mismo tiempo la sanación y el aprendizaje con la Ortiga y el Tabaco. Las jerarquías en la comunidad están dadas por la experiencia y la dedicación, por ello, ser Mayor, implica entregar la vida al estudio de las plantas, así como al servicio a través de la curación, el consejo y la guía del pueblo. Los Mayores son autoridad porque van más allá en su relación con la planta del Yagé, abriendo los portales de la conciencia para aprender en tiempo-espacio espiritual, tiempo primigenio del no-tiempo, la dimensión en que se presenta el conocimiento profundo y consciente del poder, manifiesto en la Naturaleza.

Así, los Mayores son concedores porque el Yagé les ha enseñado a conocer y develar los secretos de la selva y del hombre, de la salud y la enfermedad. Se reconocen humildes ante el misterio y por eso van más allá de sus limitaciones; ir más allá implica irrumpir en los límites del bien y el mal para aprender a vivir desde el corazón, porque ahí reside la experiencia con el Yagé. Mirar bien adentro del ser, que es en donde están los juicios, la idea de la bondad y la maldad, pues, según los Mayores de Bocana del Luzón, estos no existen en el mundo. A propósito dice Alfredo, un hombre del Yagé de la comunidad:

El abuelito de nosotros, el hermano de la abuela, el nos decía que el nunca conoció el mal, en el Yagé nunca conoció el mal decía, que por eso él a nosotros no nos hablaba del mal, decía, el que habla del mal es porque ese no sabe, decía él. (Conversaciones con Alfredo en Bocana del Luzón, febrero de 2014)

Es por ello que, para los Mayores del pueblo Cofán, la selva es su universidad, pues esta se constituye como su territorio de vida y es ella misma la que les enseña a relacionarse con todo lo que en ella vive. Los animales y las plantas no se miran como objetos para usar, son espíritus que cohabitan y enseñan modos de vivir en armonía. La selva es toda la diversidad que la constituye.

Los abuelos han heredado saberes de sus ancestros, mas, también han aprendido a través de su propia experiencia a caminar en el tiempo que les corresponde, con todos sus devenires y transformaciones, con la aparición de nuevas enfermedades y conflictos sociales, porque el Yagé les enseña en su presente y les abre la visión del mundo, para decidir sabiamente como líderes de su comunidad.

Todo esto constituye la metodología espiritual, sentarse con los Mayores a tomar Yagé para mirar mejor, ver, escuchar y sentir las respuestas, vislumbrar los caminos al conocimiento. ¿De qué manera esta metodología alimenta la construcción del método de esta investigación? Sugiriendo un centro, la ceremonia de Yagé, la experiencia en el ritual y el acercamiento al Mayor y a los hombres que se están formando para ser líderes espirituales en la comunidad.

¿Por qué don Tulio?

Don Tulio viene desde el Putumayo hasta Antioquia, yo voy donde él, nos encontramos en el ritual del Yagé, y allí, en la interacción, surge mi pregunta, la que me llevó a entrevistarlo para formular una intención investigativa. Don Tulio es reconocido en el pueblo Cofán, por su lucha en la recuperación y protección de los conocimientos y la cultura, el liderazgo político y social y la concertación de la paz para su comunidad con los grupos armados.

El trabajo de don Tulio busca crear escenarios de lo posible en reemplazo de las historias de conflicto y separación, generando alianzas e intercambios de saberes con otras tradiciones. Es un hombre que se ha abierto a otras formas ancestrales de conocimiento, ayunando en la montaña sagrada en la Búsqueda de Visión, recibiendo las bendiciones para levantar el altar del *Temazcal*²⁰ y la medicina del *Peyotl*²¹ de los pueblos de norte y centro América, e iniciando a otros líderes mestizos en los altares y conocimientos cofanes.

Luego de la experiencia en la comunidad Bocana del Luzón, se integraron a este relato las voces de otros hombres del Yagé, “Alfredo” y Aníbal Salazar, quienes guiaron algunas ceremonias durante mi vivencia en la comunidad y me compartieron su medicina y su palabra, además de acogerme en sus casas y compartir su alimento.

No hablaré entonces de sujetos detallados en números y grupos poblacionales, pues no es coherente con la postura investigativa. Del mismo modo considero inconveniente hablar de un cronograma que encierra en tiempo lineal un pensamiento en tiempo vital. Mas,

²⁰ “Ceremonia indígena que representa el nacimiento dentro del seno de la Madre Tierra. Se realiza en un choza, completamente a oscuras, en cuyo centro se introducen piedras calentadas previamente en el fuego exterior. Suele constar de cuatro rondas, que representan el nacimiento, la niñez, la adolescencia y la madurez. En cada ronda se abre la puerta y se introducen nuevas piedras. En su interior se reza con palabras, cantos, música y silencio” (Tekpankalli, 1996).

²¹ El Peyotl es una planta que crece en el desierto, especialmente en México. Sobre ella nos cuenta el abuelo Aurelio Díaz Tekpankalli (1996): “Este Peyotl es un sacramento, es una planta ancestral, para mí es un abuelo. Peyotl quiere decir “vibración del corazón”, entonces cuando hablamos de la vibración del corazón estamos hablando de la filosofía y de la mente de nuestros antepasados. Ellos tomaban esta medicina creyendo que es el corazón del Gran Espíritu sobre la Tierra” (p.41).

procuraré una construcción por momentos correlacionados para sugerir un trayecto, una ruta de viaje.

Momentos del trayecto

Al hablar de la metodología, es oportuno hablar de cartografías de viaje vinculadas con mi palabra. La ruta propuesta sugiere un posicionamiento del viajero desde su experiencia, no desde su identidad social o su hoja de vida académica. Es por esto que la escritura vincula mis relatos íntimos, aparece mi autobiografía sensible como un saber que dialoga con otros saberes. Los momentos se proponen como puertos y caminos que intencionan los modos de investigar, vivenciar, escribir y reflexionar.

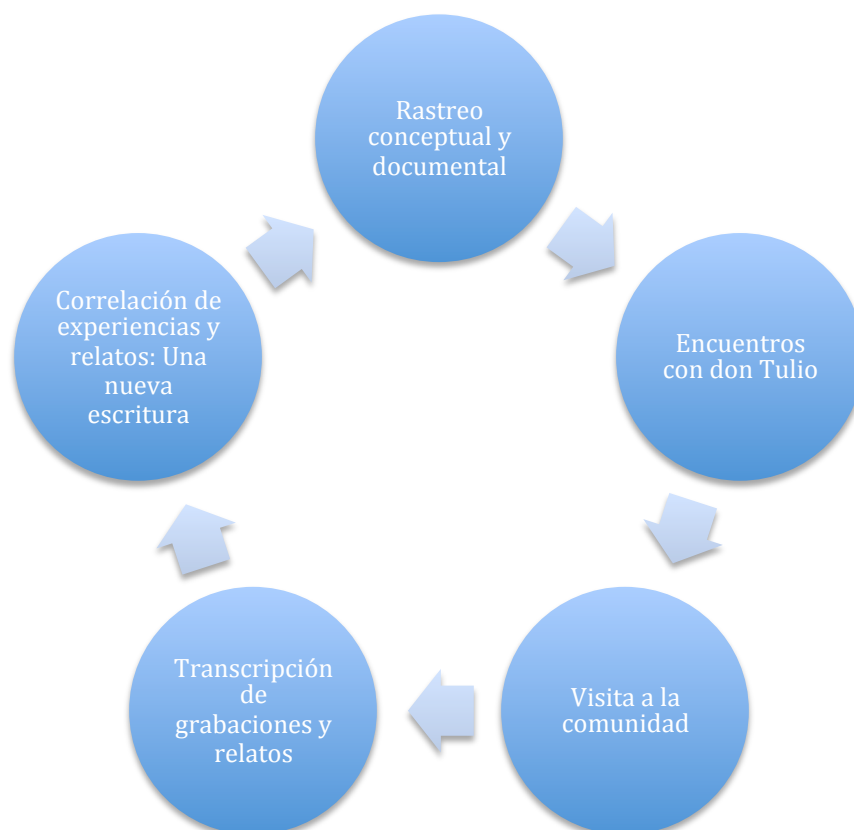
- **Rastreo conceptual y documental.** Antes de formular el proyecto y durante su desarrollo, estudié de las producciones textuales Cofanes, así como la construcción de los sentidos de enunciación de diversos conceptos y ejes temáticos transversales como saberes ancestrales y prácticas de formación, a través de los relatos de don Tulio y en diversas fuentes, como narrativas, textos sobre indigenismo y textos de orden teórico-conceptuales. Esta relación de diversos textos, incluyendo los no indígenas, no va en contravía con el enfoque decolonial, dado que muchas producciones académicas de occidente dialogan con otras formas de saber de carácter intercultural.
- **Encuentros con don Tulio.** Fue pertinente acercarme con mayor esmero a los relatos del abuelo; las entrevistas iniciales fueron valiosas, en tanto aportaron información y giros en la mirada; sin embargo, en coherencia con esta propuesta, compartí con don Tulio en otros espacios, tales como:
 - *Conversaciones con el Tabaco.* El Tabaco es la planta de la palabra, y con este se reza en las ceremonias. Este es un modo de compartir su medicina y su palabra, de sentir y vivir la cultura y su conocimiento en diversos contextos de la comunidad.
 - *Ceremonias de Yagé.* Participar en los rituales, en la relación con el espíritu de esta planta y escuchar la palabra del Curaca, para sentir estas relaciones

espirituales a través de la medicina. El ritual es propicio para escuchar las anécdotas de los abuelos, las cuales adquieren un sentido pedagógico desde el humor, la experiencia y la sabiduría.

- **Visita a la comunidad.** En mi visita a la comunidad pude vivenciar prácticas de la cotidianidad de la comunidad Bocana del Luzón del pueblo Cofán, como rituales familiares y comunitarios, entre los que se destacan *el juego de voleibol, el juego de parqués, ir al río a lavar ropa, nadar y pescar, la cacería, los paseos o visitas*, entre otras. No obstante, al reformular la pregunta, se privilegian las experiencias en otras prácticas relacionadas con las plantas espirituales como *la sanación y la corrección con la Ortiga, fumar y soplar Tabaco* –una práctica personal de rezo, protección y sanación– y *las ceremonias en la Casa del Yagé*, en la cual convergen el Tabaco y la Ortiga.
- **Transcripción de grabaciones y relatos.** Este momento tuvo lugar en diferentes tiempos del proceso, es decir, fue transversal. En coherencia con la metodología propuesta, el proceso de transcripción e interpretación no se concibió desde un proceso de categorización, sino desde el reconocimiento de *campos de sentidos y líneas de sentido* a través de conceptos articuladores, con el fin de dar cierto orden al relato, teniendo cuidado con aquello de *afirmar las propias creencias* (Smith, 2008) y recordando las preguntas sobre la interpretación: desde dónde leo y quién o qué me confiere poder para leer al Otro. La imagen del árbol como unidad ramificada y articulada fue la inspiración para acercarme a un orden analógico de los *campos de sentidos* y las *líneas de sentido*, en lugar de optar por un ejercicio de sistematización tradicional.
- **Correlación de experiencias y relatos: Una nueva escritura.** A partir de esta inmersión y acercamiento al mundo Cofán, vinculé mi relato al de ellos, configurando una escritura en la que confluyen experiencias que dibujan un paisaje con voces de adentro y de afuera. Cuando hablo de una *nueva escritura*, me refiero a la creación que surge de la mixtura de nuestras voces. Aunque este

momento hizo de mí un escritor encerrado en su taller, es una propuesta que ha sido alimentada por los relatos de ambas orillas; la reflexión sobre la pregunta vuelve a la comunidad, al abuelo don Tulio, en un diálogo ético y estético continuo; y, principalmente, se propone circular en la Universidad, como aporte a las reflexiones sobre formación y saber que tienen lugar en las aulas, en los colectivos académicos y de investigación, en las redes de maestros y en las comunidades académicas.

Imagen cíclica y correlacionada de los momentos del trayecto



Reflexiones desde esta orilla: voces que nos acercan

Desde esta orilla la vista es lejana, sobre todo está ausente el sonido, no puedo escuchar las voces de la otra orilla. Entre ellos y nosotros... el río, el sonido de la corriente que nos seduce y, al mismo tiempo, nos intimida. Antes de vadear al encuentro con el Otro, es menester preguntarse por la propia orilla. Es la misma Tierra, mas son diferentes los modos de nombrarla y de habitarla; es el mismo cielo y el mismo Sol, mas otros los plantíos y los caminos. Habitamos el mismo tiempo, mas otras las relaciones y los ritmos. Sin embargo, como decía un líder Cofán "...el río no divide. el río antes tiene que unirnos, es como el vinculo de unión" (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.36). Nos une la misma Agua, que es al mismo tiempo la sangre de una misma raza, la humana.

Este entendimiento de ser humanos que construimos culturas al simbolizar las experiencias de vida en una misma Tierra, diversa en paisajes y geografías, trae consigo preguntas sobre el Otro como universo simbólico diferenciado y, necesariamente, sobre sí mismo, pues el Otro me recuerda la pregunta ontológica del *¿quién soy?*. Entonces, es menester partir del reconocimiento de aquellas concepciones y perspectivas sobre la formación y el saber que he agenciado a lo largo de mi trasegar por la academia y por la vida, por las letras y la experiencia, con las cuales he construido una mirada particular y unos modos de interacción en mis acciones pedagógicas.

Hablaré de algunos discursos que, si bien discuten las ideologías y los sistemas dominantes, pertenecen a esta orilla que habito. Considero que es a partir de estos discursos contra-hegemónicos que pueden posibilitarse diálogos entre ambas orillas, porque no se trata de negar una forma para imponer otra, sino de reflexionar sobre la pertinencia y la coherencia entre el pensar y el hacer. Es pues, saber desde dónde me enuncio en el puerto de partida y cómo estas concepciones sufrieron transformaciones en las experiencias que me procuró esta investigación.

Es posible pensar que este proceder vaya en contravía con la intención investigativa decolonial, partiendo de concepciones no indígenas en una investigación indigenista, pero eso sería, al mismo tiempo, anular toda posibilidad de diálogo y negar la existencia de otros discursos que acercan formas de saber diversas, creando puentes entre dos orillas que parecían incomunicadas por el río agitado y estrepitoso que las separa. Visto así, en la decolonialidad conversa lo diverso, y el mundo occidental como una de las formas que puede hablar desde sus múltiples lentes y configuraciones, con el cuidado de no imponer con solapada sutileza alguna de sus formas sobre otras. Al hablar de Occidente hablo de mí mismo como forma en construcción diferenciada en este espacio-tiempo-pensamiento, y con ello evidencio el peligro que me representa ser un investigador que se ha formado en el saber que se nombra a sí mismo como único, unívoco y verdadero.

Para tejer sentidos alrededor de las prácticas de formación no escolarizadas, considero pertinente trenzar los conceptos de formación y experiencia en el horizonte de la vida cotidiana. La formación entendida como una acción de enculturación que, si bien se propone afirmar la cultura, también incita a que esta se transforme a través de los influjos de los sujetos que adquieren la capacidad de darse forma a sí mismos. La experiencia será propicia para reconocer otras formas de conocer, un retorno al saber de la experiencia como ciencia que acontece en los rituales de la vida cotidiana, del sentimiento y las emociones como determinantes en la formación humana. Finalmente, a través de los saberes ancestrales, la reflexión sobre la formación en la vida cotidiana se redimensiona en el contexto indígena, no solo porque presenta otros modos de concebir el saber, también porque fundamenta las relaciones y prácticas educativas, sociales y culturales en la espiritualidad.

En principio, partiré de las construcciones conceptuales de algunos pedagogos y pensadores europeos que han sido críticos con su propia cultura, con los sistemas de pensamiento hegemónicos que, a lo largo de muchos siglos, han direccionado y universalizado la educación al servicio de la economía. Este tejido se enriquecerá con las voces de autores latinoamericanos cuya experiencia, en pueblos indígenas, ha suscitado reflexiones en el campo educativo, así como la voz de los cofanes en el libro *Los*

navegantes del río Putumayo, un travesía por los pueblos indígenas que moran en las orillas de este río, dejando impresa, en la letra, la huella de sus relatos.

La formación en la vida cotidiana

En la cotidianidad de un pueblo acontecen, al mismo tiempo, diferentes prácticas culturales, transitamos por ellas y nos permeamos de sus discursos, nos reconocemos en ellas o disentimos y nos alejamos. Mas, de alguna manera, se integran a nosotros, impactan nuestros sentidos y configuran relaciones. En el campo de la educación popular, algunos pedagogos como Paulo Freire (citado por Padilla, 2002), han concebido las prácticas de educación en tres esferas distintas: *formal, no formal e informal*. La primera del orden de la oficialidad y de la educación bancaria; las otras dos encaminadas a reconocer los saberes adquiridos a través de la experiencia y las vivencias cotidianas como saberes que complementan y enriquecen el proceso de educación mutuo, como fuentes para la conservación de las culturas ancestrales y, con ello, reconocer que estas culturas no pueden considerarse como analfabetas, en tanto que, en el ejercicio de la *resistencia cultural*, responden a los valores y necesidades de sus tradiciones y no a los modelos de desarrollo hegemónicos.

Al hablar de la formación en la vida cotidiana no pretendo partir de estos conceptos, que, si bien dibujan horizontes de sentido afines a esta pesquisa y propenden por el reconocimiento otras formas de saber y del carácter político de la educación, priorizan la alfabetización, mientras que mi intención es reflexionar en torno a la formación en prácticas culturales de la cotidianidad de la comunidad Bocana del Luzón, prácticas que son, al mismo tiempo, rituales que significan su espiritualidad.

En su obra *Del extraño al cómplice, la educación en la vida cotidiana*, Joan-Carles Mèlich (1994) retoma el concepto de la escuela alemana *Lebenswelt*, que es el mundo de la vida, para sustentar la idea de que *toda posible ciencia tiene su fundamento en el mundo de la vida*, afirmación coherente con las culturas indígenas de América, cuyo principio de vida y de toda relación es la Tierra. El territorio constituye la base de todas las culturas ancestrales, la Tierra es la madre, es la que nos enseña el conocimiento de

todos los tiempos para aprender a caminar en armonía con los seres visibles e invisibles que la habitamos. Esta idea de *coexistencia* es lo que caracteriza al mundo de la vida, un mundo compartido de las *subjetividades e intersubjetividades*.

El tiempo en el mundo de la vida

Cuando Mèlich (1994) plantea que “La recuperación del mundo de la vida como horizonte y sustrato sobre el que se edifica todo el entramado científico, significa un retorno a la *doxa*, a las *sombras de la caverna* que estaban claramente desprestigiadas desde Platón” (p.72)., nos invita a pensar que retornamos a la Tierra, a lo sensible, luego de vivir el tiempo en que las ideas en la razón guiaran las sendas del conocimiento. El ser humano no es independiente del tiempo ni del espacio, los construye en función de su pasado, de su ancestralidad, y, a su vez, para constituirse en ellos, necesita del proceso educativo. Entonces, el ser humano del mundo de la vida, como lo denomina Mélich, aún en su condición pre-científica y pre-racional, construye su entorno común y le otorga sentidos, transformándolo en un espacio vital. Se invierte la acción de pensamiento, la razón le otorga la originalidad a la Tierra, porque antes está la vida.

La vida cotidiana es el escenario de los rituales, en la casa, en el trabajo, en el juego, en la fiesta... los rituales son naturales e inherentes al ser humano, en ellos confluyen las relaciones significativas, y estos se constituyen como una herencia del pasado, son procesos de *enculturación* de la cotidianidad, que tienen su propio tiempo, el tiempo vital, diferente al tiempo de la razón, al cronológico, al tiempo del reloj que siempre está en fuga hacia delante, primera distancia entre la escuela y el mundo de la vida: el tiempo del control y el tiempo de la vida.

Esta condición de ritual de la cotidianidad, hace que su presente esté determinado por el pasado, así como la educación, pues esta sienta sus bases en la transferencia de saberes y prácticas para la supervivencia, lo que determina la influencia de los predecesores en las *relaciones pedagógicas en la vida cotidiana*, solo que estos presentan un mundo de difícil acceso, dado que solo podremos usar nuestros mecanismos para interpretarlos, los cuales se instauran en unas espacio-temporalidades vitales diferentes a las suyas. Limitarse a

repetir las tradiciones de los predecesores, sería imponer lógicas diferentes a las configuraciones vitales del ser. Surge la paradoja de las tradiciones y la cultura, frente a la alteridad de los sujetos y las acciones de la cotidianidad.

Esta paradoja se resolvería a través del rito como acción para vincular al presente los saberes ancestrales y resignificarlos. Entonces, la educación podría movilizar sus formas y contenidos si deja de ser mecánica repetición y entra en la condición ritual de ser repetición diferenciada a través de la experiencia y la nueva conciencia que esta procura, así el conocimiento se presentaría como verdad en la alteridad.

Esta condición vital del tiempo y del espacio acontece en la alteridad, las cosas no están fuera de mí, me constituyen y al mismo tiempo son lo otro. En la pregunta por el sí mismo aparece la pregunta por el Otro, no soy solo un cuerpo, soy *corporeidad*, es decir: “Ser corpóreo (Leib-*Sein*) significa abrirse a toda una serie de dimensiones antropológicas y sociales. Significa ser-sí-mismo, pero también ser-tú, ser-con y ser-en-el-mundo” (Mèlich, 1994, p.79). La interacción pedagógica solo es posible en el encuentro de corporeidades, es *intersubjetiva*, un yo y un tú de carne y hueso, no de posibles, por eso toda proyección futura de la acción pedagógica es abstracta, porque la experiencia futura no existe.

Hablar de *corporeidad* es hablar de rostros que se encuentran, se sienten, se miran a los ojos, se reconocen como *yoidades* similares y diferentes, haciéndose manifiesta la tensión en la conciencia de aquello que me es ajeno y se me presenta como otra subjetividad. Entonces, será la ética lo que medie y fundamente el encuentro para que sea acción pedagógica, no desde una perspectiva trascendental, sino como construcción particular, porque el sujeto ético es vital, el sujeto trascendental es una idea. Vista así, la formación parte del reconocimiento del yo, del ego propio, para reconocer al Otro: “El ego es siempre pasado, aunque al vincularse a la corporeidad se dinamiza con ella. Pero el alter-ego es anterior a mi ego propio. Antropológicamente hablando *no hay yo sin tú*” (Mèlich, 1994, p.82).

La formación entendida como acción pedagógica

Existe una sutil diferencia entre la acción pedagógica en la vida cotidiana desde el encuentro de *corporeidades* y la acción pedagógica en la vida cotidiana desde la *pluralidad*, aunque ambas sean pre-predicativas e intencionadas. Es posible observar que en la cotidianidad acontecen, en mayor parte, acciones entre *contemporáneos*, el Otro como *plural*, solo que aparece como un *extraño*, porque, aunque esté presente, no se desliga de su rol social y de su estatus. Es condición sustancial de la relación entre *corporeidades* la horizontalidad en la relación y la apertura de la subjetividad, propiciando una relación de complicidad: el Otro como *cómplice*.

Podremos saber intimidades propias de la subjetividad de personajes de la TV, del vecino, del Otro, pero no deja de ser un *extraño* para mí, porque no puedo acceder a la experiencia que se produce en el encuentro de rostros. La educación entre *extraños* es la mejor forma de alienar sujetos y sociedades, al decir de Mèlich (1994): “Las relaciones pedagógicas de adoctrinamiento y de domesticación, por ejemplo, siempre son relaciones plurales precisamente porque son acciones entre *extraños*” (p.105).

Me pregunto, entonces, cómo es posible que una acción social sea una acción pedagógica, en donde se produzca un encuentro plural de rostros, y en la cual puedan interactuar corporeidades al margen de los roles sociales. A través de *la intencionalidad latente*, nombrada por Mèlich, es posible responder a ello. En la acción social, concebida desde la alteridad, el Otro me construye y, como la relación pedagógica difiere de la acción educativa en cuanto no hay roles de *agentes educativos*, educador/educando, sino corporeidades en acción, la intencionalidad no tiene el grado de explicitación de una acción educativa planeada y predicativa, por lo tanto “el saber discurre sin darnos cuenta de él” (Mèlich, 1994, p.114). En las prácticas culturales de los pueblos indígenas, la intención pedagógica y los saberes que las invisten, son inherentes a los sujetos y a las prácticas mismas, no están institucionalizados.

La ética en la formación

Mèlich (1994), propone que la praxis, como acción formativa en el mundo de la vida “...puede concebirse como un modo de ser en el mundo, una adquisición de actitudes (normas cívicas o sociales) y/o de hábitos también propias para el desarrollo del individuo como ser social” (p.126). Se hace énfasis en la formación como una práctica en la que se adquieren, a través de la experiencia, actitudes y hábitos para pertenecer a una comunidad, para construir territorio compartido.

En el encuentro con el Otro como acción formativa, la ética no es trascendental porque no es un razonamiento o un enunciado cultural, sino una práctica que tiene lugar en la interacción. Ambas, ética y formación, son construcciones en acción que se descubren en el encuentro. Asistimos a la presencia de un rostro con una palabra propia, su mirada me descubre un infinito irreductible a mi realidad, esta expresión de la totalidad me separa y me integra, aparece el arquetipo divino que me obliga a cierta responsabilidad con su vida y con su muerte, que es mi propia condición.

El Otro se vuelve cómplice, y mi deseo me impulsa a trazar límites, el Otro es mi límite y me procura una ética. El encuentro con el Otro como acción formativa en la vida cotidiana, implica una práctica de la ética. He aquí una dimensión fundamental de la práctica: si a través de las prácticas culturales nos integramos a la comunidad, estas deben superar la supervivencia anteponiendo la ética, porque solo así serán prácticas para la vida, en tanto que asumo mi compromiso con la vida de los otros que son mi comunidad. En los rituales con las plantas espirituales, nos formamos, primero, en la ética. Es el primer saber que estas plantas nos enseñan, para aprender a reconocer al Otro y a lo otro, para ser corporeidad –un yo, que es un tú y es el mundo–, caminado el pensamiento ancestral que dice que somos uno con el todo.

Una formación para la vida tiene que responder a las lógicas de la vida, las cuales no pueden ser leídas u ordenadas desde la lógica de la razón, en tanto son de los afectos y de las pasiones. No obstante, las pasiones no niegan la razón, porque es a través de estas que conciliamos nuestros excesos para estar con el Otro, mientras que la razón, como

episteme, se ha distanciado de las pasiones, y ha antepuesto una ética conceptualizada, a la ética como encuentro y experiencia, como acción en construcción.

Lo anterior puede comprenderse cuando intentamos conceptualizar un sentimiento: “Sentimos a los demás, pero no los sabemos. No es posible pensar la amistad. Si sé porque amo dejo de amar necesariamente. Hablar lógicamente acerca del amor es asesinarlo” (Mèlich, 1994, p.121,122). Esta frase me conmovió profundamente, porque tendemos a comprender todos los aspectos de nuestra vida desde la razón, como si no pudiésemos pensar el sentimiento en un lenguaje del corazón. Quizá concibiendo una lógica de la sensación, pues los problemas de la vida cotidiana no pueden resolverse solo desde el conocimiento científico, a menos que reconozcamos otras formas del saber como ciencias que pueden dialogar con él, porque, en definitiva, ¿de qué se vale la ciencia sino del mundo de la vida? Si allí encuentra sus problemas, en él están las soluciones como posibles en devenir. La vida es vital, no es un estado o una categoría.

La formación y el saber de la experiencia

Mèlich hace una lectura de la acción pedagógica en la vida cotidiana a través del *análisis de las relaciones de alteridad* de Gadamer, clasificadas en tres grupos: “El otro entendido como *instrumento*, el otro entendido como *analogon*, el otro como *apertura*.” (Mèlich, 1994, p.98). Me interesa especialmente abordar esta última relación, el Otro como *apertura*, en donde opera la transformación al *dejarse hablar por el otro*, no desde el sentido de sometimiento, mejor entendida la *apertura* desde Gadamer como “... el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya hacer valer contra mí” (citado por Mélich, 1994).

En la apertura acontece la experiencia, *Eso que me pasa*, algo externo que me acontece, ir al encuentro de y encontrarme con eso que viene a mí, encuentro que no está bajo mi influjo o control, que se produce. Jorge Larrosa (2006) reflexiona en torno a la experiencia desde la constitución misma de la palabra: “...*ex* de lo exterior, tiene también ese *per*, que es un radical indoeuropeo para palabras que tienen que ver con travesía, con pasaje, con camino, con viaje” (p.46). Por lo tanto, dice Larrosa, bien puede llamarse

principio de alteridad, exterioridad, alienación, reflexividad, subjetividad o transformación, es un viaje hacia fuera que afecta adentro, que me mueve, que no puede ser igual para todos porque cada uno la padece desde sí mismo permeándose de la transformación, la lógica del tiempo se escapa a la razón en la particularidad del tiempo vital, de lo posible y lo imposible, de lo incierto.

La experiencia significa un saber particular. Dado su carácter de singularidad, se sitúa lejos de los parámetros curriculares al no condicionar su finalidad, porque está siempre en presente y es irrepetible, o se repite en la diferencia, como un rito. Desde una mirada indígena, el saber es experiencia en sí mismo y no se separa del pensar, es una acción integradora, lo cual se deja leer en las palabras de Fernando Romero (2006): “... para las comunidades quechuas andinas y amazónicas el saber se expresa con la palabra *yachay* que significa saber pero también vivir. Esto significa, en otras palabras, que la producción del saber no se considera como una actividad de objetivación del “conocer”, sino como un acto unificador del pensar” (p.66).

Se presentan dos modos de comprender la formación. El que ha adoptado la institución escolar moderna, en donde el saber es información que se acumula progresivamente desde la memorización, no atraviesa los sentidos porque el sujeto se sitúa por fuera del objeto del conocimiento, haciendo de la palabra una opinión y no expresión de lo sentido como construcción de verdad particular. El otro, concebido desde la ancestralidad, en donde el saber se adquiere en la experiencia, es decir, hay que vivir la experiencia, pues esta es intransferible, no se puede enseñar lo que se tiene que sentir en la particularidad, porque en la experiencia el conocimiento no está por fuera de las cosas, habría que vivenciar el mundo desde adentro para conocerlo.

La experiencia irrumpe como una nueva sensación dada por lo desconocido, lo otro que, al transitar mi cuerpo, me descubre un nuevo pensamiento, lo que se traduce en un nuevo conocimiento; el encuentro con el Otro como lo otro puede significar también una experiencia, una transformación que se da en la apertura, en el diálogo desde la escucha de aquello que no sé y que se escapa a mi interpretación, porque dejo de ser lector

externo a sentir lo otro del Otro, en palabras de Larrosa (2006): “Lo otro como otro es algo que no puedo reducir a mi medida. Pero es algo de lo que puedo tener una experiencia en tanto que me transforma hacia sí mismo” (p.53).

Reducir al Otro a mi interpretación sería negarme la experiencia de ampliar mis lenguajes, de expandir mis sentidos y mis palabras para el diálogo, estaría condicionando el devenir de mi transformación y con ello la posibilidad de entrar en comunión desde la otredad. La experiencia nos lleva a dejar de ser, a silenciarnos para habitar otras formas y hacer conocido lo desconocido. En sintonía con esta mirada, los caminos recorridos a lo largo de esta investigación me han posibilitado experiencias para acercarme al mundo del Otro y repensar el propio, no para ser como el Otro es, sino para ampliar los límites de mi pensamiento, mi sentimiento y mi palabra, para ampliar mi universo simbólico al reconocer los símbolos con los que el Otro recrea su experiencia y su propio mundo.

Al entender la formación desde la experiencia, lo singular se hace plural, la realidad del mundo deja de ser una y se diversifica en la experiencia particular. Vivimos en comunidad un mismo acontecimiento, mas cada sujeto tendrá una manera única de sentirlo, nombrarlo, vivirlo, incluso de representarlo, aunque compartamos similares signos y lenguajes para ello. Cuando el camino es a la inversa, de lo plural a lo singular, reducimos la experiencia humana a la uniformidad, a lo monocromático, al blanco y al negro para gris, a lo correcto y lo incorrecto, principios del conflicto y el rechazo de la diversidad.

Para Jorge Larrosa la experiencia está del lado de la pasión y no de la práctica o de la acción, porque estas se instauran en unas lógicas determinadas. Mas, en la vida cotidiana la acción formativa puede tener lugar en prácticas fundamentadas en la lógica de los afectos, de las pasiones, entonces en el encuentro entre corporeidades se produce la conciencia de la experiencia y, dado el carácter pedagógico del encuentro, se manifiesta la comunicación desde las emociones, no propiamente desde el logos, aunque esta no niega la racionalidad. Por ello, la razón se vitaliza con la experiencia, y no en más razón.

En síntesis, es posible que la experiencia tenga lugar en prácticas de la vida cotidiana que resultan formativas desde la singularidad del encuentro, traducida en el reconocimiento del Otro como rostro, como cómplice y en el respeto de su vida, de su otredad. El encuentro no es solo una práctica repetitiva, es un ritual cotidiano que me devuelve la certeza y la convicción de la responsabilidad para con la vida del Otro.

Esta perspectiva de la formación en la vida cotidiana redimensiona la postura ética y el proceder del investigador de las ciencias sociales y humanas, problematizando los roles investigador – investigado. Por otro lado, deja entrever la inquietud de si el Otro es solo un ser humano, o el Otro puede ser toda criatura que posea un espíritu y un lenguaje propio, aunque este sea imperceptible a nuestros sentidos. Es decir, si la pregunta por la formación solo atañe a relaciones entre humanos o es, también, una práctica en y con la Naturaleza, porque desde el pensamiento ancestral, el Otro puede ser una planta, un animal, una piedra, el Fuego, el Agua, el Aire o la Tierra. Es por ello que, este tejido cobra sentido si, y solo si, una epistemología ancestral lo fundamenta, porque los saberes no solo se determinan como información o pensamiento, son, en sí mismos, relaciones, sensaciones, acciones y rutas para llegar a ellos.

Los Mayores nos enseñan que son las plantas las maestras. Al decir de Selnich Vivas (2013): “Una pregunta en un dijoma es ¿Quién nos va a enseñar? La respuesta es tabaco, coca, yuca. Todo ello coincide con la humildad, esto es, inabarcabilidad del conocimiento. Pedir permiso a las fuerzas naturales, es una protesta a la cosificación”. (p.118). De ahí que, esta investigación, centre su interés en el Tabaco, la Ortiga y el Yagé, las plantas espirituales de la comunidad Bocana del Luzón, porque alrededor de ellas tienen lugar sus prácticas cotidianas más significativas y porque en resistencia a un pensamiento que cosifica a la Naturaleza, voy a su encuentro para ser su aprendiz.

Saber - Saberes

Si bien, cada manera de entender la formación tiene una concepción particular del conocimiento, la pregunta por los saberes ancestrales permitirá otras comprensiones alrededor de la formación como práctica en la vida cotidiana de los pueblos indígenas.

No es mi intención entender los saberes ancestrales como una categoría del conocimiento, sino desde la relación con la verdad original de un pueblo²², relación que se manifiesta en las prácticas de la vida cotidiana, porque lo sabido implica coherencia con la acción para lograr bienestar y permitir que estas relaciones perduren en las generaciones venideras. Partiré de la premisa de que no existe una sola forma de saber, un conocimiento universal como referente y principio de verdad para todos, en este sentido el saber se concebirá como plural, traducido en *saberes*. Es por esto que, considero necesario reflexionar sobre las concepciones de saber en dos modos de pensamiento, el analítico y el análogo.

El pensamiento analítico se configura como el método de racionalidad objetiva para comprender la Naturaleza, escindiendo la vivencia del conocimiento. A propósito Jorge Larrosa (2006) resalta la distinción platónica entre *doxa* y *episteme*, equivalente, en parte, a lo sensible y a lo inteligible, al mundo de la vida y al mundo de las ideas. Para Platón, las ideas, como verdad, son la razón pura, lo que configura la ciencia de los universales en Occidente, mientras que el mundo de la vida es mutable; la experiencia, en cambio, es singular, vinculada a nuestras pasiones, las que pueden cegar la percepción y el propio juicio.

El logos tiene claridad en la razón, y propenderá por la unificación de sentidos en la palabra del conocimiento verdadero, la ciencia. Este principio constituye la base de la ciencia occidental y, a su vez, el pretexto para imponerse como paradigma universal sobre otras formas de saber a través de procesos de colonización:

La pretensión de universalidad, objetividad y neutralidad del ‘conocimiento occidental’ es donde se afina su supuesta superioridad epistémica que inferioriza o invisibiliza las formas de concebir y producir conocimientos diferentes: “Los paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han configurado la filosofía y las ciencias occidentales en el ‘sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal’ [...] durante los últimos 500 años asumen un punto de vista universalista, neutral y objetivo” (Grosfoguel 2006: 21). La objetividad y neutralidad suponen un conocimiento sin sujeto, o mejor, un conocimiento donde el

²² Sobre la relación saber-verdad nos recuerda Mèlich (1994): “Heidegger sostiene que saber significa estar en posesión de la verdad, y la verdad es la «manifestación del ser»” (p.39).

sujeto toma distancia de sí para producir un conocimiento ‘no contaminado’ por sus particularidades y sus intereses. Este distanciamiento de sí, esta supresión de los efectos de la mundanal subjetividad, es condición de posibilidad para generar un conocimiento válido, un conocimiento con pretensión de validez universal. (Restrepo & Rojas, 2010, p.138)

La imposición de una episteme como sistema de pensamiento verdadero, trae consigo el implícito de que el Otro no piensa, o, en otras palabras, es un *salvaje* que no ha logrado construir conocimiento legítimo en la lógica de la ciencia. Resulta paradójico que la acción analítica sea separar, dividir, clasificar, categorizar y sistematizar como método para conocer, y pretenda unir y homogenizar lo naturalmente diverso en su lógica. Ciencia, en el origen latino del vocablo, es saber, conocimiento, mas no condiciona la palabra a un modo particular de saber, este corresponde a los sentidos y significaciones que cada cultura le otorgue, y así como hay *saberes*, hay culturas, no una cultura universal.

El concepto de cultura adquiere relevancia si se entiende como una trama compleja de representaciones, prácticas y saberes que configuran un sistema de pensamiento, unas relaciones particulares consigo mismo, con el Otro y con el mundo, dando lugar, desde la subjetividad, a la posibilidad de la contradicción en dicho sistema, porque las variaciones del ser, son al devenir mismo de la cultura. Geertz (1987) sugiere entender la cultura como:

Sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa. (p.9)

A través de la cultura no podremos determinar a los sujetos, porque esta aparece como *la realidad objetiva*. En cambio, a través de los sujetos se redimensiona la cultura, desde su apropiación como *realidad particular*.

En consecuencia, no sería lícito hablar solo de dos epistemes, porque cada cultura ha configurado históricamente un sistema de pensamiento dominante que trae, por añadidura, pensamientos contradictorios o contraculturas, lo que amplía considerablemente el panorama. No obstante, desde el Renacimiento hasta nuestros días, la razón se ha consagrado como epistemología universal, siendo legitimada en casi todo el mundo a través de los estados y las instituciones. Por otro lado, surge el concepto *pensamiento de la semejanza*²³ como epistemología mítica, en el cual las formas de saber no están circunscritas a la razón, son del orden cósmico y de la experiencia. Resulta riesgoso agrupar a las culturas ancestrales en una especie de categoría, podría pensarse como una trampa semántica para ejercer control conceptual. Sin embargo, se presenta como una posibilidad de considerar un campo de enunciación en el que se reconoce otra apropiación del saber y de la palabra como verdad.

Retomando a Mèlich (1994), el argumento más fuerte que ha adoptado Occidente para imponer el conocimiento científico sobre otras formas de conocimiento, como los saberes ancestrales, es el carácter de rigurosidad, neutralidad, seriedad y eficiencia de la ciencia, que se organiza en estructuras y disciplinas arbóreas estatificadas, frente a saberes que se han nombrado como supersticiosos, ideológicos y pseudocientíficos, pues estos no se rigen por los cánones científicos de comprobación para su reconocimiento. Lo curioso de esto, es que dichos saberes son milenarios y han sido la base de muchas civilizaciones y culturas ejemplares que han configurado modos sofisticados de organización y relación armoniosa con otras civilizaciones, con el mundo, con la vida.

Si la ciencia se hace una imagen arbórea ramificando sus estructuras de saber en disciplinas, los saberes ancestrales podrían entenderse en la misma forma desde un sentido análogo. El árbol representa la vida, el ser que se nutre del cielo y de la Tierra, que extiende sus ramas para recibir la luz y la claridad del Sol, al mismo tiempo que expande sus raíces para nutrirse de la Tierra, de la oscuridad que alberga el misterio, los ancestros que en ella reposan. Este proceso es recíproco, la luz llega a las raíces, y el

²³ Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. España: Siglo XXI.

Agua y los nutrientes llegan a las ramas y las hojas. Así, el árbol se hace fuerte, sus ramas son flexibles a los fuertes vientos y las tormentas, y las raíces lo anclan a la Tierra para darle firmeza. Es una metáfora del saber: las ideas, el pensamiento, llegan con la luz, y en la oscuridad las pasiones, la doxa; ambas convergen en el centro para lograr la integridad.

La imagen arbórea de la ciencia ha privilegiado la parte del árbol que se eleva al cielo, que es visible a nuestros ojos y avanza hacia la claridad de manera progresiva; habría que ampliar esa imagen con las raíces, por mucho tiempo desestimadas, para volver a la Tierra, a los sentidos, al sentimiento, a la memoria antigua de la ciencia. Con lo anterior, no pretendo desestimar el conocimiento científico como forma de saber, sino visibilizar otros saberes milenarios que integran la dualidad como acto creador de realidades armónicas, que humanizan al ser humano, acercándolo a la Naturaleza que es su propia Naturaleza, saberes que pueden dialogar con la ciencia para recordarle que el centro de todo espíritu es el corazón.

La imagen del *árbol de sentidos* presente en el siguiente capítulo (Ver página 73), puede ser propicia para hacerse a una imagen de esta reflexión, pues el ejercicio de interpretación, se elaboró de manera análoga con el árbol.

Saber y espiritualidad

La brecha entre el pensamiento analítico y el pensamiento análogo puede situarse en paralelo con la espiritualidad cristiana y la espiritualidad terrígena²⁴. El primero escinde la vivencia del conocimiento, principio cartesiano que separa la mente de la materia, mientras que en el segundo el conocimiento y las formas del conocimiento se parecen a la vida, son semejantes. Asimismo, la espiritualidad en Occidente se cimienta en el cielo y en la espera de un más allá, no se compromete con lo terreno, por el contrario, alienta la separación del cuerpo y el alma. En esta concepción espiritual la verdad está escrita, mientras que en la espiritualidad terrígena “la idea de verdad no es la del logos, sino la de

²⁴ Concepto propuesto por Fernando Urbina para nombrar la espiritualidad de los pueblos indígenas desde la relación con su territorio, se está ligado a la tierra porque este es el destino, no un más allá, la muerte es Tierra que se convierte en fruto, en alimento. (UN radio, programa Otras espiritualidades, entrevista, 22 de abril de 2011)

los caminos para recordar” (Fernando Urbina. UN radio, programa Otras espiritualidades, entrevista, 22 de abril de 2011).

Es posible comprender la separación de la ciencia occidental con la espiritualidad, dado que el cristianismo, religión predominante en Occidente, se cimenta en una idea abstracta de dios en *el más allá*, constituyéndose en una creencia, mientras que la función de la ciencia es producir conocimiento tangible, así sea, paradójicamente, una teoría probable, una idea. Al nombrar las nuevas verdades del mundo, la ciencia Occidental se posiciona como un nuevo dios, se sitúa en el observatorio inobservado, llamado por Santiago Castro (2005) como *la hybris del punto cero*, un panóptico que procura información veraz desde el afuera “...la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica” (p.83). El mundo orgánico pasa a ser una máquina con piezas ordenadas, el ser humano es espíritu en tanto razón, no su cuerpo, no su sensación.

Acontece así la ruptura, la separación:

Con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada. Se impuso poco a poco la idea de que la Naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las “conexiones ocultas” entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla. (Castro, 2005, p.82)

La expresión *conexiones ocultas* me remite nuevamente a la raíz de la que se distanció la ciencia moderna, la oscuridad, la Naturaleza, el caos que contiene todas las preguntas y las respuestas, que se nutren de la luz para iluminar el camino al orden a través del conocimiento como acción y pensamiento.

El conocimiento ancestral no puede desligarse de su espiritualidad, es una ciencia que se fundamenta en ello, porque lo espiritual se entiende en el mundo, en la vida misma, no por fuera de ella, lo que hace comprensible la necesidad de conservar la selva y el

territorio como manifestaciones y santuarios de su espiritualidad, en donde habitan los espíritus de los ancestros, de las plantas, de sus saberes:

De comienzo y de entrada nosotros somos de culturas muy espirituales, por el contacto con la naturaleza. De toda la zona de la cuenca amazónica la que más se ha protegido es la colombiana, porque ha sido fuerte el contacto de los Mayores con la selva, con los animales, con los ríos. (entrevista en Bogotá, líder indígena, marzo, 2004). (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.71)

Por eso el indígena cuida la selva con la certeza de que está protegiendo tanto el conocimiento, como a sí mismo. Esta es una *visión orgánica del mundo* que concibe la espiritualidad como un conocimiento interrelacionado con el todo, el mundo visible e invisible.

Los saberes ancestrales

Los pueblos indígenas de América fundamentan sus culturas en la Tierra, la Madre dadora de vida, de ella venimos y a ella volvemos en el ciclo mítico de la vida y la muerte. La Madre Naturaleza es la escuela, la portadora de la sabiduría en todas sus criaturas, en los hermanos mayores de la humanidad, el Agua y el Aire, y en las abuelas plantas y piedras; abuelas, porque son más antiguas que nosotros y guardan la memoria ancestral. Para acercarse a esta sabiduría, los cofanes fundaron sus pueblos en medio de la selva, en donde crecen las plantas de conocimiento y de poder, como el Yagé, porque: “Las plantas son las dueñas de la sabiduría de la selva... El secreto de la naturaleza es lo más sagrado: la madre Naturaleza es el secreto” (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, pp.50, 51)

Los abuelos del pueblo Cofán tuvieron la visión de hacer una expedición botánica por el río Putumayo, experiencia publicada con el título *Pueblo Cofán. Los navegantes del río Putumayo* (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004), reconociendo la importancia de refrescar la memoria ancestral, fortalecer la unidad como pueblos y proteger la cultura y la espiritualidad relacionadas con la Madre Tierra. Una expedición botánica para comprender que cada pueblo tiene unos usos y unas maneras para relacionarse con las plantas, y que es posible el diálogo de saberes y de experiencias. Una expedición para saludar a los pueblos hermanos y hacer un llamado a la memoria:

...se trata de un recorrido para extender la idea de que la cultura indígena está fundamentada en las plantas medicinales, en la conservación de la naturaleza, en la lengua, de aquí es de donde se desprende la sabiduría ancestral: las plantas son las dueñas de la cultura de la selva. (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.48)

Para relacionarse con los saberes ancestrales es preciso reconocer que las plantas son espíritus antiguos que tienen su propio lenguaje y tener la humildad de pedirle al espíritu de la planta que nos oriente, que nos enseñe, que le dé apertura a nuestros sentidos para aprender otros lenguajes y abrirnos a otras percepciones, para escuchar las visiones, oler los colores, ver los sonidos, sentir el sabor de las palabras y saber que ellas son acción y materia, para recordar la memoria original que también está en nosotros, al ser la herencia de nuestros ancestros, memoria que habita en la sangre, no solo en el cerebro, porque no todo puede comprenderse en la linealidad de la razón, en la historicidad. Para ello, es necesario salir del *punto cero*, el lugar de la *hybris* que nos lleva a cosificar lo no humano despojándolo de su espíritu, de una conciencia.

Los rituales alrededor de las plantas espirituales son el centro de los saberes ancestrales del pueblo Cofán, son prácticas comunitarias y particulares, diseños de tiempos primordiales para recordar la verdad que los nombra como pueblo, como hijos del tiempo, de las estrellas, del padre Sol y de la Madre Tierra. Los rituales son cíclicos, como el ritmo de la vida, no son solo repeticiones para recordar un acontecimiento pasado en la nostalgia de andar los caminos de los antepasados. En el ritual, el acontecimiento cosmogónico se encarna en el presente de sí mismo para recordar la memoria del bienestar, de la conciencia de unidad y la sabiduría para vivir en armonía y equilibrio. El ritual podría entenderse como una práctica formativa, en donde:

La producción de saber y su transmisión [...] apunta a determinar las cosas duraderas, a hacer crecer algo en el sujeto que se educa, a transmitir un saber referido exclusivamente al hecho puro de vivir, saber ritualizado que hace irrumpir de manera violenta lo sagrado. O como dice Nishida (1995:56) a establecer una experiencia pura que incluye pensar y pensamiento. (Romero, 2006, p.67)

En el ritual recordamos un viejo pensamiento, que la verdad es siempre la misma, aunque se nombre diferente en cada presente.

DEJARSE MOJAR POR OTRA AGUA, QUE ES LA MISMA AGUA



“Visiones ancestrales” Ilustración: Sandra Ospina

Siempre ríen

Un hombre que se decía estudioso del mundo indígena hablaba para un grupo de personas en una conferencia. Dentro del público que lo escuchaba estaba un anciano de sabiduría del pueblo Secoya de la selva amazónica, al norte de Ecuador.

El estudioso daba un discurso acalorado y colérico sobre el maravilloso mundo indígena, su cosmovisión y su medicina. También acalorada era su intervención al hablar de la segregación, el abuso y la desatención a que están expuestos por parte de la sociedad civil y el gobierno. Acabó su intervención, casi al borde del infarto, reclamando los derechos indígenas y pidiendo al mundo el reconocimiento de su sabiduría, que como era obvio, él conocía como la palma de su mano.

-Yo he vivido con ellos, sé las condiciones en las que viven, pues soy uno de los herederos de su sabiduría. Por eso tengo derecho de reclamar un mejor trato y un reconocimiento-, dijo al concluir.

Se bajó del estrado ante el aplauso de toda la concurrencia.

Al mirar al anciano y reconocerlo, pues realmente era un hombre que había caminado por muchas comunidades indígenas, se acercó y le preguntó.

-¿Cómo está abuelo?, ¿Escuchó mi intervención?

-Sí la escuché-, dijo el abuelo, y antes de que le dijera otra cosa, preguntó:

-Usted conoce mucho de nosotros ¿cierto?

-Sí, bastante-, dijo el estudioso.

-Usted entonces me puede decir ¿qué es lo que lo que los indios hacemos todos los días?

El estudioso se quedó pensando un buen rato y respondió con iluminación en la cara.

-siempre están riendo y bromeando.

-Entonces-, dijo el abuelo. - ¿Por qué usted no ríe?

El silencio fue evidente. El abuelo continuó hablándole, esta vez con más confianza.

-¿Por qué te lamentas tanto y lloras nuestras desgracias? ¿No te das cuenta de que nosotros lloramos a nuestros muertos y sanamos nuestras desgracias a tiempo, para poder volver a reír? No necesitamos que llores por nosotros. Hazte un favor y ríe con nosotros. (Andrade, 2010, pp.113,114)

Llegar a la comunidad Bocana del Luzón es encontrarse con la alegría y el buen humor. Como en el cuento del Taita Santiago Andrade²⁵, el indio siempre se está riendo, obsequiando nombres bastante singulares a todo lo que anime su imaginación, las bromas y risotadas son su cotidianidad. Aun en medio de las dificultades se les ve sonriendo, quizás no con el mismo entusiasmo, pero sí con la suficiente fuerza para sobreponerse a las circunstancias. Es el pueblo de los “cojanes”, como llaman a varios cofanes que nacieron con un caminar de ritmo acentuado por la extensión dispar de sus piernas, otros dirán bromeando que por el desnivel del suelo o de los tablones que tapizan los senderos.

²⁵ Curandero tradicional de Ecuador, líder de Danza del Sol y Búsqueda de Visión del Fuego Sagrado de Itzachilatlan.

Lo cierto es que “vivir contento” es la expresión más loable de gratitud por la vida, y así viven en la comunidad Bocana del Luzón, agradecidos por ser herederos de tradiciones milenarias y de la sabiduría del Yagé, lo cual les ha permitido seguir existiendo como cultura.

Este capítulo se revestirá de las voces y visiones que hicieron eco en mis reflexiones luego de la experiencia en la comunidad Bocana del Luzón, en procura de otras miradas que sugieran nuevos desafíos, tanto para el investigador, como para el campo en el que se inscribe esta investigación. Asimismo, estos relatos dotarán de nuevas perspectivas los ejes temáticos que giran en torno a la pregunta y a las intenciones investigativas, constituyéndose en uno de los aportes más significativos de esta investigación.

En consonancia con el cuento del Taita Santiago Andrade, este ejercicio académico no va a la comunidad indígena para luego contar al mundo sus problemáticas, tampoco para exigir el reconocimiento y la legitimación de su sabiduría. Lo que se busca es el diálogo con otras formas de saber que puedan permear los discursos académicos en clave de la interculturalidad, de estos conocimientos milenarios que, cada vez, están más cerca de los contextos urbanos, de las escuelas y las universidades, lo que comienza a redimensionar el mestizaje como condición vernácula del proyecto de nación en construcción que es Colombia.

Dejarse mojar por otra Agua, es posibilitar el recuerdo de la propia Agua, y aunque nuestros sentidos capturen sensaciones diferentes por el color, la temperatura, la profundidad o la accesibilidad, es solo una presentación diferenciada de lo mismo, porque el Agua es una en el planeta, sino ¿Cómo es posible que los ríos se fundan en el mar y sigan fluyendo en su dulzura? ¿Acaso la lluvia de aquí y de allá será la misma, o diferente el Agua que se evapora y vuelve a caer? ¿Cuál será la correspondencia entre el Agua que se congela, se vuelve brisa, río, mar, laguna, que se contiene y fluye en todas las criaturas? Dejarse mojar por otra Agua nos refresca la pregunta por lo que somos y lo que en algún momento dejamos de ser para ser lo que somos, y de cómo hacer para ser lo que queremos ser, planteando así la cuestión pedagógica, cultural y humana.

Vadear en otra cotidianidad

A medida que me acerco al Putumayo, me siento un extraño. En el camino de Mocoa a El Tigre, corregimiento del municipio de La Hormiga, comienza a avizorarse un paisaje de selva, ríos y tuberías de petróleo en todas sus orillas. Llego a El Tigre con un morral grande y compro un mercado bien completo para llevarle a la familia que me acogerá en su casa. Un abuelo me lleva, en su carreta, los bultos del mercado hasta el río. Camino a la casa de Fredy, el hijo de don Tulio, para preguntarle si sale una lancha de algún conocido. Allí comemos dulces traídos de Boyacá y hablamos un rato. Fredy me cuenta que permanece algún tiempo en El Tigre porque está estudiando en la Normal Superior de Mocoa para ser profesor bilingüe.

Pasado el medio día, bajo al río caminando y lamiendo paleta para sopesar el bochorno del calor. En la orilla me esperan mis bultos y algunas personas de la comunidad que ya conocía y estaban de regreso. Abordo la lancha y salimos rumbo a Bocana del Luzón, cuarenta y cinco minutos por el río Guamués. Desembarco en la orilla de la casa de don Tulio y allí encuentro ayuda para transportar los bultos a la casa de Aníbal y Zeneida. Llego a la casa y están sus hijos: Hamilton, Malena y Yancely, en las hamacas, riéndose en medio de sus juegos. Sale Zeneida de la cocina y todos nos saludamos con alegría; fue un bonito reencuentro.

Hasta aquí el relato es simple, no es el relato de la llegada a un mundo insólito. Así es la gente de Bocana del Luzón, gente sencilla, que se viste con ropas similares a las que vemos y usamos en esta orilla, que hablan español, que cocinan en fogón de leña y toman agua de panela con una pizca de café. La inhóspita selva no es el paisaje de esta historia, esta porción de selva es ya conocida y habitada. El asombro no radica en la observación inmediata, en la primera vista, sino en lo no tan visible que se hace manifiesto en la confianza y en la amistad, en los modos de ser y hacer, de relacionarse y vivir. Es como si observáramos un gran árbol, dependiendo de nuestra perspectiva alcanzaremos a avizorar su tronco, algunas ramas, quizás sus frutos y sus flores; mas, sus raíces

permanecerán ocultas a nuestros ojos, a menos que reconozcamos que hay otros modos de ver para conocerlas.

Estar en la comunidad Bocana del Luzón es habitar otro tiempo, el del silencio y el presente, ya no las horas, sino los días y las noches. El aire es liviano, el Agua es de todos y de nadie. Se diluye la idea de la propiedad, todas las puertas están abiertas y las mesas servidas para quien llegue a la vera.

En la dinámica de su cotidianidad acontecen diversas prácticas culturales al margen de la escuela; una primera intención del proyecto fue reconocerlas y vincularme a ellas, para posteriormente posibilitar una reflexión frente a su carácter formativo. Y, aunque considero conveniente nombrar algunas de estas prácticas, más adelante centraré mi atención en los rituales alrededor de las plantas espirituales de la comunidad.

Trasegando por las prácticas culturales de Bocana del Luzón

En repetidas ocasiones acompañé a Zeneida y a sus hijos al río Guamués para lavar la ropa. Salíamos con dos o tres bongos de plástico grandes llenos de ropa sucia y una barra de jabón, hacia una de las riberas atravesadas por un gran árbol caído que nos servía de estregadero y trampolín. Todos ayudábamos un poco, pero Zeneida prefería encargarse con Malena de estregar y enjuagar la ropa. Entonces, los demás aprovechábamos para darnos un chapuzón y medir nuestras habilidades en el Agua, especialmente nadando contra la corriente del inmenso y cristalino río. Me llevé una gran sorpresa al verme rezagado ante la destreza de los niños, especialmente de Yancely, quien a sus ocho años avanzaba tan ágil como un pez.

De vez en cuando, Hamilton, el hermano mayor, llevaba una vara de pescar, se paraba en la orilla río abajo y allí esperaba en absoluto silencio a que algún pez picara el anzuelo, y efectivamente, no fallaba. Hamilton es especialmente hábil en la pesca y la cacería, estas prácticas le han exigido desarrollar sus sentidos y su percepción, agudizando la escucha, la visión, el tacto y el olfato, además de aprender el conocimiento de su territorio, del río y del tiempo propicio para realizarlas. La cacería y la pesca se hacen más exigentes

cuando se trata de internarse en la selva durante la noche, pues se está más expuesto a animales que no dudan en asestar su ofensiva, como el caso de la “matiguaja”, una serpiente agresiva que persigue sin tregua a quien se cruce en su camino, o, en el caso de la pesca, el riesgo de tocar un pez como el “temblón”, cuyas descargas eléctricas pueden ser mortales.

El juego de voleibol es todo un ritual para los hombres de la comunidad, todos los días en la tarde, antes del ocaso, se reúnen en la cancha de la escuela para jugar. Aquí no importa tanto la técnica como la destreza y en asestar un golpe certero, y lo más importante, jugar, para seguir queriendo al compañero de equipo a pesar de que sobre él recaiga la derrota por su mala racha, y reírse del partido o renegar de él en la ceremonia de Yagé, al otro día y hasta el otro partido.

Otro juego cotidiano es el parqués, que reúne no solo a los apostadores de mil o dos mil pesos, también a los espectadores curiosos que no se pierden ningún movimiento, que suspiran y exclaman acrecentando la tensión del juego. La importancia del juego en la comunidad se hace evidente en las palabras de Aníbal: “Todos los días, todos los días jugamos, el indio todo el tiempo vive contento, no vive aburrido.” (Conversaciones con Aníbal en Bocana del Luzón, febrero de 2014). La edad deja de ser un impedimento para jugar, porque es justamente el modo en que se vitaliza el alma.

Otra de las prácticas de la comunidad –que vista a nuestros ojos es tan normal que no podría pensarse como significativa– es reunirse en torno a un televisor para ver alguna película, generalmente las más taquilleras del género de acción, sin importar su clasificación por edades. Esto es casi un acontecimiento, porque pocos tienen plantas solares para darle energía al televisor, o en un caso más ruidoso, habría que encender la planta de energía durante poco más de una hora, aunque esta se reserva, generalmente, para la noche. La fascinación del hecho radica en la ilusión de las imágenes y los efectos cinematográficos más que en los contenidos, pues estos son tomados como expresiones del mundo de afuera, por lo que no se genera identificación con los valores culturales propios.

Pude participar de una práctica cotidiana de la comunidad –que en otro tiempo era común en diversos pueblos y comunidades campesinas de Antioquia–, salir a pasear; es decir, visitar algunas casas de amigos, familiares, vecinos o de algún abuelo, en un mismo día. Estas visitas pueden tener motivos específicos o la sola intención de *pasear*, lo que redundaba en grandes vasos de chucula²⁶, chicha, desayuno o almuerzo, entre otras expresiones gastronómicas, eso depende de la hora de llegada y el tiempo de permanencia. En estos paseos uno se sienta con los anfitriones a conversar, por supuesto a contar cuentos y reírse, en ocasiones termina uno vinculado con algún trabajo que está en medio de la tertulia, como desgranar maíz. En las casas de los hombres del Yagé o de algún abuelo, participé de conversaciones en torno a las medicinas, a los remedios que han aprendido a preparar, a los cantos y a las historias propias o de los abuelos.

Una de las casas más concurridas para *pasear* es la casa de la abuela Cristina, al otro lado del río, rodeada por grandes pomarrosas. La abuela Cristina es muy respetada en la comunidad, tanto por ser la abuela Mayor, como por su sabiduría, su consejo y por la curación con la Ortiga, por lo que muchos llevan a sus hijos para que sean curados de los resabios y los caprichos. Otros vamos donde la abuela a que nos ortigue para estar bien sanitos y, de paso, curar nuestras propias necesidades. La abuela tiene tal importancia en la comunidad que, tras la muerte del abuelo Alonso Salazar, su esposo y Mayor de la comunidad precedido por don Tulio, se realizó en su casa una ceremonia de Yagé, para llevarle la medicina sagrada y honrar la vida del abuelo, la de ella, su familia y sus espacios. Lo anterior cobra sentido, si se tiene en cuenta que en la comunidad solo se hacen ceremonias en la *Casa del Yagé*.

Hasta aquí había podido reconocer y vincularme a estas prácticas culturales de la comunidad. En medio de todas estaba la palabra, un buen cuento que nos hacía reír y que remitía a los abuelos y a las tradiciones antiguas. Comencé a inquietarme por aquellas prácticas culturales que tenían su acento en el recuerdo de los saberes ancestrales, inquietud que derivó en las plantas espirituales de la comunidad, pues alrededor de estas

²⁶ Bebida tradicional a base de plátano.

acontecen rituales personales y comunitarios para saber y saber vivir, constituyendo las prácticas de formación no escolares más significativas y los pilares culturales y espirituales de la comunidad. Al decidir centrar el interés de esta investigación en prácticas rituales fundamentadas en su espiritualidad, no estoy desconociendo el carácter formativo de las prácticas cotidianas antes mencionadas, es una decisión en correspondencia con la intención formativa manifiesta de dichas prácticas rituales. Además, resultaría ambicioso caracterizar todas las prácticas cotidianas de una comunidad y reflexionar sobre ellas.

Esta delimitación de la pregunta encuentra mayor coherencia con mis búsquedas particulares, entre las que se encuentran las relaciones entre conocimiento y espiritualidad, los saberes que circulan en el ritual y el carácter formativo de estos rituales. De esta manera comenzaron mis *paseos* por las casas de los hombres del Yagé y nuevamente a la casa de la abuela Cristina. Don Tulio ya me había contado que la Ortiga, el Tabaco y el Yagé son las plantas espirituales de los cofanes, porque “están como muy cerca de la casa y (*son*) muy espirituales para todo” (Conversaciones con don Tulio, septiembre de 2013), por ello procuré vivencias y conversaciones que me acercaran a estas plantas, a los rituales, al saber y al poder que portan.

El tejido de las reflexiones y sensaciones de mis experiencias y los relatos, se expresan en la forma de un árbol, imagen que orientará los andurriales de la escritura.

El árbol como tejido simbólico de sentidos

La imagen del árbol sugirió una manera particular para correlacionar los conceptos articuladores contenidos en la pregunta y en las intenciones de esta investigación, con las líneas de sentido que emergieron durante los encuentros, las experiencias cotidianas, los rituales y las reflexiones, confiriendo un ordenamiento análogo para favorecer su interpretación. Este proceder desde la metodología orientó la escritura del presente capítulo, en el cual procuraré un decir más cercano a la comunidad, a sus saberes y miradas.

La imagen del árbol es expansiva, nos recuerda que todo está articulado. Sus ramificaciones están relacionadas entre sí, con el tronco y las raíces, estas no pueden ser sin el sustento de la Tierra, morirían sin la sabia que les nutre desde lo profundo de ella; del mismo modo toda la cimiento del árbol depende de sus extensiones ramificadas, pues estas absorben el alimento solar a través de sus hojas. Visto así, todas las partes del árbol, y los procesos que cada una desarrolla, son indispensables para su existencia y crecimiento. En lugar de presentar jerarquías, el árbol es en sí mismo funciones y relaciones vitales.

Este cuerpo interrelacionado resulta propicio para trazar las reflexiones en torno a las líneas de sentido del proyecto, porque, al situarse en un escenario de lo simbólico, los conceptos se invisten de diversos sentidos y significaciones, no son del orden categorial, pues este modo de ordenamiento tiene su límite en la contradicción, mientras que en la significación la paradoja es el comienzo de la creación.

A propósito de la configuración del árbol de sentidos

Para llegar a la construcción final del árbol de sentidos, realicé dos aproximaciones iniciales que se fueron depurando, ampliando y ajustando en el transcurrir de los momentos sugeridos en la metodología, a saber: las experiencias, las transcripciones de las conversaciones y la escritura de este texto.

La primera aproximación²⁷ partió de la selección de algunas expresiones de los relatos de don Tulio, de los hombres del Yagé y de mis notas de viaje para reflexionar entorno a la pregunta, para lo cual elaboré una tabla de citas textuales. El segundo paso consistió en precisar los sentidos a que refería cada una de estas citas, sugiriendo una segunda tabla que confería un orden particular en *campos de sentido*, lo que permitió disponer, de manera coherente y respetuosa, mis interpretaciones de las re-lecturas de los relatos y mis experiencias.

²⁷ Ver Primera construcción del árbol de sentidos.

La nominación de *campos de sentido* obedece a la posibilidad de ubicar la noción de sentido en un escenario plurívoco, que le permita movilidad al sentido desde la significación, porque está latente el riesgo de encerrar en categorías sentidos que viajan entre sí, que están correlacionados, son transversales o presentan complejidad densa. Estos *campos de sentido* se ramifican en *líneas de sentido*, en las cuales emergieron los aspectos específicos que orientaron la *nueva escritura* propuesta en la metodología.

Esta primera construcción del *árbol de sentidos* presentaba una imagen –aunque significativa– imprecisa y desordenada. Por lo tanto, realicé una segunda aproximación²⁸, en la cual depuré algunos *campos de sentidos* y procuré mayor significación en la distribución de estos, siendo coherente con el principio analógico que orienta esta propuesta metodológica.

En un tercer momento, la imagen develó vacíos en la interpretación, pues la *nueva escritura* no estaba generando otras miradas, otras perspectivas sobre la pregunta diferentes a las ya expuestas en diversos textos sobre decolonialidad de saber, etnoeducación e interculturalidad. En el transcurso de la escritura del presente capítulo, fue necesario volver a los *campos de sentido* y a las *líneas de sentido* en clave de la pregunta de investigación, lo que permitió reconocer una construcción textual anclada en la literalidad de los relatos de la *otra orilla*, y ausencia en la correlación entre estos y mi propio relato, haciendo de la escritura una afirmación y no una reflexión generadora de puentes de sentidos y diálogo de saberes entre las dos orillas.

Por lo anterior, hice énfasis, primero, en el ejercicio de interpretación, expandiendo los *campos de sentido* a las dimensiones ética, pedagógica, estética y política de los saberes ancestrales y los rituales con las plantas espirituales. Esto me permitió llegar con más claridades a la tercera aproximación del árbol de sentidos, en la cual situé, de manera sintética y simbólica, los resultados de esta investigación.

²⁸ Ver Segunda construcción del árbol de sentidos.



El árbol de sentidos



Esta imagen se cimienta en la espiritualidad, del mismo modo en que ésta fundamenta a la cultura Cofán. La espiritualidad se configura en la certeza de Dios, el cual se expresa en todas las formas de la vida, especialmente en el Yagé, que abre una conexión profunda y directa con la conciencia de Dios. La selva se constituye como el santuario de esta espiritualidad, en ella habitan los espíritus que orientan, cuidan y enseñan; en ella viven los ancestros, los abuelos de otrora y del presente. Por ello, la espiritualidad configura las raíces del árbol y atraviesa todo su interior como la sabia de vida; los cofanes saben muy bien de sus raíces, aunque no sea posible acceder a ellas en la simple observación, para lo cual son precisos los rituales con las plantas espirituales.

La mediación entre el mundo espiritual y nuestro mundo material está dada por los Mayores y las plantas espirituales. Los Mayores son abuelos que han heredado los saberes de sus ancestros y han construido los propios en la experiencia con las plantas espirituales, al ser estas los espíritus que portan la medicina y la sabiduría. Es a través de estas plantas que podemos adentrarnos a nuestra memoria y al conocimiento en esferas que trascienden los sentidos inmediatos.

La corteza y la madera del árbol, la piel y la carne que articulan este proyecto, son los saberes ancestrales y los rituales de sanación, los cuales asumen las formas del conocimiento inconmensurable que guardan las plantas espirituales de la comunidad. Es la parte visible de la espiritualidad que subyace en su interior como fuerza vital que les sostiene, al igual que los Mayores y las plantas espirituales, pues a través de ellos se expresan y se transmiten.

Las plantas espirituales se ramifican en el Yagé, el Tabaco y la Ortiga, porque cada una porta una medicina, unos modos de relación y apropiación particulares. Si bien en la imagen ninguna extensión es más importante que las otras, el Yagé se configura como el centro de los rituales, porque es una práctica comunitaria, mientras que el Tabaco y la Ortiga configuran rituales compartidos desde lo personal y lo familiar, y se integran a la ceremonia de Yagé. Además, porque el Yagé es la planta que comunica directamente con

la memoria ancestral, lo cual le ha permitido al pueblo Cofán, recuperar prácticas y saberes culturales para fortalecer su identidad cultural.

Alrededor del árbol se sitúan cuatro dimensiones conceptuales como ejes temáticos que orientan la reflexión, a saber: la ética, la pedagógica, la estética y la política. A través de estas dimensiones, será posible reconocer algunos aportes para el campo de la pedagogía en Colombia y para el contexto académico e intelectual Universitario, pues en estos me desenvuelvo como maestro, como investigador y como ser humano que interactúa en comunidad-es.

Pescadores de conocimiento: la universidad Cofán

“Allá en nuestra universidad no hay computadores, es una totuma de yagé y disfrútelo.”
(Tulio Muñoz)

La escuela del Yagé

El Yagé es el centro de formación Cofán, así lo expresa don Tulio cuando dice:

Nosotros lo vemos es como, como el centro de preparación, es como la universidad de nosotros. esa es la universidad porque nosotros y los abuelos nunca, algunos abuelos nunca pisaron una escuela, no conocieron un profesor pero grandes sabios, con todo su conocimiento. (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014)

A diferencia de nuestra concepción occidental de escuela, en donde currículos, planes de estudio, maestros y directivas son los que direccionan la formación de los estudiantes a través de los profesores, los cofanes conciben que una planta, el Yagé, es su propia escuela.

En esta escuela indígena hay un horario de llegada, quien no esté a la hora indicada, sabe que mejor lo deja para otro día, porque ese es un principio de respeto con la comunidad. Cada quien lleva su hamaca o su estera, su abrigo y su linterna, pues en la Casa del Yagé, rodeada por la selva, no se usa otra iluminación que una vela en el altar de la medicina, el fuego que se alimenta durante toda la ceremonia y la claridad de la luna. Llegado el momento, los hombres hacemos una fila para recibir la medicina del Yagé, luego le corresponde el turno a las mujeres. En silencio permanecemos por algún tiempo en conexión íntima. Luego vendrán los cantos del abuelo, las melodías de la armónica, los cantos tradicionales acompañados de guitarra, los sahumeros con pegote²⁹ y, antes del amanecer, el Mayor realiza a los asistentes una limpieza con la waira, la Ortiga y el sople con aguardiente o con fluidos.

Esto implica desestructurar la concepción del sistema educativo formal de Occidente, que determina unos contenidos previos, homogéneos y lineales, roles educativos, entre otros.

²⁹ El pegote es la cera de las abejas que se alimentan de la savia de los árboles. Se utiliza para limpiar energéticamente el espacio y a las personas durante la ceremonia de Yagé.

Si bien existe un diseño particular para disponer la ceremonia, preparar la medicina y darla a los participantes, este dista mucho de pensarse como una predisposición de saberes y contenidos, porque en el Yagé estos son indeterminados, no es posible saber lo que la planta nos va a enseñar, ahí radica la particularidad del ritual, el Yagé contiene la sabiduría y entrega a cada cual lo que es preciso para su instante vital, independiente de si se es niño o adulto, letrado o analfabeta.

En este centro de formación ritual, cada sujeto es responsable de sí mismo, desde el momento en que decide participar de la ceremonia, durante y después de esta, porque es un proceso particular. Ello no implica un descuido por parte del Mayor o los hombres del Yagé que tienen funciones específicas en el ritual, sino un acompañamiento, un cuidado que no interfiere en la experiencia y en el encuentro con el espíritu de la planta.

En este sentido, las jerarquías o roles sociales se diluyen, una de las cuestiones referidas por Mèlich (1994) como condición para que tenga lugar la acción pedagógica. Solo que, en este caso, la relación pedagógica no se da propiamente entre dos sujetos, sino entre el sujeto y el espíritu del Yagé, ya lo decía don Tulio “no tenemos profesor, el profesor de nosotros es la planta” (Conversaciones con don Tulio en Santa Fe de Antioquia, septiembre de 2013). De esta forma el saber no será transmitido por otro sujeto, que bien podría ser el Mayor, sino por una fuerza divina que se escapa a toda comprensión, aprehensión y lógica desde la razón.

El saber en la concepción de escuela occidental está sustentado en la palabra, especialmente en la palabra escrita, el logos que en sus encadenamientos lógicos permitirá la formación de un pensamiento analítico y deductivo para comprender el conocimiento de las cosas; el profesor tendrá a su encargo la formación de los estudiantes en correspondencia con el saber que se explica y se entiende con palabras en procesos cognitivos. En el ritual se trastocan estos modelos y estas relaciones, en tanto que, quien procura el saber, no es otro sujeto histórico y de palabra en un espacio que marca un yo y un tu socialmente situados, sino un encuentro con lo otro, con lo indecible, con un ser que

es y no es, que se presenta dentro de sí. Entonces, cada quien es su propio escenario de la experiencia y de la formación.

Esa primera ausencia de espacio-sujeto indeterminables, está precedida por la ruptura con el lenguaje y el diálogo convencionales. El cuerpo se unifica, todo él habla, hablan las emociones, los sentidos, los sí mismos y las fuerzas divinas. El pensamiento, que intenta darle un orden lógico a la experiencia –debido a que así aprendimos–, no alcanza a contenerla, por lo que el cuerpo se ve abocado a otras sensibilidades, al florecimiento del caos de sí mismo como apertura a otros órdenes del saber que se tienen que sentir y vivenciar. Esta nueva sensación es nombrada como *chuma* o *borrachera*, se mueve la personalidad que afirmamos ser y nos descomponemos para habitar una conciencia expandida. Entonces, la palabra lógica no es el instrumento de conocimiento, ella se silencia, y con el silencio, surge la escucha sensible.

Es por ello que, el Mayor, en su condición humana, no se ubica en el lugar del que enseña en el ritual, porque es la experiencia con la planta del Yagé la que procura el saber. Los Mayores son quienes favorecen las condiciones para el ritual y la experiencia, son el puente entre el espíritu de la planta y la persona que la toma, gracias al saber adquirido por el Yagé y por los ancestros en su formación como Curaca. Los Mayores acompañan el proceso, ayudan a despertar el aprendizaje en los otros a través del canto, la música, el soplo y su visión, elevando la vibración de la medicina para que esta nos lleve a nuestras profundidades.

No obstante lo anterior, los Mayores son quienes tienen la sabiduría para orientar a la comunidad, dada su conexión íntima con las plantas espirituales, la selva, la curación y los ancestros, son líderes que enseñan con su palabra, consejo y forma de vivir, de ahí que, Alfredo reconozca que todo lo que sabe lo ha aprendido “...de los Mayores y el Yagé” (Conversaciones con Alfredo en Bocana del Luzón, febrero de 2014). El Mayor es sabedor porque ha vivenciado el saber, lo ha estudiado y aprendido en el Yagé, lo ha integrado a su acción cotidiana, y es justamente lo que su ética le permite enseñar en diversos escenarios de la vida cotidiana. Con ello no se plantea una contradicción, en

tanto en el ritual, gracias al Mayor, todos beben directamente de la fuente original del conocimiento.

El hecho de que cada persona tenga que vivir su propia experiencia para conocer, y no sea a través de las palabras y las determinaciones de Otro, presenta una idea de formación que acontece en sí mismo, un proceso de autoformación que expresa lo conocido desde adentro en relación con el mundo, y no a la inversa, pues el conocimiento no viene de afuera, aunque pareciera que la planta fuera algo externo, pues esta no enseña desde la sensibilidad de otros, sino desde la propia, no recuerda la memoria ajena, sino la de la propia ancestralidad.

Cuando dice don Tulio “Esa planta es la que nos enseña de verdad a conocernos, para poder mejorar ciertas debilidades que uno tiene durante su crecimiento hasta donde uno está.” (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014), sugiere que, en la relación con el Yagé, yo soy el escenario de aprendizaje y el saber que se busca, porque lo que enseña la planta es un conocimiento de sí mismos. No es posible construir una ética con la vida, con la comunidad que se habita y con el saber, si primero no tengo una conciencia amplia de cómo es mi pensamiento, mi palabra y mi acción, de aquello que me habita, niego y reproduzco desde la inconciencia. De esta manera, la formación en el Yagé no se concibe como una práctica lineal que se construye hacia adelante, esta adquiere formas espirales que nos devuelven a otros tiempos para corregir las debilidades de la historia personal, generacional, incluso para volver al tiempo de los ancestros y aprender de ellos para despejar el presente.

La doble condición del ritual del Yagé, de ser una práctica comunitaria que favorece procesos de formación desde la particularidad, configura un escenario abierto de convergencia generacional y cultural: niños, jóvenes, adultos, abuelos, mujeres y hombres de diferentes etnias y culturas nos encontramos en la Casa del Yagé, desde la autodeterminación y a sabiendas de que no sabemos qué va a acontecer, porque la experiencia siempre es desconocida, tanto para los más expertos como para los noveles. Lo que sí sabemos es que vamos con una intención, la de aprender, que es sinónimo de

sanación cuando se trata de curarnos del olvido para, con el recuerdo, volver a la memoria del bienestar.

Por lo anterior, el ritual del Yagé no está estructurado por niveles de formación, agrupación por edades o apropiación de contenidos, es una práctica intergeneracional e intercultural, es la misma para todos si se mira desde los esquemas de jerarquización del poder y del saber, porque no existen tales fronteras. La jerarquía se construye, de manera particular, desde el respeto y el reconocimiento del Yagé como maestro, y de los Mayores como líderes y, en muchas maneras, como maestros. Es, también, una práctica diferenciada desde la experiencia, la cual no puede medirse por valores numéricos, no puede compararse en términos de logros y metas. En esta experiencia todos vamos a aprender a ser mejores, no en competencia con ningún otro, sino a ser mejores que ayer, por eso vamos a recordar qué hemos hecho para así posibilitar transformaciones.

Aníbal decía algo que es menester citar para preguntarme por la responsabilidad que se adquiere cuando se elige un camino de conocimiento “...si uno le pone cuidado, el Yagé, el Yagé le muestra, le muestra las cosas buenas, cómo tienes que vivir, de ahí pa’ allá, es poner de parte uno, uno tiene que poner de parte para poder ser mejor, ser amplio y ser noble con todo el mundo” (Conversaciones con Aníbal en Bocana del Luzón, febrero de 2014). Si es preciso poner de parte de uno para aprender a vivir, no puedo pensar que esto solo se logre con la acumulación de conocimientos, hay que tener la voluntad de llevarlos a la propia cotidianidad y hacerlos coherentes con el decir y el hacer, lo que implica dejar de ser para habitar una nueva manera de llevarse por la vida. Me atrevo a decir que el Yagé no resuelve la vida, no es una fórmula inmediata. Su espíritu tiene el poder de llevarnos por sendas impensadas e ilimitadas, nos puede enseñar y hacer sentir conocimientos olvidados que reposan en la memoria misma de la creación; mas, eso no me hace más sabio, no me hace mejor, habría que volverlo acción cotidiana.

Es por ello que, entender el ritual del Yagé como práctica de formación, no restringe el aprendizaje al tiempo de la experiencia en la ceremonia. Al ser una búsqueda y una

elección particular, nos devuelve la responsabilidad de vincular el saber a la cotidianidad, asumiendo una actitud de vida menos autómatas y más consciente de sí mismo.

En consecuencia, con el devenir particular del conocimiento que nos procura la planta, sería vano cualquier intento por definir ese saber. No obstante, a través de la experiencia de los hombres del Yagé, podré acercarme a algunas consideraciones sobre los sentidos de los aprendizajes y de cómo estos operan en nuestra formación.

¿Qué enseña el Yagé?

Lejos de pensar en un listado de contenidos, conceptos o teorías, el Yagé nos enseña a recordar, para aprender de todo lo que se ha movido en el universo desde tiempos inmemoriales y, con ello, re-crear este presente. Aprender de la memoria – bien diferente de aprender de memoria– es la recuperación el pensamiento ancestral, es recordar que una divinidad suprema, a la que por convención de la lengua llamamos Dios –que también ha sido nombrado y significado en la lengua Cofán y en todas las lenguas del mundo– es el dador de vida y el creador de todo cuanto existe. Al recordar esta relación mítica, es posible comprender un sentido vital del Yagé, y es que si nuestro origen es divino, a través de la planta podemos volver a Dios para que nos enseñe a caminar en armonía con los principios creadores, lo que se traduce en recordar el sentido de la existencia.

Por eso, los Mayores han transmitido el origen del Yagé, para recordar que fue entregado por Dios para orientar el camino del pueblo Cofán:

Contaba el abuelo, que contaban los abuelos, que hace muchísimos años ese ser [*Dios*] estuvo con ellos, ellos no conocían el Yagé, ellos no conocían el Yagé todavía, entonces que el estuvo, vivió un tiempo con ellos y les dijo que iba a llegar mucha gente, otras... otra clase de gente y que iban a causar mucho daño en los pueblos y que él les iba a dejar una planta para que tomaran, que entonces él sacó un cabello y lo sembró y de ese cabello salió la planta del Yagé y que él tomó y entonces les dijo, cuando él se iba a ir, les dijo que el que tomara esto sufriera, llorara, que conocería la cara de Dios y que eso sería como la sanación y todo un aprendizaje para poder esperar lo que iba a venir. (Conversaciones con don Tulio en Santa Fe de Antioquia, noviembre de 2012)

El Yagé nos enseña de nuestras emociones y sentimientos, de nuestra historia personal y ancestral, para fortalecernos y asumir con nobleza todas las dificultades de la vida. La experiencia en el Yagé nos puede llevar al sufrimiento porque se está aprendiendo sobre la experiencia humana, sobre las cosas que nos pasan, para sanarlas y poder conocer a Dios.

No se trata de una creencia, la certeza de Dios hace parte del conocimiento Cofán³⁰ y en el Yagé se puede tener su imagen y su presencia, una verdad referida por don Tulio y que yo mismo he vivenciado en las ceremonias de Yagé:

Yo dentro del Yagé he tenido unas experiencias muy bonitas con Dios. Lo he escuchado, su voz me ha hablado mucho y de alguna manera lo he sentido y siempre donde quiera que voy, tengo esa certeza de que el está conmigo [...] vivo muy contento por eso.
(Conversaciones con don Tulio en Santa Fe de Antioquia, septiembre de 2013)

Esta certeza llega con las visiones, los sonidos, las palabras y los sentimientos que la planta nos permite experimentar, así se manifiesta una infinita sabiduría que, a diferencia del saber científico, no ha sido intervenida o ha tenido mediación del ser humano.

Para ampliar lo anterior, daré continuidad a las palabras de don Tulio:

Pues yo creo que de pronto dentro de todo lo escrito, de todo lo que está en blanco y negro, que es hecho por la mano del hombre, los libros, cada uno escribe es su imaginación, en su creencia, lo que yo creo eso lo escribo y eso lo infundo. Pero yo pienso que a esta planta ¿Qué hombre vino a decirle que debía de creer que hay un Dios o que debe tener una fe una esperanza en él? Si ella se la muestra, es la Naturaleza, y siento que es esa mano que está ahí, esa mirada, si él se la está mostrando es porque él está allí.
(Conversaciones con don Tulio en Santa Fe de Antioquia, septiembre de 2013)

Las palabras de don Tulio son contundentes para afirmar que el saber del Yagé es un saber divino, es la espiritualidad misma, la planta no ha pasado por procesos de transmisión o adoctrinamiento, enseña un saber inabarcable por la mente humana, porque es el saber de Dios. Por eso, y porque es un conocimiento que está dado de manera

³⁰ Sobre la diferencia entre creencia y saber, me permito citar al Taita Aurelio Díaz Tekpankalli (2005): “Creer no es saber. Creer es decir que a uno le han transmitido una idea y que ha confiado en ella. “Yo sé”, quiere decir: yo he vivido, yo conozco; es diferente. La mayoría de la gente no sabe, se ha basado en una creencia, y de esta manera se ha ido hasta perder la conexión” (p.110).

diferenciada para cada ser, no es entregado por el Curaca en su condición humana. Así como en la antigua Grecia el oráculo era el puente para obtener las palabras verdaderas, a través del Yagé cada uno es el oráculo para recordarlas, y con ellas rectificar y orientar el propio camino.

Asimismo, la condición del *blanco y negro* de la escritura referida por don Tulio, devela, de alguna manera, la necesidad de univocidad de sentido que buscamos al escribir desde una lógica de la comprensión, olvidando que nuestras palabras no alcanzan a contener lo que se quiere decir, y quien las recibe solo podrá integrarlas a su conciencia desde sus propias significaciones. En cambio, el Yagé nos regala *pintas*, visiones multicolor, así como es la Naturaleza de la creación, diversa y colorida. Por eso el libro de la vida no puede ser leído e interpretado desde lentes monocromáticos, no es un saber que se queda en la comprensión del pensamiento, pasa por las emociones y las pasiones, despertando una memoria que requiere madurar en el tiempo, en la palabra y en la acción.

La memoria del Yagé no solo se remonta a los tiempos ancestrales, también nos presenta la memoria de nuestra vida y de nuestro presente, de lo que hemos vivido y de cómo esto ha configurado un ahora, una manera de caminar, de relacionarnos con los otros y con el mundo. Desde mi experiencia, siento que el Yagé enciende una luz en nuestras sombras, para delatar lo que se instaura en el inconsciente, que nos persigue en la vigilia y se nos presenta de forma caótica en el sueño. Dicho de otro modo, es volver al origen de nuestros males para sanarlos, volver al pasado para rectificar el presente y, así, tener consciencia de sí mismo, porque siempre es más fácil ver al Otro, incluso desde diversas perspectivas, pero mayor esfuerzo implica hacer lo propio consigo mismo y hacerse responsable de la propia sombra.

Asistimos a las ceremonia para recordarnos y formarnos; por eso, los cofanes llevan a sus hijos desde pequeños a tomar Yagé, lo que se deja leer en el relato de la experiencia de Aníbal:

Los papases de uno lo llevaban a tomar Yagé, para de pronto corregirlo, desde ahí desde muy pequeño enseñarle a uno cómo es que tiene que vivir, y el Yagé le muestra el

camino a uno. (...) El papá de uno, la mamá, le decía: vea, hágame el favor y le da este Yagé a este muchacho, me le curan un Yagé y me le dan para esta cosa que es muy rebelde y muy caprichoso, para que se arregle a ver. Entonces, por ahí mismo el mayor, el abuelito, le daban curado a uno; ahora sí tome, cuando se daba cuenta, uno por allá estaba llorando, estaba pataleando, hasta se orinaba.” (Conversaciones con Aníbal en Bocana del Luzón, febrero de 2014).

Se plantea la cuestión del comportamiento y la disciplina como una construcción que cada quien puede hacer desde la infancia, por lo tanto, estas no son necesariamente una imposición cultural o familiar, de ahí que, los padres lleven a sus hijos a la ceremonia confiando en que es posible que adquieran conciencia del propio comportamiento sufriendolo en el Yagé, que reconozcan sus excesos y agencien otras sensibilidades desde el respeto, para vivir en convivio en la familia y en la comunidad.

El relato de Alfredo resulta oportuno para comprender mejor el sentido de ese sufrir en la ceremonia:

Sí, el Yagé a uno le da duro, lo revuelca, patalea, se caga, se mea, ahora si dicen, vea, ese está loco, dicen; alguna cosa ha de ser que debe. El papá a uno, no castiga al hijo por castigarlo, el papá castiga al hijo cuando algo le comete, cuando uno comete errores pues ahí lo castigan, así mismo es el Yagé. Si uno no vive bien, si uno no mantiene bien, lógico que primero lo va a castigar para hacerle ver el bien y él no lo va a castigar no más revolcando, él lo castiga, le muestra, le habla por qué, por qué está así. Será que así cuál más tapao va a ser que no va a entender, a pesar que habemos personas que miramos las cosas pero no lo entendemos. (Conversaciones con Alfredo en Bocana del Luzón, febrero de 2014)

Y es que en el Yagé, para aprender, parece ser imprescindible sufrir. Tendremos un conocimiento verdadero cuando lo hemos sufrido, cuando nos conmueve y lo sentimos, cuando se hace cuerpo, de lo contrario sería sumar más información. Sufrir deja de ser sinónimo de agonía, resistencia o tolerancia; sufrir en el Yagé es un recordar con los sentidos para volver a la sensación de lo vivido y reconocer lo que hace en mí, en los

otros y en mis relaciones, lo que me permite la consciencia sobre mis acciones y la necesidad de transformarlas.

Mas, esta transformación no depende ya del Yagé. Volviendo a las palabras ya citadas de Aníbal “...de ahí pa’ allá, es poner de parte uno, uno tiene que poner de parte para poder ser mejor, ser amplio y ser noble con todo el mundo”. Se hace necesario afinar la atención y tener la voluntad de cambio en la cotidianidad, porque en el Yagé nos formamos para la vida, es en ella que se manifiestan las dificultades, las tensiones y los retos para ser de otro modo, a pesar del ego.

Aníbal nos habla de un fin inacabado de la formación en el Yagé, *ser mejor*, lo que no se traduce en la competencia entre hermanos para alcanzar el primer lugar, designando quienes son los mejores y los peores, midiendo las habilidades y haciendo del encuentro un tablero de ajedrez. *Ser mejor*, para los cofanes, implica forjar un espíritu humilde, noble y generoso, y para ello hay que abrir el corazón y trazar un camino de amor, de humor y de respeto. Para aprender del Otro y de lo otro, necesito sanar mi egoísmo y mi individualidad, pues estos dividen a las personas, a la comunidad y a la misma Tierra, y no me permiten entrar en comunión con la alteridad.

Esta visión, delata la paradoja de una formación pensada para las masas, al considerar que todos debemos aprender lo mismo de la misma manera. Centrados en una formación por competencias, no es posible acertar con aquello de construir conocimiento, y se está alentando un saber que se cualifica cuando se ubica comparadamente por encima del Otro, lo que me distancia de ese Otro y anima la defensa de mi individualidad. Si no yerro en mi lectura ¿Cómo es posible construir comunidad solidaria, cuando esta se cimienta en la oposición por la competencia?

Por ello, para ser mejor “El Yagé a uno como que le ablanda el corazón, se lo ablanda, le pone las cosas como, no se, cómo le digo, no ser fuerte con los demás, sino ser noble con todo el mundo” (Conversaciones con Aníbal en Bocana del Luzón, febrero de 2014). Ablandar el corazón es otra forma de sanar la emoción y renovar el sentimiento, abrir el

corazón es reconocer al Otro como mi hermano y, la riqueza que se posee, como un préstamo de la Tierra para todos.

En Bocanas del Luzón no solo saben que el Yagé les enseña a curar su cuerpo, sus emociones y sentimientos, también saben que esta manera de caminar en la salud es su conocimiento máspreciado para crecer como comunidad, porque así como está adentro, está afuera; así como cuido mis relaciones con lo visible, lo hago con lo invisible; así como cuido mi cuerpo, cuido mi territorio; amar, cuidar y respetar al Otro, es hacerlo consigo mismo. Es pues, la memoria que nos devuelve la salud, una memoria que se vuelve acción cotidiana para el bien-estar, para sonreírle a la vida, para el buen vivir y el buen morir, porque como dice Alfredo de sus abuelos “Ellos murieron fue de viejos, porque ellos tomaron [Yagé] y supieron vivir y así mismo nos enseñaron” (Conversaciones con Alfredo en Bocana del Luzón, febrero de 2014).

Siento que el sentido de lo dicho hasta ahora, encuentra convergencia en las palabras de Aníbal:

Ahí aprendí yo [*en el Yagé*] que en esta vida, de pronto si uno le pone cuidado al Yagé, a los Mayores, los consejos que le dan, de pronto puede llegar a ser alguien en la vida, ser alguien de pronto humilde, que eso es lo que enseña el Yagé a uno. (Conversaciones con Aníbal en Bocana del Luzón, febrero de 2014)

Vamos al encuentro con el Yagé para aprender a ser humanos, en palabras de Aníbal para *ser gente*, y para ello es imprescindible reconocernos humildes ante la imposibilidad de saberlo todo, de controlarlo todo y de ser superiores a la vida que nos rodea. Por eso, aprender a *ser gente* es un proceso de formación de toda la vida, y el Yagé es una escuela inagotable, porque es el misterio mismo de ese saber de Dios.

Aprendiendo a ser gente: ética de la formación

“Hijos tomen Yagé, para que de pronto ustedes también, también sepan, sean gente de aquí a mañana”

Aníbal Salazar

Una expresión popular aquí en Antioquia para referirse a una persona noble y amable con todos es aquella que dice *tiene don de gentes*, una forma de ser con los otros vista como un talento, casi como un don. Mas, para los cofanes, este don es un camino de formación que inicia en la infancia y no termina, entonces, no es visto como una cualidad exclusiva de pocos, sino como una construcción. Aníbal no separa a la humanidad entre los que son gente y los que no lo son, hace la claridad al decir que:

Son gente, pero entonces ya más, más relacionables con la gente; como le digo, todo el mundo si llega a la casa de uno, hay que atenderlos de la mejor manera que uno pueda, si uno cuando tiene un bocadito de comida hay que darle a cualquiera, así eran los abuelos, así tiene que ser uno, ser amplio con la gente, lo que uno tenga hay que compartirlo con los amigos, con cualquier persona que llegue a la casa. (Conversaciones con Aníbal en Bocana del Luzón, febrero de 2014)

Aníbal sugiere inicialmente dos maneras de ser, al incorporar en nuestra formación la apertura y la generosidad. En ambas hay un reconocimiento del Otro con el que configuro comunidad, así como de los otros que, desde otras comunidades y culturas, vienen al encuentro para tejer relaciones. Tal es mi caso y el de muchos que hemos sido recibidos, cobijados y alimentados como hermanos, aún siendo extraños en el primer encuentro. Se antepone un saber ético en la formación Cofán, es decir, un saber sobre el propio comportamiento y el modo de ser, porque de ello depende no solo la relación con el Otro, también un comportamiento respetuoso con el territorio compartido y con la comunidad que se habita; la generosidad es dar desde la gratuidad, es un gesto incondicional; nos permite ampliar la mirada a la realidad del Otro, haciendo menos densa la idea de la propiedad y la acumulación de riqueza, que pueden llevarnos a la discordia, a la explotación desmedida de la Tierra y de los recursos naturales, al individualismo y, por ende, a la separación y la disgregación de comunidad.

Ser generoso es más que un valor moral trascendental, es un principio de vida que se vuelve gesto espontáneo, podría decir que es constitutivo de la *epistemología Cofán*, de su pensamiento ancestral, un saber lógico con la forma de pensar y vivir que se cultiva para construir la comunidad que se quiere. La generosidad es un saber heredado por los abuelos, su dedicación a la comunidad y su entrega incondicional se convierten en

servicio, porque no solo se comparte lo que se posee como bien material, también el conocimiento y el tiempo para cuidar de quien lo necesite, para sanar y trabajar por los otros.

En la comunidad Bocana del Luzón, el servicio no es de la lógica del sistema laboral y de producción, por eso, la sanación no es un negocio. No se le cobra a nadie por la curación, porque la vida no tiene precio, cada persona valora desde sus posibilidades el trabajo del Curaca, es un asunto de confianza. Así lo expresa Alfredo:

La persona que yo curo, a quien cure, le haga mis remedios, cure o no se cure, nunca le cobro un peso. Mi abuelito nos enseñaba que a mí, de parte mía, hablo por mí, porque él siempre me decía a mí, me decía el que, la vida de uno no tiene precio. Él decía, usted aprenda a curar, cuando preguntan cuánto vale, él decía, vale más la sinceridad de uno, la nobleza de uno, si se sintió que le hizo bueno pues, deme cualquier cosa, lo que esté en su alcance, eso decía. (Conversaciones con Alfredo en Bocana del Luzón, febrero de 2014)

De esta manera, formarse para *ser gente*, es formarse para aprender a ser servicial, lo que se traduce en una actitud de solidaridad, cuyo único interés es fortalecer la amistad y el tejido de comunidad “Para nosotros el Yagé es la vida, porque él nos enseña, primero que todo nos enseña a vivir, a podernos mirar como amigos, como familia, de ayudarnos el uno al otro”. (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014). La idea de negocio no prima sobre la solidaridad, en la comunidad trabajan mancomunadamente en la siembra y en la cosecha, se acompañan en la pesca y en la cacería, y comparten la abundancia de la Tierra.

El *ser gente* puede ser equivalente a *ser alguien en la vida*. Mientras que en nuestra cultura se es alguien cuando se asume un rol social al que se accede por un título académico - de ahí el dicho popular ¡*Estudie, para que sea alguien en la vida!* - para los cofanes *ser alguien en la vida* es construir una actitud con la vida y con los otros, es tener un corazón humilde que se relaciona en la horizontalidad, no discrimina al Otro por su nivel educativo o status social, lo que sienta las bases del respeto. La humildad es una puerta al conocimiento, no es excluyente sino ordenadora, porque me enseña a discernir en lugar de juzgar.

Si el conocer acrecienta nuestro poder, se requiere aún más la humildad para que este poder no nos haga soberbios y nos lleve a desandar el camino para formarnos en la ética que significa *ser gente*.³¹ Todo el sufrimiento que padecemos en el Yagé nos está enseñando a ser humildes, a preparar nuestro corazón y nuestro pensamiento para abrir otras puertas al conocimiento, para integrar otros saberes que, de otra manera, no podríamos asimilar, usar y relacionar en nuestra vida:

Los abuelos le dicen a uno, cuando uno pasa por todos esos momentos tan difíciles con el Yagé, le dicen ellos que son pruebas y son castigos que la misma planta se las pone a uno para poderlo conocer a uno, si uno tiene un buen corazón para poder ser un líder espiritual en su pueblo. porque sino pues la misma planta también le cierra las puertas no lo deja entrar a conocer como todo ese mundo espiritual que tiene ella, ese poder. (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014)

En su relato, don Tulio habla de tener un buen corazón para ser un líder espiritual, porque ese ha sido su camino y su experiencia; mas, ello no condiciona esta tarea solo a quienes emprenden su formación como curacas. Es el camino de vida y de saber que enseña el Yagé para todos, porque también se es líder espiritual en la familia, en el trabajo y consigo mismo, para liderar con conciencia y memoria el rumbo de la propia existencia. Por ello hago énfasis al decir que la espiritualidad no es una creencia, tampoco una religión, es la memoria ancestral que revitaliza los gestos cotidianos del presente.

Saberes que curan y orientan: estética y política Cofán

Cuando se abre el corazón en la humildad, llega en el Yagé el conocimiento sobre otras plantas, sobre la medicina que portan, dónde encontrarlas y cómo curar con ellas: “lo lleva a uno a conocer cómo curar las personas, como poder sanar y tener como esa fuerza o ese espíritu de esa planta que llegue a uno y le enseñe como el conocimiento” (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014). La selva constituye el jardín botánico del pueblo Cofán, y el Yagé les enseña a conocer las plantas de su territorio para la sanación.

³¹ Esto me recuerda la tragedia del héroe Griego que, cegado y ensordecido por la soberbia y el orgullo, solo ante la tragedia es capaz de saberse responsable de la acción que ha desencadenado su propia desdicha.

Los saberes sobre las plantas de curación son primordiales para el bienestar de la comunidad, porque, a través de ellos, las plantas enseñan que la sanación trae consigo la conciencia de poner en orden la vida. La sanación no se limita a calmar una dolencia corporal, también exige del paciente un cambio en su actitud, una revisión de sus relaciones, de sus emociones y de sus pensamientos, un aprendizaje de su enfermedad para ser mejor persona. Los cofanes cuidan su territorio como a su cuerpo, lo conciben como un todo relacionado, cuerpo, mente, sentimiento y espíritu son la forma misma, por eso su concepción de la salud es amplia e integradora, y bien puede nombrarse como una estética ancestral.

Asimismo, el Yagé enseña los cantos de curación y conexión con el espíritu de la planta “Los abuelos cantando y lo llaman a uno a cantar, ellos están cantando entonces lo llaman, y uno sale cantando también. No es un canto que uno se lo aprende porque vio al otro cantar, entonces no, el canto se lo trae la misma planta a uno” (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014). Los abuelos transmitieron la importancia de la sanación y la purificación que tiene el canto en el Yagé como un conocimiento ancestral. Para aprender los cantos hay que tomar Yagé, para que sea la planta la que enseñe el canto y cada uno experimente el poder que porta.

Uno de los sentidos del canto en la ceremonia es referido por don Tulio cuando dice “En el canto uno invoca los animales, a esos seres, a esos espíritus de la selva, espíritus de luz que lleguen y que nos tiendan la mano para poder hacer o que se cumplan los propósitos que uno tiene.” (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014). El canto, junto con la cusma³², los collares de semillas, de colmillos y huesos de animales y las coronas de plumas que usan el Curaca y algunos aprendices, constituyen la estética del ritual y de los saberes ancestrales que en él circulan. Convocan la fuerza, el poder sanador y protector de estos espíritus que viven en la selva. No son adornos, artesanías decorativas o músicas folklóricas, su estética se configura en la espiritualidad, porque los

³² Es el traje que usan tradicionalmente los hombres del Yagé. En el pueblo Cofán se hacían, antiguamente, con la cáscara o corteza de un árbol que se asemejaba en textura a la tela, y se pintaba de diversos colores con pigmentos naturales. Con la llegada del comercio, comenzaron a usarse telas.

objetos, los cantos, los sonidos y las plantas, tienen el poder de convocar la fuerza y el poder que les inviste su Naturaleza.

El Yagé también enseña a interpretar diversos instrumentos musicales consagrados en las ceremonias, como la armónica –o dulzaina– y la guitarra, los cuales vienen de *afuera* y se han integrado a la ceremonia de Yagé y a la cultura Cofán. Escuchar estos instrumentos en el ritual es una experiencia mágica que desborda toda percepción cotidiana; la música se torna en movimientos internos del cuerpo, los sonidos adquieren formas coloridas que redimensionan el espacio-tiempo. El símbolo sonoro cobra vida, la música deja de ser representación en la presencia de la experiencia que un ser cultural simbolizó, haciendo visible lo invisible de nosotros, de la selva y del mundo que antes parecía tan objetable, tan tangible y determinado.

La experiencia íntima que sufrimos en el Yagé, aprendiendo a ver-nos, a escuchar-nos y sentir-nos, se significa en nuestra cotidianidad cuando nos hacemos responsables de nuestra formación para cuidar las relaciones con los seres visibles e invisibles que cohabitan en el territorio, para vivir en comunidad, para tejer en amor los encuentros, conociendo y respetando las normas que rigen la misma Naturaleza, y acogiendo en nuestra propia Naturaleza humana el poder de transformación para ser mejor de lo que se es.

Este sentido comunitario y en coexistencia con la vida del territorio, puede entenderse como una dimensión política del ritual del Yagé, al ser la práctica cultural por antonomasia del pueblo Cofán, porque el líder social es al mismo tiempo el líder espiritual, el Curaca, y porque en el ritual se reúnen las abuelas, los abuelos, el Mayor y los líderes, para recibir el consejo de la planta y, bajo esta orientación, tomar con sabiduría las decisiones comunitarias:

[*El Yagé*] nos lleva también como a... saber expresarnos, poder tener un diálogo con otras personas de afuera y poder mirar las cosas con mucho más... como de una muy buena manera, organizativa, de vivir como... organizarnos, plantar para poder sostenernos y poder vivir... mantenernos como pueblos, como cultura. (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014)

El Yagé se convierte en un escenario de formación política. Allí se piensa la comunidad y las relaciones de vecindad, es sustancial la expresión de las ideas para la concertación, se reflexiona sobre cómo dialogar con el mundo de afuera, se plantean las preguntas por la sostenibilidad, la recuperación de prácticas tradicionales y el papel de los líderes que conforman el cabildo. En el Yagé vamos a sanarnos y a recordar, no solo como una necesidad personal, también como un compromiso con el Otro, con la familia y con la comunidad. Esto entra en sintonía con la mirada de Joan-Carles Mèlich (1994), al decir que la acción educativa de la vida cotidiana es posible si “El respeto anda de la mano de la *responsabilidad*” (p.168).

El Yagé está en el centro del pueblo Cofán, porque enseña a cada hilo de esta gran urdimbre comunitaria a entretorse de manera armónica con la vida. No es una mirada que idealiza, es el reconocimiento de una cultura que se construye en coherencia consigo misma. En el Yagé convergen, de manera íntegra, la pedagogía, como centro de aprendizaje y auto-formación, e inherente a ella la ética, porque en él nos formamos para la vida; la estética como concepción del cuerpo en y desde la salud; y la política, al asumir la responsabilidad de formarse para vivir en comunidad. Estas dimensiones expanden sus sentidos desde la espiritualidad, porque se viven en el ritual, y todas sus formas están dadas por el pensamiento ancestral.

Estas dimensiones adquieren otros sentidos en la cotidianidad del pueblo Cofán en las prácticas rituales con las plantas del Tabaco y la Ortiga. En la ceremonia de Yagé viene todo el aprendizaje, se puede conocer el espíritu de estas plantas, sus cualidades sanadoras y sus usos. La imagen del árbol presenta estas dos ramificaciones, la del Tabaco y la Ortiga, como extensiones formativas que van a la par del Yagé. Con ello, pretendo resaltar su importancia en las esferas personal, familiar y comunitaria.

El Tabaco: la palabra maestra

En mis experiencias con indígenas y líderes de diversos pueblos nativo-americanos, he podido reconocer que el Tabaco es una planta sagrada en casi todas las culturas

originarias, desde Norteamérica hasta Suramérica. Para los Arahuaos de la Sierra Nevada de Santa Marta y para los Uitotos del Amazonas, el Tabaco es la planta de la palabra; así lo refiere un mito Uitoto “El anciano [*El creador*] [...] Se llevó una parte del tabaco dejando al hijo la otra para que con ella pudiera hablar con derechura. De ahí viene que para hablar bien es necesario el tabaco” (Urbina, 2010, p.59,60).³³ Estos pueblos también saben que el corazón de todos los seres es una semilla de Tabaco y, al ser el Tabaco la palabra, somos poseedores de un corazón que habla –así como el nombre del creador *Corazón que habla*–; por ello, el pensamiento tiene lugar en el corazón³⁴.

Cada pueblo tiene unos usos y prácticas propias con el Tabaco: secando sus hojas para fumarlo, preparando la miel de Tabaco con diferentes sales –también llamada *ambil*–, en Agua, para aspirarlo por la nariz o para beberlo, macerándolo hasta convertirlo en polvo –conocido como el rapé o la *curanga*–, entre otros usos y formas de preparación que aún son por mí desconocidos.

Para los cofanes de Bocanas del Luzón, el Tabaco es una planta espiritual que tiene el poder de sanar, proteger, limpiar y enseñar. Aunque don Tulio expresaba en una de nuestras conversaciones que no conocía un relato sobre su origen en la comunidad, si es posible reconocer diversos usos y relaciones, tanto en el ritual del Yagé, como en rituales personales y sociales. En la comunidad Bocana del Luzón, el Tabaco se fuma, se aspira en forma de *curanga* y se prepara como vomitivo.

El Tabaco es un intermediario, en él depositamos nuestro rezo, nuestros propósitos, para que sean escuchados por Dios. En palabras de don Tulio: “Cualquier cosa pues se prende un tabaco, lo fuma, lo reza y le pone como el propósito que uno tenga a esa planta para que ese espíritu de esa planta pueda traer lo que uno le ha pedido” (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014). El Tabaco es el espíritu de la palabra,

³³ Fernando Urbina hace una compilación de algunos mitos Uitotos en su texto *Las palabras del origen*, breve compendio de la mitología de los Uitotos, entre los que destaco “*El rafue Uuiki*. El corazón del Padre”, por ser el mito que narra el origen del Tabaco.

³⁴Estas palabras me fueron compartidas por Mario –un joven arahuaco que cursa la Licenciatura de la Madre Tierra en la Universidad de Antioquia–, en un círculo de palabra y de pago realizado en su finca en el municipio de El Carmen del Viboral – Antioquia, en noviembre de 2014.

y por eso la relación principal se centra en el rezo, una conexión íntima con Dios, para agradecer e invocar su ayuda y su consejo.

En una de mis visitas a la casa de Arley “Morrocoty”³⁵, me explicaba que fumaba el Tabaco para protegerse de las serpientes mientras trabajaba en la selva, pues éste tenía el poder de encantarlas o, en palabras coloquiales, de embobarlas, y en ese estado de aturdimiento serían incapaces de reaccionar contra el caminante que, sin darse cuenta, podría pisarlas o alterar su tranquilidad. Esta protección también se da a las personas a través del soplo del humo de Tabaco en su cuerpo, para cuidar su energía y evitar que otras fuerzas intervengan en su cuerpo, en su espíritu y en sus relaciones.

Por su parte, Alfredo fuma el Tabaco para hacer curaciones y para sanar sus emociones. Me decía que en el Yagé había aprendido a curar muchas enfermedades con Tabaco, aunque muchos piensan que pueden utilizarlo en la sanación de otros sin tener el conocimiento, desconociendo los riesgos que ello trae: “Tu curas a alguien con el Tabaco, le hechas el Tabaco, él se cura, pero aténgase a las consecuencias usted, se le pasa a usted [*la enfermedad*] y no hay quién lo cure. Entonces ¿Cómo se va a curar?” (Conversaciones con Alfredo en Bocana del Luzón, febrero de 2014).

Visto desde esta perspectiva, el Tabaco hace un puente de dar y recibir entre el paciente y el sanador, en el estudio de la planta se aprende a recibir la sanación del Otro, no la enfermedad. Esto resulta significativo en el encuentro con el Otro, porque, como acontece en la sanación con el Tabaco, puedo tener una entrega sanadora, pero una mirada que recepta su enfermedad, su oscuridad. El aprendizaje consistiría en forjar una mirada que acoja lo mejor del Otro, para que el encuentro y la relación no sean enfermizas. Fumar Tabaco con un propósito de sanación no es un asunto espontáneo, requiere estudio y esfuerzo; del mismo modo, reconocer al Otro y hacer del encuentro una experiencia de formación, requiere aprendizaje.

³⁵ Hombre del Yagé que ha profundizado su estudio en los usos del tabaco y en la preparación de fluidos – perfumes elaborados con diversas plantas para tener fuerza y centro emocional–.

Dice Alfredo que, siempre que lo necesita, fuma el Tabaco en su casa para sanar sus emociones, especialmente aquellas en las que mengüe la vitalidad y el deseo de vivir. Para los cofanes de Bocana del Luzón, tener un espíritu saludable es vivir con buen humor, de ahí la importancia del Tabaco en su cotidianidad.

Mucha gente nos mira fumando y dice: *Ah, no, ese es un vicio.* [...] Para nosotros no es un vicio, nosotros lo fumamos pa' muchas cosas, yo de mi parte yo, cuando estoy aburrido, cuando estoy triste, cuando me da por pensar tonteras, le pido a la planta, a mis Mayores que me enseñaron de pronto a fumar, si quiero me lo fumo y el Tabaco me va poniendo bien, yo no lo fumo por vicio, lo fumo porque es prácticamente mi bordón.

(Conversaciones con Alfredo en Bocana del Luzón, febrero de 2014)

La tristeza y la “pensadera”, son vistas como emociones que enferman, que requieren atenderse a tiempo para que el espíritu continúe sintonizado con la vida.

También se prepara, con el Tabaco, el vomitivo para purgar el cuerpo. Se hace con una veintena de hojas de Tabaco, en 8 o 10 litros de agua, más o menos, una bebida que se consume en su totalidad, produciendo vómito, diarrea y orina continuas, hasta que el cuerpo quede bien limpiecito. Esta limpieza se realiza, en muchas ocasiones, antes de la ceremonia de Yagé, abriendo el camino para que entre la medicina con mayor fuerza.

Tanto la curación, como la protección y la limpieza con el Tabaco, pueden darse de manera personal, familiar o grupal. En las ceremonias de Yagé o en diversos espacios cotidianos, se enciende un Tabaco para compartir con un amigo o en un círculo de personas, incluso los niños pueden fumarlo con sus padres o con los hombres medicina, porque es una planta para sanar y aprender, no para enfermar. Con el Tabaco se convocan palabras llenas de amor y de humor; historias que enseñan y sanan; chistes para reírnos de nosotros mismos y trascender los complejos que nos distancian del Otro, porque estos nos predisponen en una actitud defensiva al entrar en suposiciones sobre la mirada del Otro hacia mí mismo.

Todas estas experiencias con el Tabaco en Bocana del Luzón, se suman a mi relación cotidiana con este abuelo medicina. El Tabaco fue la primera medicina que recibí cuando subí a la Montaña Sagrada para ayunar por cuatro días; allí comencé a tejer esta relación

con el rezo, que se traduce en elevar un propósito al cielo mientras se escuchan los pensamientos en el corazón. Siempre que necesito aquietar mi mente y entrar en un estado meditativo, enciendo un Tabaco; se produce una atmósfera de silencio a mi alrededor y, en un estado de paz y de atención, puedo sentir un nuevo lenguaje, el del Tabaco, una nueva forma de responder a mis preguntas, de enseñarme sobre mis incertidumbres, mis vacíos, mis sentimientos. También recorro con frecuencia a su poder sanador de molestias en el sistema respiratorio, aspirando el Agua de Tabaco. Esta manera de usarlo se ha instaurado como una práctica de sanación en mi familia y una política contracultural que reivindica el uso saludable de esta planta.

Mientras las instituciones de la salud y los gobiernos estatales del mundo entero conciben al Tabaco como un vicio nocivo para la salud, limitando su juicio al cigarrillo, los pueblos nativo-americanos –y entre ellos el pueblo Cofán– reconocen en el Tabaco, en sus múltiples apropiaciones y usos, un espíritu con el poder de sanar, enseñar y orientar con sabiduría a sus gentes. El cigarrillo es la manipulación occidental de la planta sagrada del Tabaco, que se fuma, de manera ancestral, en pipas sagradas o envuelto en hojas del mismo Tabaco o en capachos de maíz; no en papeles, con filtros o aditivos químicos.

Es un compromiso ético acercarnos a otros puntos de vista de los discursos hegemónicos, pues se han naturalizado en el imaginario colectivo como sentido común –parece obvio que todo lo que sea Tabaco es nocivo–, y con ello admitir otras formas de saber sustentadas en plantas espirituales. Afianzar la relación con el Tabaco, implica alfabetizarnos en otras sensibilidades, y esto solo es posible en la experiencia. Con el Tabaco, se nos presenta otra forma de saber, enseñar, aprender y curar, desde un lenguaje más sutil que el Yagé, aunque con la misma contundencia en la materialización del propósito de aprendizaje y sanación.

La Ortiga: del castigo al cariño

La Ortiga, también llamada Pringamoza, es la planta que no puede faltar en un hogar Cofán: “Cada uno tiene sus matas de ortiga en la casa” (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014). Es una planta temida por muchos, debido a que toda

ella está cubierta por chuzos punzantes que producen un dolor duradero al leve roce con el cuerpo. Don Tulio me explicaba que había enfermedades de frío y de calor, y de la misma manera se conocen las plantas. La Ortiga es una planta caliente porque, el líquido que brota de sus chuzos, abriga la sangre y produce calor, por lo que se usa para curar toda clase de dolencias en el cuerpo, especialmente los dolores reumáticos, que pueden entenderse como fríos.

Uno de los usos más importantes –y pedagógicos– de esta planta, es para reprender, corregir y enseñar a los niños, y en ocasiones a los adultos, cuando se tiene un comportamiento irrespetuoso y caprichoso, porque resulta fundamental en su formación ética. En el pueblo Cofán, ella reemplaza a la correa o al fuate, símbolo de poder y autoridad familiar, que ha representado la corrección de las faltas desde el castigo, el maltrato y la violencia. La Ortiga no solo suplanta la herramienta para corregir, también exige una preparación y una actitud amorosa de quien la aplica, sea el padre, la madre, algún abuelo o el Mayor de la comunidad:

Primero que todo pues, es como aprender que cuando le voy a echar al Ortiga a mi hijo, por algún error, alguna debilidad que le lo ha hecho, primero que todo no debo hacerlo con rabia, debo hacerlo con amor, con cariño, para que el niño no sienta esa fuerza, porque si yo le doy con toda mi rabia porque me hizo algo malo, algo negativo, así mismo le voy sembrando como ese odio, ese rencor también a él. (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014).

Es como si una planta que se muestra hostil, llena de chuzos, exigiera más amor para su uso. La corrección con la Ortiga es todo un ritual que comienza tranquilizando la emoción de enojo del padre o la madre, porque en el acaloramiento que produce el malestar del error del hijo, no es posible enseñar con palabras dulces, con amor. Hay que esperar hasta el otro día, de lo contrario, se estaría repitiendo, y de manera más dolorosa, el esquema de violencia del fuate, trayendo consecuencias inversas al propósito de corrección:

El fuate lo vuelve a uno más curtido, lo vuelve caprichoso, porque yo fui una de esas personas, a mi me dieron fuate también y me encerraba como en esa idea, en ese

capricho, de esa rabia, esa ira que me daba y decía que yo tenía que ser grande algún día. (Conversaciones con Aníbal en Bocana del Luzón, febrero de 2014).

Los chuzos de la Ortiga se entierran en la piel, como sembrando algo en el Otro. Por eso no puede hacerse con odio o rencor, porque será eso lo que se siembre y esa será la cosecha. Debe hacerse con cariño, para que este sentimiento ayude a cambiar, a corregir los errores y las debilidades. Cuando se corrige con rabia, cuando el castigo es violento, se siembra en el niño esa rabia y esa violencia, inoculando en él un deseo inconsciente de dejar de ser niño para crecer y dejar de depender de los adultos. Por un lado, se siembra en el niño un sentimiento de ser adulto para evitar el maltrato, negando el propio tiempo vital de la infancia. Por otro lado, se corre el riesgo de que los hijos reproduzcan la historia en sus hijos, porque la negación lleva al olvido y nos hace repetir los patrones aprendidos.

Antes de “echar” la Ortiga, se le debe explicar al Otro el por qué, para que entienda y lo asimile de buena manera. Es un modo de curar los caprichos o el irrespeto del Otro con amor, aunque esto implique dolor, pues es sabido por los cofanes, niños y adultos, que a través del dolor que produce la Ortiga, se aprende a no repetir los errores; de lo contrario, habría que volver a ella para recordarlos, y eso es doloroso. Es por esto, dice don Tulio, que quien da Ortiga, es porque ya ha sido ortigado, ha sido parte de su aprendizaje, ya ha vivenciado ese dolor y puede comprender que, lo que el niño va a experimentar, es un gesto de amor.

La Ortiga también puede usarse para sí mismo, especialmente para curar la pereza: “sirve hasta pa’ la pereza. Bueno, hoy tengo pereza, se pega una ortigada, me voy a bañar y a hacer mis trabajos que tengo que hacer” (Conversaciones con don Tulio en Sabaneta-Antioquia, mayo de 2014). El dolor de la Ortiga, es, como en el Yagé, un sufrimiento necesario, y si la pereza es una fuerza que diezma la vitalidad del ser, será necesario sufrir una ortigada para sobreponernos y levantarnos. La padecemos para volver al orden de nuestra vida, para tener un cuerpo, una mente y un espíritu saludables, abrigando

nuestra sangre, el lugar donde reposa nuestra memoria ancestral, que se activa con el calor de sus punzones.

En Bocana del Luzón, tuve la fortuna de ser ortigado por la abuela Cristina. Fui por deseo, simplemente porque quería sentir el poder sanador de la abuela mayor. Mientras estaba en el ritual, sentía los azotes de la abuela con tal vigor, que no tenía tiempo para quejarme. La abuela comentaba que cuando se caían muchas hojas de la rama, mientras se ortigaba, la persona era rebelde. Al terminar, corrí a darme un chapuzón en el río para calmar la picazón. Luego de haber exorcizado la pereza y la flojera, en el transcurso del día, y en los días posteriores, me sentía con fuerza y con buen ánimo para caminar, trabajar y permanecer en vigilia en las ceremonias de Yagé.

Los doctores de la selva: la humildad como puerta al conocimiento

Palabras Mayores

¿Quiénes somos? Somos nuestra selva, la educación y la salud que ella nos proporciona a través de la sabiduría de nuestros Mayores que por miles de años se han relacionado en armonía y respeto con nuestra Madre Tierra. (Fundación Zio-A'i, Unión de Sabiduría, 2000, p.145)

Si la escuela de los cofanes es el Yagé, en su cotidianidad, los Mayores son los maestros, los especialistas, los pedagogos³⁶. También son Curacas –curanderos–, Taitas o, como se les conoce en nuestra orilla, *Chamanes*³⁷. El pueblo Cofán se nombra a través de sus Mayores, hombres y mujeres de medicina, quienes conservan la sabiduría milenaria que le ha permitido al pueblo Cofán edificarse como nación en simbiosis con la selva. Se es Mayor en una comunidad Cofán, no por su postulación y posterior elección popular, sino por su dedicación al servicio de la comunidad durante toda su vida, manteniendo vivas las prácticas rituales, aprendiendo y curando con las plantas espirituales, liderando la organización política de su pueblo y transmitiendo sus saberes ancestrales a todas las generaciones. No se trata de un hacer centrado en la palabra, es acción silente sustentada en la espiritualidad. Su pedagogía es el ejemplo, todo su decir y hacer son uno en coherencia con su ancestralidad, por ello, los Mayores son la memoria viva del pueblo Cofán.

A pesar de ser de pocas palabras para enseñar o corregir, estas se multiplican cuando de contar historias se trata. Los Mayores tienen un sentido del humor exquisito, sus historias son graciosas, o le ven la gracia a las historias, siempre se les ve contentos –o por lo

³⁶ Pedagogo ha sido la traducción común del latín *paidagogo*: “El país –*paidós*– fue el «niño» en todo el Mediterráneo griego, el cual alcanzó hasta las costas hispánicas; *ago* quería decir «yo conduzco», y *agogé*, «conducción».” (Mélich. 1994. P, 11). Esta comprensión de la raíz de la palabra, es bastante significativa a la hora de nombrar al Mayor como pedagogo, porque es el que conduce a su pueblo, que está en el camino de la experiencia.

³⁷ Dice Fernando Urbina, a propósito del chamán: “Hablando del chamán viene a cuento la afortunada expresión «el verdadero hombre», expresión con que Luis Guillermo Vasco califica al jaibaná (el que convoca a los espíritus) entre los emberas. Y es que el chamán se pone en la ruta de transformarse en ser humano a cabalidad al sintetizar en él la realidad conscientemente, mediante la eficacia que suministra el manejo profundo de los símbolos. El chamán en esencia es un sabedor, alguien que ha echado sobre sus hombros la tarea esforzada de mediar entre los mundos que, como capas de un rizoma (o de una cebolla) conforman la realidad.* Va y viene al menos entre tres grandes sectores: el arriba, el abajo y el que queda más abajo.” (2010. P, 37).

menos ha sido mi percepción—, viviendo, de esta manera, un saber de su memoria antigua: vivir bien es el sentido de la vida del indio, lo que se refleja en la sabiduría del buen humor. Así lo expresa un abuelo Cofán: “Un Mayor es importante para la comunidad Cofán, porque hay orientación para vivir bien, contentos, alegres, sin problemas. ¡Eso somos nosotros los indígenas!” (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.147). Si bien para lo cofanes el buen humor es su actitud de vida, no es algo que pueda considerarse espontáneo en todos los seres humanos. Mas, sí es posible cambiar los dramas y la auto-lástima —que además enferman— por una buena sonrisa, aprendiendo a ver lo risible de las situaciones difíciles de la vida.

Resulta aún más curioso que el camino para formarse como Taita, Curaca o Mayor, esté atravesado por el sufrimiento:

Llegar a ser Curaca es muy difícil. Hay que sufrir, pasar muchos sufrimientos para el manejo de nuestro medio ambiente. El Curaca debe llevar un sentido, un buen pensamiento. Cada Curaca tiene su responsabilidad para defender su derecho para la salud del bien.” (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.91).

Y es que la gran escuela del Curaca es el Yagé, en donde hay que sufrir pruebas difíciles para sanar la historia personal, para tener un buen corazón, para tener la sabiduría de un líder espiritual que oriente a su pueblo con visión. Cuando se sufre en el Yagé, se está aprendiendo sobre la experiencia humana, sobre las cosas que nos pasan, para conocer a Dios y poder ayudar a otros y orientarlos en el ritual.

El Curaca del Yagé es, en el pueblo Cofán, el Mayor de la comunidad. La relación Yagé-gobierno es primordial, porque es gracias al poder de la planta que el Mayor sabe de la importancia del cuidado de la selva, que es su territorio; de formarse en humildad para liderar con prudencia y discernimiento; de recordar la memoria ancestral para sostener el equilibrio con el mundo visible y con lo invisible; de revitalizar las prácticas culturales y los rituales espirituales para la formación y la salud de su comunidad.

La importancia de la orientación política de los Mayores en las comunidades ancestrales, se deja leer en el siguiente fragmento de la novela *Curandero* del Taita Santiago Andrade (2011):

-Todos estamos enfermos-, le decía triste a su Muerte después de mirar que los jóvenes querían usar su cultura y lo que ellos llamaban raza, para su propio beneficio. Que dentro de todos los cambios y reivindicaciones que su familia planteaba, no se decía nada de volver a levantar las formas ancestrales de medicina y culto, que son las que sostienen la cultura. Que dentro de las directivas se contemplaba el pasado político de sus dirigentes y no su trabajo al interior de las comunidades. Que los líderes que aparecían eran indígenas estudiados en universidades, con pensamientos occidentales y planteamientos económico-políticos occidentales, con las mismas soluciones occidentales que cualquier político de antes. Que se hablaba todavía desde el rencor y desde el odio. Que se reclamaba territorio ancestral con un discurso indigenista pero sin entender las maneras ancestrales de sostenimiento. Que los viejos estaban de lado en las decisiones, que los líderes se jerarquizaron en presidentes, vice-presidentes, secretarios y demás, en vez de la manera ancestral de organización en consejos de ancianos, guerreros y mujeres. [...] La política así como la vivimos es una enfermedad crónica y degenerativa, y si no se hace un cáncer con ella, jamás el pueblo se dará cuenta que tiene que cambiar. Así es la forma en que enseña la enfermedad y menos mal Taita Manuel es curandero. (pp.133,134).

Esta narrativa presenta una radiografía de las tramas complejas de muchas organizaciones políticas indígenas que se debaten entre la innovación –el relevo generacional como un asunto progresista que responde a las exigencias estatales y de la globalización– y la recuperación de sus formas tradicionales fundamentadas en la memoria ancestral, reconociendo en los Mayores el liderazgo para ello, porque se corre el riesgo de olvidar que son “las formas ancestrales de medicina y culto” las que nombran la verdad de un pueblo.

Se trata de partir de las formas propias para dialogar con las formas exógenas, en lugar de apropiarse de estas formas del afuera como única condición para el diálogo, aceptando con ello una nueva colonización política y social que deriva en el olvido. Es imperativo entender el diálogo como un encuentro de dos que no son iguales, que no buscan imponer

su verdad sobre la verdad del Otro, mas, que tienen la apertura para concertar un lenguaje que los acerque. Ese ha sido el lugar del Mayor, aquel que puede dialogar con otras verdades desde el cuidado de la propia, desde su lugar como autoridad del saber ancestral.

Mediadores de mundos

El Mayor es un mediador: en el ritual, entre el mundo visible y el invisible, y, entre el tiempo ancestral y el tiempo presente; en el escenario político nacional, entre la comunidad y el mundo de afuera; y en su comunidad, entre las diferentes generaciones, y lo más complejo, entre las contradicciones sociales. Esta acción de mediación se traduce en una acción pedagógica, en la cual el Mayor es un maestro capaz de dialogar con la diversidad: otros saberes, otras culturas, múltiples formas del ser.

Las plantas espirituales y los Mayores, son puntos intermedios y de conexión entre el mundo visible e invisible, son un binomio vital, porque sin uno u otro no tendría lugar el ritual y la conexión con los ancestros, ellos son el centro para el aprendizaje y la enseñanza de la espiritualidad como forma de vida Cofán. Esta relación sugiere una imagen: las plantas espirituales son un vehículo y el Mayor es su guía. Gracias a las plantas espirituales, los Mayores han aprendido los saberes ancestrales y los rituales de sanación; es decir, han aprendido a guiar el vehículo. Gracias a los Mayores, el pueblo Cofán afianza sus relaciones con estas plantas a través de los rituales, para recordar los saberes que los erigen como nación; es decir, el vehículo cumple su función de ser usado, porque los tripulantes confían en el saber del guía, que no les hará naufragar.

El aprendizaje del Mayor viene dado por las plantas espirituales, por la selva y por los taitas que lo antecedieron. Su conocimiento tradicional se enriquece y se resignifica con su propia experiencia, de modo que cada abuelo conoce cosas diferentes a los otros y, así mismo, cada uno tiene maneras particulares de curar, de preparar las medicinas y de hacer los rituales. Es la relación y el estudio con las plantas espirituales y con la selva, lo que hace sabedor a un Mayor:

Un sabedor es el que tiene el conocimiento de la Naturaleza, de haber recibido ese don, el de nacer ligado con ella, tener sabiduría, esa sangre y verdaderamente pertenecer a ella, a todo esto se llama conocimiento tradicional. La manera de cómo relacionarse y manejar la madre Naturaleza. El saber relacionarse con la Naturaleza es dado a sus caciques o Taitas, denominación otorgada de acuerdo con su pueblo, a través de sus plantas sagradas que conectan con los espíritus de los ancestros quienes los iluminan. El conocimiento tradicional se guarda, se tiene dentro del alma o del espíritu y se conserva. (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.51)

El conocimiento tradicional –entendido aquí como ancestral– es la verdad de los pueblos indígenas, no es una posesión material o cuantificable, es una riqueza que se recuerda en las diversas prácticas culturales, especialmente, en los rituales con las plantas espirituales. Es el saber milenario que se renueva en cada experiencia, en cada tiempo, en casa sujeto, el saber que se estudia para sanar enfermedades conocidas y desconocidas, para afrontar las dificultades de cada nuevo tiempo y para aprender a vivir. Los Mayores son sabedores porque son sujetos que “desean saber”, que, como dice Mélich (1994), a propósito del filósofo y del científico, “se mueve en el ámbito del «deseo» (*éros*)” (p.42), no se consideran en posesión del saber.

Los saberes ancestrales no se conciben como una propiedad del Mayor. Tampoco se limita su acceso a la condición vernácula de ser Cofán. A los saberes ancestrales acceden quienes custodien, estudien y aprendan de las plantas espirituales en los rituales, es una relación. Incluso, ante la presencia de mestizos que muestran interés y compromiso en aprender de estas plantas y de estos rituales, los Mayores los han aceptado como aprendices, los han tratado como a hermanos y les han abierto las puertas al conocimiento. Esta apertura ha significado una doble vía intercultural: de la ciudad a la selva, camino del blanco y del mestizo al aprendizaje del Yagé; y de la selva a la ciudad, los Mayores traen la medicina del Yagé a las urbes, y con ella, un nuevo saber que transforma la vida, exigiéndonos nuevas políticas de existencia.

Esta apertura de la escuela y del conocimiento Cofán al mundo, me remite nuevamente a la novela del taita Santiago Andrade(2011):

-Regresa a tu casa Manuel y levanta tu fuego. Ya llegó el tiempo. Abre tu espacio a todo aquel que quiera aprender. Este es un conocimiento que no es propiedad de un pueblo, sino una verdadera bendición de la Madre Tierra y del Padre Sol. El verdadero conocimiento lo tiene el Agua y el Viento y quienes lo custodian acceden a él, no importa su color de piel. Que lo vuelvan a cuidar las personas que lo aman, no quienes se jactan de heredarlo y no lo cuidan, no lo conocen. [...] El círculo queda abierto para siempre y por siempre, para todo aquel que quiera cuidarlo-. (p.135)

Los Mayores han vislumbrado que la raza y la división política no son fronteras culturales, que en el corazón y en el espíritu somos unidad con el todo, y, por lo tanto, las historias de separación y conflicto quedan superadas con el Yagé, el Tabaco y la Ortiga, plantas que dispuso el Creador para el bienestar y el aprendizaje de los cofanes. El nombre original del pueblo Cofán es *A'i*, que significa gente; entonces, estas plantas y los saberes para sus usos y apropiaciones son para todas las gentes, para la humanidad, y los Mayores saben que es el tiempo de compartirlos para sanarnos de tanto olvido que nos ha enfermado, en un afán de desarrollo y progreso por encima de la vida.

La reciprocidad del servicio

Así como los Mayores entregan su vida al servicio de la comunidad, todos sus miembros asumen una responsabilidad con la vida y el bienestar de ellos. En Bocana del Luzón, la vejez no es sinónimo de carga o estorbo, sino de sabiduría y enseñanza. Por ello, los cofanes no tiene asilos para que otros cuiden a sus abuelos, para ellos no es un problema, los cuidan porque saben que los abuelos están cuidando de ellos desde su larga experiencia y su ejemplo.

Los abuelos y los niños tienen la misma condición, se les escucha, se les cuida y se les permite, mientras que el joven y el adulto tienen la responsabilidad para con ellos y la comunidad. Esta es una manera antigua de organización. Los abuelos y los niños son el centro de la comunidad, porque son los que requieren más atención. Su importancia no está dada por su capacidad de producción o por su aporte material, sino porque a través de ellos se aprende a ser padre, madre y abuelo. Ellos son los eslabones generacionales que se unen para dar continuidad al tejido milenario del pueblo Cofán. Así, los abuelos

son los hilos de la memoria ancestral que enseñan este tejido a los niños, que son los nuevos hilos, para que se entretejan con sabiduría y caminen su tiempo en el recuerdo de sus raíces.

La memoria ancestral del pueblo Cofán está ligada a su espiritualidad, y esta se presenta como saber en los rituales con las plantas espirituales, al cual se accede bajo la orientación de los Mayores, los curacas y los abuelos, quienes hacen posible la continuidad de estas prácticas y saberes culturales, por ello, “la cultura se preserva con la vida de los Mayores” (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.69). Esta es una gran responsabilidad que comienza con la humildad, para reconocer que el saber de la selva, de las plantas espirituales, de la sanación –el saber de Dios–, es inconmensurable, inabarcable, que es imprescindible silenciar el ego para integrarse con la vida en todas sus dimensiones, para conocer más allá de los límites del juicio que nos anclan en la ambigüedad, para evitar la vanidad y entregarse al servicio del bien común.

A través de los Mayores aprendemos que, para acceder al poder del conocimiento ancestral, hay que asumir una formación ética para aprender a ser un *mejor ser humano* y, como el conocimiento es al poder, algo que no se pueda poseer, se accede a ellos aprendiendo a ser hermano, territorio y universo, porque solo en el reconocimiento del Otro como diversidad y mismidad, surgen las acciones pedagógicas en la vida cotidiana, en donde sanar al Otro es sanarse a sí mismo, y enseñar al Otro significa un aprendizaje para sí mismo.

Entender al Otro y lo otro como una parte de sí mismo es un principio de la humildad, porque no puedo negar al Otro al reconocerlo como parte mía, solo podré transformar en mí aquello que el Otro refleja de mí mismo. Aurelio Díaz Tekpankalli (1996) nos recuerda a este respecto:

En nuestra Herencia, nuestros Abuelos dicen: **IN LAKESH A LAKE, tú eres yo, yo soy tú.** Nosotros miramos al Gran Espíritu, y decimos: **Tú eres yo, yo soy tú.** De esa manera vemos el Misterio, de esta manera nos vemos a nosotros mismos.” (p.20).

Los Mayores nos enseñan que caminar en la humildad, es aceptar y reconocer el Misterio, para poder adentrarnos en él y aprender a ser sabedores, es decir, hombres y mujeres que sirven con su saber a su comunidad.

DE LA SELVA A LA CIUDAD



“Saber-es” Ilustración: Sandra Ospina

Retorno al puerto: nuevas miradas, nuevas preguntas.

Nuevamente me encuentro en el puerto de partida y de llegada. Tras la experiencia siempre se es otro, incluso la resistencia al cambio nos hace diferentes, un poco más duros, quizás más temerosos. Piso de nuevo esta orilla de contrastes con nuevas percepciones y con el eco de las vivencias en Bocana del Luzón. Me rondan pensamientos y preguntas frente a la materialización de eso que llamamos interculturalidad en las escuelas y en las universidades, especialmente, de la posibilidad de resignificar la espiritualidad como un pensamiento terrígeno, ancestral, como una relación con la vida –que no ha de confundirse con las doctrinas religiosas o institucionales–. La espiritualidad como un camino de conocimiento.

Estas formas de relación con la Tierra, nos enseñan que la vida no puede estar desligada del territorio, todo lo que a este le suceda repercutirá en la humanidad, y este ha de ser un conocimiento fundamental que no debería reducirse a los discursos ecologistas, que debe articularse en las disciplinas, para que los saberes y avances de las ciencias se configuren desde una ética a favor de la vida.

Al llegar a la ciudad, pensaba en la relación cuerpo-territorio, en nuestro cuerpo como análogo de la ciudad: el Aire poluido, así nuestros pensamientos y nuestra fuerza vital; el Agua contaminada, así nuestra sangre y la memoria; nuestra Tierra dividida, enajenada, tapizada de cemento y de basuras, así nuestra piel y nuestras emociones. En nuestra idea de progreso, como humanidad, hemos enfermado a la Tierra, y esto ha repercutido en nuestra propia enfermedad. Entonces, sería oportuno agenciar un progreso que vuelva al recuerdo de las formas ancestrales de relación con la vida en este planeta, y para ello habría que arrojarse a otras experiencias, a movilizar lo establecido para hacernos a otra sensibilidad, a otras lógicas, a otras costumbres.

Es pues, la pregunta por una formación que verdaderamente se cimiente en la ética, consigo mismo, con el Otro y con el mundo. Es reconocer la importancia de formarnos en aquello de *ser gente*, para tener la humildad necesaria que requiere el espíritu humano, para no dejarnos cegar por la soberbia y la ambición que despierta el atesorar conocimientos; por ello:

A mayor conocimiento Mayores responsabilidades. El error de un ignorante puede costarle la vida a una persona. El error de un sabio pone a tambalear la existencia de la humanidad completa. Prepararse intelectualmente quiere decir aprender a evitar errores. El *aima* tiene que ser mesurado, modesto, generoso, respetuoso, dulce. Él sabe que entre más alto vuela, más pesado se vuelve y más fácilmente puede caer. (Vivas, 2013, p.108)

Por eso el Yagé es una escuela en la que, primero, sufrimos para purgarnos de emociones y sentimientos impuros, limpiamos nuestro corazón, nuestro pensamiento y nuestro cuerpo para poder adentrarnos en el conocimiento. De esta manera, ya habremos aprendido que el conocimiento no se usa con fines egoístas que deriven en el

sometimiento de los otros o del mundo, mientras se aclama el propio nombre; en la medida en que crece mi sabiduría, deberá crecer mi disposición al servicio incondicional de la humanidad, en armonía con la Tierra y sus formas de vida.

Esto nos plantea la pregunta por la ética del intelectual occidental y del maestro como sujeto de conocimiento, porque, como dice Selnich Vivas (2013): “...nuestros intelectuales han osado justificar y defender la acumulación del saber para el deterioro de la vida. Y no condenamos nuestras acciones, las defendemos con soberbia” (p.109). Entonces, ¿Cómo cuidarnos de la soberbia académica e intelectual? Quizás aprendiendo de los intelectuales-sabedores de las selvas, de los desiertos, de las montañas... abuelos de las comunidades ancestrales, quienes se han formado en la generosidad y la humildad para mantener el equilibrio entre la comunidad humana y la Naturaleza. Parafraseando las palabras de Joan-Carles Mélich en una charla en la ciudad de Medellín en el año 2104, la generosidad es un don, es una entrega incondicional, desinteresada. Es el don que necesita el maestro para que tenga lugar un encuentro pedagógico.

Reflexiones sobre la formación en clave de la ancestralidad

Aprender a vivir es el fin inacabado de la formación en los rituales del Yagé, el Tabaco y la Ortiga, ello implica una relación con mi cuerpo y con el Otro, es decir, la salud y el comportamiento como construcciones estéticas y éticas de la propia vida. Cuando se teje una relación, surge una intimidad que no puede ser objetable; no es sencillo nombrar un sentimiento nuevo, diferente, pues no se ha tratado de una mera observación. Por ello, quien desee adentrarse en este conocimiento, deberá procurar su propia experiencia.

Con los cofanes, asistimos a una concepción de la salud que bien puede describirse en las palabras del Taita Santiago Andrade, compartidas en una ceremonia de Aguacoya “La salud no es un derecho, es un camino”. Caminar en salud es aprender a curarnos de nuestras emociones, pensamientos y sentimientos, para tener un cuerpo y unas relaciones saludables. Estas relaciones pueden cosecharse en la medida en que construyo una ética que me permita reconocer al Otro desde los afectos, con amor, generosidad, respeto y responsabilidad. Es el encuentro ético lo que sustenta un encuentro formativo, y tendrá

lugar una pedagogía ética, cuando maestros y estudiantes seamos nuevamente seres humanos que integremos la piel, la razón y las pasiones, que sintamos la responsabilidad por la vida del Otro y cuidemos su mismidad, aquello que nos diferencia y al mismo tiempo enriquece el encuentro.

Este pensamiento ancestral, nos presenta una lógica intrínseca que se expresa en la construcción de comunidad, la cual no solo se configura desde la determinación social para condicionar el comportamiento particular, sino, a partir de esa construcción ética y estética íntimas que surgen del deseo y no de la imposición. Entonces, no son necesarios los dispositivos de vigilancia y control, porque desde la infancia se le ha devuelto a cada ser la responsabilidad para consigo mismo y para con el Otro, porque el saber que se ha experimentado se parece a la vida, facilitando el discernimiento que *piensa con el corazón*.

En el ritual del Yagé aprendemos a responsabilizarnos de nuestra propia vida, porque nos lanzamos a la búsqueda de no se sabe qué con certeza, al vacío que hay en sí mismo y que requiere exploración, para conocer lo que hay adentro y aprender a caminar con conciencia en el mundo. Es la posibilidad de mirar de frente las formas de la inconciencia, de lo que elegimos olvidar y seguimos cargando como sombra que determina nuestras relaciones al volverse miedos, negaciones, frustraciones. En el Yagé sanamos a nuestros ancestros, que somos nosotros mismos, así como seremos nuestras generaciones futuras.

Cada ceremonia nos abre un libro de saber para sí mismo, comenzando así a alfabetizarnos en nuestro lenguaje íntimo para poder leernos, para percibir el movimiento de nuestras emociones, sentimientos, pensamientos, para reconocer cómo estos determinan nuestras acciones, nuestra forma de ver el mundo y relacionarnos con él. Porque, finalmente, lo que transmitimos es lo que somos, es nuestra manera de habitar el mundo, por lo que se hace vital el conocimiento de lo que vamos siendo para poder transformarnos. Alimentar un conocimiento por fuera del ser, sería alentar una formación separada de sí mismo en el fingimiento de la aprehensión de un mundo que no

corresponde al mundo propio, afirmando conocimientos útiles para el mundo laboral desvinculados de la construcción de un sujeto capaz de transformar positivamente el propio mundo.

La experiencia en el Yagé nos procura una conciencia que trasciende la comprensión, porque no se puede racionalizar algo que no puede ser aprehendido por el pensamiento. Por eso, en la experiencia del ritual, nos volvemos sujetos sensibles, porque lo que sentimos puede significar un nuevo modo de actuar en mi cotidianidad. Quizás sea un comportamiento que yo no vaya a racionalizar, mas, lo importante es que la nueva sensación que me ha proporcionado el Yagé, me ha dado un nuevo comportamiento. Esa nueva sensación es un nuevo conocimiento de mí que está en el cuerpo y se ha vuelto acción. Una experiencia y un conocimiento sensibles, requieren tiempo y maduración para ser comprendidos, mas, favorecen la conciencia desde la intuición.

En suma, se trata de reconocer que los procesos de formación deberían posibilitar el conocimiento de sí mismo para cuidar de sí mismo, desde la perspectiva griega, tener un gobierno de sí mismo, lo que redundaría en la formación de sujetos libres, quizás uno de los propósitos más loables de la educación. Esto excede el poder de la palabra que dicta las fórmulas para ello, a la manera de orientaciones morales. Estoy diciendo que solo a través de la ética podremos construir comunidad, y la ética no se entrega en libros o discursos, esta se construye desde sí mismo y en las relaciones, en la apropiación y significación de los valores arquetípicos como la humildad y el respeto, en la experiencia.

Continuación de la reflexión. La formación en la humildad

La diferencia con los pueblos originarios, y entre estos el pueblo Cofán, radica en que ellos no se debaten entre la física y la metafísica, entre lo visible y lo invisible, ambas son constitutivas de la razón, por lo que sus relaciones son integradoras, y su saber habita ese tercer lugar que procura la verdad en acción y, como la acción es movimiento, cobra sentido que sea, en el movimiento espiral del ritual, que aquello que se recuerde sea verdadero, es decir, los saberes ancestrales.

Estos saberes, que se constituyen como verdad, vienen con las plantas espirituales, el Tabaco y el Yagé, –y con ellas otras como la Coca y la Santa María–, son plantas sagradas que fundamentan muchas culturas ancestrales, por lo tanto no es prudente aquella visión global que las cataloga como un vicio. Es necesario reconocer que Occidente se ha apropiado indebidamente de saberes ancestrales de los pueblos indígenas, los ha desvirtuado, y luego los ha estigmatizado. Incluso, los mitos se han tornado en literatura, restándoles su poder mágico-ritual, y las formas simbólicas de las culturas precolombinas ahora son slogan publicitarios o diseños comerciales.

Asimismo, se ha catalogado al Yagé como un alucinógeno, siendo esta una manera de intentar controlar aquello que la ciencia no puede explicar. Una alucinación es un desvarío, un engaño, quienes hemos tenido la experiencia ritual con esta planta en un diseño antiguo y bajo la orientación de un Mayor, podremos afirmar que este nos lleva a estados expandidos de conciencia. Me decía el Espíritu del Yagé en una ceremonia con don Tulio “Hay que estar en el tercer lugar de la ambigüedad”, y voy entendiendo que nos acercamos a este lugar de la verdad cuando nos permitimos otros puntos de vista que nos procuren sentir y pensar de manera integradora, evitando la separación, porque esta nos exige juzgar. El juicio excluye, y me decía de nuevo el Espíritu del Yagé “la grandeza del creador no es excluyente” por lo tanto no juzga. El juicio, como sentencia frente a lo otro del Otro, parece ser una creación humana.

Esto, bien puede constituir un agravio a los sistemas de organización humanas que se fundamentan en principios morales universales, a las instituciones que, durante siglos, han determinado los conocimientos válidos por medio de métodos cartesianos y científicos instaurados desde el juicio crítico de la razón, la cual les otorga el poder de definir, de ahí la expresión decisoria y popular: *es verdad, tiene la razón*. Entonces se instaure en la dualidad al dejar por sentado su contraparte: *es mentira, no tiene la razón*. Desde esta perspectiva, tener la razón, es tener la verdad.

Visto así, se me puede interpelar ¿Cómo es posible acceder al conocimiento sin el juicio razonable? Dado que, como dije antes, el juicio es humano, es el ser humano quien

determina qué es o no verdadero. Sin embargo, esta determinación corresponde a los paradigmas hegemónicos de cada tiempo que se auto-atribuyen el poder de definir los parámetros de juicio, y hemos visto, a través de la historia, que estos paradigmas de verdad mutan, incluso hasta convertirse en mentira. Es así como la verdad que construye el ser humano por sí mismo es temporal, dejándola en el lugar de lo probable, de la creencia, al poder ser y no ser.

Es comprensible que el ser humano de la razón, se aferre a ideas de verdad que le hagan creerse poseedor del conocimiento y la certeza, para no sentirse fracturado en la incertidumbre y el vacío; mas, paradójicamente, en ellos reposa su verdad. Por ello, tendremos que asumir que la verdad de la razón sigue debatiéndose en la ambigüedad, pues no deja de ser interpretación humana del ser de las cosas, nombrada bajo un lente ya cultural, ya ideológico, ya atravesado por intereses netamente humanos, olvidados de las palabras del origen que tienen el poder de devenir lo mismo diferenciado.

Negar el poder de verdad del Yagé, es, como lo decía Santiago Castro (2005), estar en *La hybris del punto cero*, rechazando lo que no se ha experimentado, aquello que no ha sido habitado, sentido, atribuyéndose el juzgar para excluir lo que no se parece a la verdad objetivable, olvidando que el saber del Yagé es inconmensurable e inabarcable; por lo tanto, para acceder a él, será necesario forjar un espíritu humilde, y para ello, me decía el Espíritu del Yagé “hay que evitar el juicio”. Entonces, la humildad es un camino que se forja en la integración, cada encuentro con el Otro como infinito me recuerda mi imposibilidad para definirlo, aprehenderlo, por lo que, en lugar de reducirlo a mis limitadas nominaciones, me permito adentrarme en su universo para ampliar el propio universo.

Tejiendo relaciones con el concepto de alteridad de Gadamer retomado por Mèlich (1994), negar la otredad es reducirme y reducir al mundo, limitándolo a mi visión; pero cuando acepto la alteridad y la vinculo como gesto ético con la vida, mi ego se mueve, se deshace, y en ese gesto humilde incorporo un nuevo saber, la paradoja de la existencia que nos adentra a ese tercer lugar, el de lo posible.

Por ello, para ser consecuentes con nuestra visión de país, declarado intercultural y diverso, debemos acercarnos a las formas de saber de los pueblos ancestrales desde la relación con sus formas culturales –saberes y prácticas endógenas de nuestro continente–, y generar diálogos con aquellas que hemos reproducido como propias, olvidando que vinieron de Europa y se naturalizaron. Lo intercultural no puede quedarse en la presentación, por ejemplo, de un tejido o una mola, como gesto incluyente que reduce toda una cosmogonía a una artesanía. La interculturalidad debe comenzar por la “justicia cognitiva” (Vivas, 2013, p.91), reconociéndonos analfabetas de sus formas de simbolización y significación, de sus saberes y de su verdad, y de este modo, ampliar las preguntas por la nuestra ¿Cuál es nuestra verdad? ¿A quién pertenece?

La selva se enreda en los muros: nuevos retos para la Universidad

-Si nuestros hermanos blancos y mestizos abren las universidades para que nosotros nos graduemos de abogados, políticos y economistas, yo voy a corresponder y abriré la nuestra a ver si nos graduamos de seres humanos y mejores personas-. [...] Además, ni el conocimiento ni el culto son pertenencia de algún pueblo en específico, son una posibilidad de crecimiento y de salud, y la humanidad está muy enferma.
(Andrade, 2011, p.136).

Con esta respuesta del Taita Manuel Flórez a un líder indígena de su comunidad, personajes de la novela *Curandero* de Santiago Andrade, inspirados por sus experiencias como Curaca y líder espiritual, asistimos a un tiempo de aperturas y diálogos interculturales. Los indígenas han cuidado por milenios sus saberes y han visto que, en este tiempo, una forma de hacerlo es compartiéndolos con quienes deseen cuidarlos también, no importa su raza o su creencia, porque tenemos un mismo origen, la Tierra. Las culturas dejan de ser fronteras, ahora se ha vuelto el puente entre las orillas.

Los cofanes tienden sus puentes hacia esta orilla, porque han visto la necesidad de conocer las formas de la cultura hegemónica para poder dialogar con ella, para comprender sus lógicas e insertar en ellas su propia cultura. Especialmente, la educación escolar ha sido importante para vivir en este tiempo, porque a través de ella se pueden adquirir conocimientos de la propia cultura y del mundo de afuera. No hay dicotomía en ello, porque la educación Cofán contempla los libros y la escritura como una forma para el conocimiento, que está antecedida, nutrida y soportada por sus saberes y prácticas ancestrales. Esta articulación de formas y saberes, puede leerse en las palabras de don Tulio: “nosotros nunca miramos que se tenía que desprender lo académico, lo cultural y lo espiritual” (Conversaciones con don Tulio en Santa Fe de Antioquia, septiembre de 2013).

Don Tulio nombra tres esferas distintas pero correlacionadas: Lo académico, la escuela como institución occidental de saber y formación. Lo cultural, como las tradiciones y las costumbres. Y, dentro de esta, vista con mayor relevancia, lo espiritual, como el

conocimiento ancestral y las cosmovisiones reveladas en las tomas de Yagé. La espiritualidad es medular en estas relaciones, porque significa la verdad de su cultura, siendo el eje articulador y orientador.

En *Los navegantes del río Putumayo*, los mismos cofanes hacen un llamado al “entendimiento entre los lenguajes científico y cultural” (Tobar, Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, 2004, p.70). Este llamado puede entenderse en clave de una *ecología de saberes* (de Souza, 2010), en donde es posible el diálogo horizontal entre los intelectuales de las academias y los intelectuales de las selvas, para que puedan compartir su verdad y escuchar la verdad del Otro, y llegar a consensos en donde el conocimiento sea para la vida, para recuperar el equilibrio natural y sanar a la humanidad de tanta ignorancia, de tanto olvido.

¿A quién compete esta tarea de convocar un auténtico diálogo de saberes?

La colonización de las comunidades ancestrales no se restringe a un período específico de la historia del país. Por largos siglos, y aún en la actualidad, los pueblos nativo-americanos han sentido la entrada arbitraria o violenta de diversos dispositivos económicos, políticos, ideológicos, religiosos y educativos, representados en las instituciones de la cultura hegemónica, quienes, movidas por los intereses de sus propias creencias o ambiciones, han querido transformar su cultura e insertar el sistema de pensamiento que hoy impera en el mundo. Esto creó una deuda histórica que nos exhorta a transformar nuestra lógica, para que las comunidades ancestrales lleguen a diversos escenarios del país siendo lo que son y no como queremos que sean y esto, justamente, compromete a las instituciones académicas, especialmente a la universidad.

Si bien la universidad no ha sido ajena a esta tarea, sus esfuerzos resultan tímidos de cara a la magnitud de la tensión epistemológica que ello compromete. Frente a ello, Santiago Castro sugiere que, así como la ciencia ha comenzado a hacerlo, la universidad considere el *paradigma del pensamiento complejo* para expandir sus perspectivas, sus lógicas y saberes.

A mi juicio, el paradigma de la complejidad podría ser benéfico en la medida en que promueva la transdisciplinariedad. Vivimos en un mundo que ya no puede ser entendido sobre la base de saberes analíticos, que ven la realidad de forma compartimentada y fragmentada. Pero la universidad sigue pensando un mundo complejo de forma simple; continúa formando profesionales arborescentes, cartesianos, humanistas, disciplinarios, incapaces de intervenir en un mundo que funciona con una lógica compleja (Rozo Gauta, 2004, pp. 156-157). Para evitar esta parcelación del conocimiento y de la experiencia, la universidad debiera tomarse muy en serio las prácticas articuladoras de la transdisciplinariedad. (Castro, 2007, p.86)

Se evidencian relaciones bastante significativas entre *el paradigma de la complejidad*, la *descripción densa* (Geertz, 1987) y la *ética del rostro* (Mèlich, 1994). Todas ponen su acento en lo irreductible e infinito del ser humano: en la subjetividad. Esta complejidad se acrecienta cuando se trata de pensarlo desde la cultura y la comunidad: desde la intersubjetividad. Con lo anterior, se ponen en evidencia las fisuras de los llamados *universales*, de esas determinaciones de verdad que imponen al mundo los expertos y científicos, pues el saber es a la Naturaleza humana y a la vida, asimétrico y diverso.

La transdisciplinariedad, como acción articuladora de saberes, resulta significativa en esta reflexión, porque no solo habla del diálogo entre las disciplinas, sino que se abre, necesariamente, a los opuestos, a otras formas de saber ancestrales y sensibles:

Mientras que para la *hybris* del punto cero “lo tercero queda excluido”, el pensamiento complejo y las sabidurías ancestrales (*la Philosophia perennis*) nos enseñan que “siempre se da lo tercero”, es decir, que resulta imposible basarlo todo en una discriminación de los contrarios, porque estos tienden a unirse. La transdisciplinariedad introduce un viejo principio ignorado por el pensamiento analítico de las disciplinas: la ley de la coincidencia *oppositorium*. En el conocimiento, como en la vida, los contrarios no pueden separarse. Ellos se complementan, se alimentan mutuamente; no puede existir el uno sin el otro, como quiso la lógica excluyente de la ciencia occidental. (Castro, 2007, p.86)

Intelectuales occidentales tienden sus puentes a las comunidades ancestrales, desde ambas orillas hay un saludo en el que dejamos de pensar en separación y nos pensamos

ancestralmente en el lugar de la posibilidad, del devenir, de la alteridad, de la paradoja, en donde las cosas son y no son, el lugar en el que:

Se expande se expande la vida se expande
En juegos de gloria todo se expande.
Lo pequeño no es pequeño y lo grande no es lo grande
Lo muerto nunca está muerto
Y lo vacío está lleno.
Toda intención se deviene
El recuerdo torna olvido
Lo olvidado se recuerda
Todo sucede en presente
Y nada es nunca lo mismo
Se expande se expande
La vida se expande.³⁸

La descolonización no ha de ser una acción emancipadora exclusiva de las culturas ancestrales, también ha de producirse en la universidad y en nosotros mismos, como acto de movilización del pensamiento y posibilitador del diálogo auténtico de saberes:

Todo diálogo auténtico parte de confiar y desconfiar un tanto de lo propio, y en confiar mucho y desconfiar un tanto del otro. El requisito mínimo para crear el ámbito de la posibilidad de construir algo mejor es partir de que se puede estar equivocado o que se puede perfeccionar aquello en que se está. (Urbina, 2010, p.29)

En lugar de oponer los modos de saber, esta forma de entender el diálogo da apertura a su movimiento, a la posibilidad de tomar un poco de lo otro para sí, mientras se está entregando algo de sí mismo. Con ello, nos permitimos entender otros caminos, otras posibilidades para un mismo fin, la comunidad soñada, seres humanos autónomos y libres que sostienen relaciones éticas con sus semejantes.

Descolonizar los saberes en la universidad, trae consigo la descolonización de las relaciones de saber y de poder en el aula. Los maestros, reproductores de disciplinas, tendemos a ser colonizadores, pregonando verdades memorizadas que no se han

³⁸ Nidia Bejarano, s.f. *Poema para la vibración de Stefa*.

resignificado en la experiencia. Ojalá podamos dialogar con las escuelas ancestrales, con los maestros de las selvas, para aprender a formarnos en la salud y en la humildad, para poder experimentar ese conocimiento y forjar una mirada que resuene con la propia verdad.

Apuntes finales. Lo que somos

Ante los vacíos de la historia, nos encontramos viviendo y reconstruyendo las otras historias, los relatos que nos-cuentan, las voces que no quedaron plasmadas en los libros de *Historia Universal*. Estas historias están vivas, hablan con nosotros y nos recuerdan tiempos y saberes olvidados. Nos recuerdan que hemos vuelto a la Tierra, para que abracemos nuestras raíces de memorias antiguas y aprendamos a sembrar de nuevo. Entonces ¿Qué vamos a sembrar? El alimento de la palabra verdadera, de la memoria, los afectos y las relaciones. ¿Para quién? Para nosotros, que somos las nuevas semillas de los hombres y las mujeres que fueron y serán.

Esa es la nueva conciencia que me han dado mis encuentros con las plantas espirituales, con los saberes ancestrales y con la comunidad Bocana del Luzón del pueblo Cofán, pueblo de gente humilde que recupera sus saberes ancestrales y cuidan su cultura como un gesto ético para sus hijos y para los hijos de sus hijos...

Ya están volviendo las aves otra vez, por ahí se miran volar, se miran todavía pero pues, ojalá no le pase nada a ellas, a los animales y entonces pues también aquí nosotros como comunidad también queremos hablar entre los mismos para no exterminar esos animalitos, dejarlos que, todavía, pa' que puedan conocer los hijos, los hijos de mis hijos también vienen atrás y quizás puedan conocer alguna cosa. (Conversaciones con Aníbal en Bocana del Luzón, febrero de 2014)

Cuando nos miramos como seres humanos, cuando nos abrazamos a pesar de las culturas que nos hacen y al mismo tiempo nos distancian, nos reconocemos hijos de esta Tierra, porque ¿Qué es este cuerpo, de qué se alimenta, dónde vive y dónde muere? Esta hermandad es un conocimiento que nos recuerda la maternidad de esta Tierra, y por eso podemos reconocernos como indígenas, nativos de un lugar, hijos de un territorio. Así lo

expresa Aurelio Díaz Tekpankalli (1996), un hombre que se ha dado a la tarea de recordarnos la verdad de su pueblo:

Yo soy indígena, yo soy por gusto indígena, yo soy por derecho indígena y por placer soy indígena. Esto está en mi Naturaleza de ser y reconozco a todos y a cada uno como indígena. Aunque no lo sepan, todos son indígenas, porque todos somos hijos de la Tierra. Pero tenemos que actuar como tales, tenemos que vivir como tales. (p.21)

Ser indígena no es solo un discurso político o una diferenciación racial, es un estilo de vida en que nos integramos con la Naturaleza, cuidando sus altares y las plantas espirituales como saberes que ya no son propios de una cultura, sino de quienes elijan vivir este camino de conocimiento para la vida.

EPÍLOGO

Palabras de la profesora Claudia Arcila, inspiradas por esta intención investigativa

La arqueología de lo humano se ilustra en la imagen del arco que mueve su cuerda para que la flecha se dirija a un objetivo. Es la imagen que no entiende la vida sin la muerte, ni a esta sin la esperanza. La vida es un arco, diría Heráclito, que está afinando el resorte de cada uno de los acontecimientos para que el objeto que allí se contiene se conserve en el equilibrio que evita el desacierto.

La vida es vibración, y en cada salto, agitación, palpitación y extremo. Se experimenta la intensidad de la agonía en manifestaciones de felicidad y desdicha: instantes de vitalidad en los que siempre hay un retorno, una especie de evocación donde las voces son recuerdos de largos trayectos por donde la vejez y la lozanía se unen para preguntar la vida.

La voz que se anuncia no es la expresión de individuos que se reclaman para la respuesta, es el canto mismo del cosmos que hace de los árboles, las montañas y los ríos, los textos primigenios para descifrar el mundo.

Mitos encendidos en el fuego de la indagación por lo sabio, encendieron la razón de la soberanía creativa, vincularon la realidad con la grandeza de las manifestaciones que en el color del día y de la noche, delinearon el rostro del conocimiento y la ignorancia.

Ignorar era omitir el mensaje que, en los cuerpos de los árboles, constituyeron la relación entre la Tierra y la cultura, la semilla y las raíces, el tallo y el crecimiento, las ramas y la libertad y, los frutos y un nuevo hallazgo; mensajes de las montañas que, en sus bifurcaciones, pendientes y caídas, evidenciaron la posibilidad del ascenso a tierras prometidas: lugares sagrados en donde la vida y la muerte se reconciliaron en una letanía, y en una oración de apología a la vida, su cansancio, en una conmigüidad donde se abrazaron las huellas, los pasos y el camino, en un encuentro de pasado, presente y

futuro, donde la palabra se hizo testigo; mensajes de los ríos que limpiaron los cuerpos de guerreros y mártires, para convertirlos en ejemplos y en lecciones de nuevas enseñanzas.

Sobre esta textualidad de unidad con el todo, la escuela supera su concepción de antro; es la interacción de las semejanzas en sus particularidades, componiendo los relatos de generaciones remotas y presentes, como la forma más auténtica que adopta la memoria.

De ahí que la arqueología humana, tenga como origen la tierra de las palabras, el significado de la hermandad y el significante de los iguales. Sonidos y silencios que se renuevan con la vida y no se agotan con la muerte; que se hacen acto en un abrazo, en un encuentro y en una despedida; en el eterno deambular en medio de los sacrificios y las hazañas.

Las puertas que abrimos en la mirada del retorno, le dan la apertura al descubrimiento y al reconocimiento de las marcas ancestrales tatuadas en cortezas, pieles, troncos y rostros que son imagen de otros tiempos, pero lecciones del hoy y del mañana; esculpimientos vernáculos donde el universo compone lo diverso para hacer del canto el baile de muchos cuerpos: huellas que son heridas, caricias, cicatrices, gozos y maltrato; marcas que son caminos hacia movimientos y los refugios por otros atajos. Atajos donde la civilización clausura, y la ciencia al pensamiento, atajos donde los cuerpos son desalojados de sus almas y condenados a padecer la muerte, como si esta fuera una renuncia.

Por eso, las voces del pasado en la suavidad de los ancianos son la maternidad y la paternidad de la sabiduría, son los surcos de la experiencia donde las arrugas se convierten en pliegues de la enseñanza: miradas y expresiones donde el presente amanece sin que oscurezca el pasado, donde los niños juegan y cantan mientras leyendas y dioses acompañan y acompañan el renacer de nuevos relatos.

En este sentido, los saberes ancestrales constituyen las acciones para enfrentar y vencer el olvido, para oponerse al silencio y al engaño, para resistirse a la opresión y a la ignominia, para combatir las trampas de la ignorancia y los espejismos de la avaricia.

La reivindicación del acumulado de prácticas y discursos donde respira el mito, es un intento humanista por generar el encuentro entre la razón y el instinto, entre el amor y las emociones, entre el perdón y la memoria, entre la voluntad y el trabajo, entre la esperanza y el pasado, entre el conocimiento y la justicia. Solo así, estaremos preparados para entender que el logos nos cobija y nos alivia como si fuera medicina en la que la verdad se opone al olvido.

La lucidez, en ese cuidado medicinal con la selva, sus fenómenos y manifestaciones de armonía, hacen que vuelva a brillar la salud como efecto del conocimiento que establecemos y armonizamos con las tradiciones que nos guían. Logos y Yagé son preámbulos al diálogo con la vida y a las palabras que esta alcanza a escucharle a la muerte. La vida es palabra que viene del pasado para recibir el futuro, haciendo del presente un estado donde el mito se mantiene atento a preguntar lo incierto.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía general

- Andrade, S. (2010). *Historias de Chamanes*. Ibarra: Editorial Almeida.
- Andrade, S. (2011). *Curandero. Los arcanos eventos que mataron a la Muerte*. Ibarra: Lulu.com
- Bajtín, M. (1999). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI editores.
- Castillo, E., Triviño, L. y Cerón C. (2008). *Maestros indígenas: prácticas, saberes y culturas pedagógicas*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2005). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: S. Castro-gómez & R. Grosfoguel. (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.79-92). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Práxis Latinoamericana*. 16 (No. 54), 17-39.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Perú: Programa Democracia y transformación social.
- Departamento Nacional de Planeación. (2003). *Construcción de un futuro para Colombia desde sus territorios*. Recuperado de <http://www.ceppia.com.co/Herramientas/Herramientas/Mem-sem-const-futuro.pdf>
- Gaitán Zapata, M. (2008). Y la escuela, nos ‘moldió’: aproximación a una propuesta pedagógica misional en contextos indígenas colombianos. *Revista: Educación y Pedagogía*. XX (52), 77-89.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa Editorial.
- Larrosa, J. (2006). ¿Y tú qué piensas? Experiencia y aprendizaje. *Separata revista Educación y pedagogía*. Medellín: Artes y Letras ltda.
- Mélich, J. (1994). Del extraño al cómplice. La educación en la vida cotidiana. Barcelona: Anthropos.
- Padilla, A. (2002). El doble carácter de la educación indígena: reproducción y resistencia. *Reencuentro*. (33), 40-52.

Quintanta, A. (2008). Planteamiento del problema de investigación: errores de la lectura superficial de libros de texto de metodología. *Revista IIPSI* (11), 239 – 253.

Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Romero, F. (2000). Manuel Quintín Lame: sabiduría y saber escolar. *Aquelarre*. 05 (No. 09), 59-82.

Smith, L. (2008). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Malaysia: Zed Books.

Smith, L. (2012). Caminando sobre terreno resbaladizo, la investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre. En: *El campo de la investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Tekpankalli, A. (1996). *Una voz para los hijos de la Tierra. Tradición Oral del Camino Rojo*. Chicago: P.S. Graphics.

Tekpankalli, A. (2005). *El regreso al camino de mis antepasados*. Morelia: Impresos Hurtado.

Urbina, F. (2010). *Las palabras del origen*. Colombia: Nomos impresores

Vivas, S. (2009). Vasallos de la escritura alfabética Riesgo y posibilidad de la literatura aborigen. *Estudios de Literatura Colombiana* (25), 15-34.

Vivas, S. (2013). Ñuera uaido: la palabra dulce o el arte verbal minika. *Revista Devenires*. XIV (No. 28), 89-120.

Bibliografía Cofán

Franco, R. (1997). Los Kofanes p A'i del Alto Putumayo: reseña bibliográfica. Santa Fe de Bogotá.

Fundación Zio-A'i, Unión de Sabiduría. (2000). *Plan de Vida del pueblo Cofán y Cabildos indígenas del Valle del Guamuéz y San Miguel*. Bogotá: Ediciones Antropos Ltda.

Jansasoy, S. & Pérez, A. (2005). *Plan de Vida Propuesta para la supervivencia Cultural, Territorial y Ambiental de los Pueblos Indígenas*. The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank, Fundación Zio-A'i, Unión de Sabiduría.

Queta Alvarado, Q. (2004) *Ingi Ayafangae Atesw'pa Tsaiki (Gramática Pedagógica de la Lengua Cofán Vol. 1 y 2)*. Bogotá: Fundación Zio-A'i, Unión de Sabiduría.

Muñoz, T. (2013) Proyecto: Centro de aprendizaje para fortalecer el conocimiento ancestral de la espiritualidad, las plantas medicinales, los usos y costumbres (carnaval) del pueblo Cofán en el resguardo indígena bocana de Luzón.

Tobar, M., Pérez, D., Pérez, A. & Giraldo, M. (2004) *Pueblo Cofán, Los navegantes del río Putumayo*. Bogotá: Fundación Zio-A'i, Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humbolt.

Personas de la comunidad Bocana del Luzón que participaron con sus relatos y experiencias en el desarrollo de esta investigación

Tulio Adonías Muñoz Campos
Autoridad tradicional del resguardo indígena Bocana del Luzón

Virginia Salazar Moreno
Abuela de la comunidad

Zeneida Ordoñez Hoyos
Mujer de la comunidad

Luis Alberto Vallejo “Alfredo”
Hombre de Yagé

Jorge Aníbal Salazar
Hombre de Yagé

Sandro Arley Chachinoy “Morrocoy”
Hombre de Yagé



Primera construcción del árbol de sentidos





Segunda construcción del árbol de sentidos

