

**TERRITORIO DE PIE DE MONTE AMAZÓNICO, UN LUGAR DE
INTERVENCIÓN Y RESISTENCIA**

JAZMÍN ANDREA MONCAYO MUÑOZ

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS
SAN JUAN DE PASTO**

2012

**TERRITORIO DE PIE DE MONTE AMAZÓNICO, UN LUGAR DE
INTERVENCIÓN Y RESISTENCIA**

JAZMÍN ANDREA MONCAYO MUÑOZ

Trabajo final de diplomado, presentado como requisito para optar al título de:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA Y LETRAS

Asesor

Juan Patricio Calderón

Docente Universidad de Nariño

UNIVERSIDAD DE NARIÑO

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS

SAN JUAN DE PASTO

2012

NOTA DE RESPONSABILIDAD

“Las Ideas y conclusiones aportadas en el Trabajo final del diplomado son responsabilidad del autor”

Artículo 1° del Acuerdo Número 324 de octubre 11 de 1966, emanado del Honorable Consejo Directivo de la universidad de Nariño.

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del Presidente del Jurado

Firma del Jurado

Firma del Jurado

San Juan de Pasto, Febrero de 2012

AGRADECIMIENTOS

Mi gratitud se extiende a todos los seres que, por su acogimiento y saber, han orientado el curso de mi vida hacia este momento culminante.

A los docentes del programa de Filosofía y Letras que compartieron, más allá de los contratos formales, lo mejor de sus búsquedas, de sus inquietudes y de su pensar.

A mis compañeros de curso, quienes llenaron con su presencia, incondicional y sin límites, la soledad cerrada de las aulas.

A mis amigos cercanos: Mario Cadena, Edgar Arteaga, Johana España, por su misteriosa compañía, por su irreconciliable diferencia, por su camino ajeno al mío, por su amistad.

A los maestros silenciosos que habitan en los libros.

Agradezco también a la expansión del tiempo, que hoy me permite reconocer a los seres a quienes me debo.

DEDICATORIA

La decisiva importancia de tener un propósito para encarar con lucidez los retos que la vida nos propone, hace que dedique estas páginas a mis padres y mi hermano, puesto que ellos le han comunicado uno, muy claro, a mi ser.

RESUMEN

En este trabajo se pretende abordar el peso y el paso de la modernidad, encarnada en el Estado por países como Colombia, que afectan principalmente a las comunidades indígenas y, en particular, las del pie de monte amazónico; se aborda en un principio el proyecto de la modernidad en la medida en que es contundente a la hora de convertir y asimilar y, por tanto, borrar todo lo que de tradicional y de conocimiento propio y diferente tienen las comunidades indígenas; la modernidad se afirma desde mucho tiempo atrás a sí misma como la única capaz de dirigir el verdadero camino del hombre y, de mano con la razón, la tecnología, la técnica, traza el destino de la humanidad. El Estado empezó su construcción desde prácticas europeas, heredó los modos de clasificación social, e intentó matizar su origen a partir del mestizaje y el status de colono, sobre el negro y el indio; de este modo, la modernidad traspasa al Estado y su poder se refleja en el poder de éste, puesto que actúa según los lineamientos modernos que propone el momento histórico actual, lo que ha provocado en el imaginario colectivo, en el ciudadano construido, que es cada uno de los colombianos, señalar también el atraso de las comunidades indígenas y sojuzgar su resistencia a nuevos modelos de vida, a nuevos trazos comunicativos, a nuevos puestos empresariales, nuevos asentamientos extractivos. Para tener una nueva perspectiva de la fuerza y la justificación de la resistencia indígena hay que aclarar que hay mucho más que una lucha directa y física por la tierra, sino poderes mucho más potentes que restan derechos a las comunidades indígenas, en pro de su conversión y la de un territorio, como lo es el pie de monte amazónico, dada su evidente fragilidad y la inminente violencia de la modernidad que afirma poderosamente la invasión.

ABSTRACT

In this work one tries to approach the weight and the step of the modernity personified in the State along countries as Colombia, concerning principally the indigenous and communities, especially, those of the Amazonian piedmont plain; the project of the modernity is approached in a beginning in the measure in which it is forceful an hour to turn and to assimilate and, therefore, to erase everything what of traditional and of own and different knowledge the indigenous communities have; the modernity steadies itself from a lot of time behind to yes same as the only capable one of directing the real way of the man and of hand with the reason the technology, they plan the destination of the humanity. The State began his construction from European practices, inherited the manners of social classification, and I try to tint his origin from the miscegenation and the colonist's status, on the black and the Indian; thus, the modernity penetrates to the State and his power is reflected in the power of this one, since it acts according to the modern limits that there proposes the historical current moment, which it has provoked in the imaginary group, in the constructed citizen, who is each of the Colombians, to indicate also the lag of the indigenous communities and to subdue his resistance to new models of life, to new communicative outlines, to new managerial positions, new extractive accessions. To have a new perspective of the force and the justification of the indigenous resistance it is necessary to clarify that there is much more than a direct and physical fight for the land, but power much more powerful that they reduce rights to the indigenous communities, in favor of his conversion and that of a territory since it is the Amazonian piedmont plain, given his evident fragility and the imminent violence of the modernity that affirms powerfully the invasion.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	11
1. ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN	14
1.1 TÍTULO	14
1.2 TEMA DE INVESTIGACIÓN	14
1.3 DEFINICIÓN DEL PROBLEMA	14
1.4 JUSTIFICACIÓN	15
1.5 OBJETIVOS	17
1.5.1 Objetivo general.....	17
1.5.2 Objetivos específicos:	17
2. LA MODERNIDAD COMO JUSTIFICACIÓN DE UNA INTERVENCIÓN... 18	
2.1 EL NUEVO ORDEN COMO RIESGO Y DISTANCIAMIENTO DE LA VIDA Y EL ESPACIO	22
2.2 EL DERECHO Y PROPIEDAD DE LOS TERRITORIOS DE AMÉRICA.....	28
3. LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO: EXCLUSIÓN Y ASIMILACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS	37
3.1 EL TERRITORIO Y EL ESTADO.....	38
3.2 LAS NUEVAS CATEGORÍAS ESTATALES Y LA NEGACIÓN DEL OTRO.....	41
3.3 EL ESTADO, UN ALIADO DE LA COLONIA	42
3.4 SITUACIÓN DE POBREZA INDÍGENA	47
3.5 EL ESTADO, LA MODERNIDAD Y EL DESPOJO.....	48
4. PIE DE MONTE AMAZÓNICO, ENTRE INTERVENCIÓN Y RESISTENCIA	52

4.1	PIE DE MONTE AMAZÓNICO.....	53
4.2	EL TERRITORIO EN LAS COMUNIDADES INGA Y KAMSÁ	58
4.3	LA CHAGRA EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA.....	62
4.4	RELACIONES CON UN TERRITORIO VIVO.....	66
4.5	VISIÓN Y COSMOVISIÓN DE LAS COMUNIDADES DE PIE DE MONTE AMAZÓNICO	68
4.6	PIE DE MONTE, UN LUGAR DE INTERVENCIÓN.....	70
4.7	LA RENOVADA HISTORIA DE LA AMAZONIA.....	78
5.	TENSIÓN, MÁS QUE ZONAS EN DISPUTA	81
5.1	LOS TERRITORIOS EN LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO	81
5.2	LA NATURALIZACIÓN DE LA INVISIBILIZACIÓN DEL OTRO.....	84
5.3	PROCESOS DE COLONIZACIÓN Y REPRODUCCIÓN DE PERIFERIAS .	88
5.4	DELIMITACIÓN GEOGRÁFICA Y DELIMITACIÓN DE HOMBRES	92
6.	CONCLUSIONES	96
7.	RECOMENDACIONES	98
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	99
	NETGRAFIA	101

INTRODUCCIÓN

Los procesos que históricamente han configurado la noción de territorio en Colombia y que, últimamente se manejan, tienen una clara dependencia de concepciones y directrices del modelo de pensamiento que propone el capitalismo y la modernidad. Tales definiciones han establecido un nuevo contexto para las comunidades indígenas, en el que se articulan procesos de desarrollo que no siguen los intereses y modos de vida que ellos imprimen y derivan del territorio.

Estas políticas se han olvidado de realidades alternas que coexisten en un lugar común y que, al contrario, de aceptarlas e incluirlas, según los parámetros que ellas requieren; se marginan, se señalan, se caracterizan con la intención de facilitar su inclusión en el modelo capitalizador, borrando cualquier huella que identifique al territorio nacional como un territorio múltiple, que no se opone al desarrollo pero que busca conservar lo poco que dé propio le queda y propicie espacios de alternativa aplicación de procesos desarrollistas, modernización, e “igualdad” para todos.

Se intenta, entonces, comprender cómo los procesos de Estado intentan fragilizar los lazos comunales de comunidades indígenas, con la imposición de modelos encaminados a la reproducción del capital y la mercantilización de los recursos, sin importar las consecuencias sociales y culturales. Entender, también, cómo la creación de categorías estatales recrea condiciones de diferenciación y desigualdad social, donde la primacía de mantener el orden social y la cohesión del Estado, según una visión particular, introduce paulatinamente modos de organización, de desarrollo, de tecnología, formas de empleo nuevas que poco a poco, van cambiando los territorios y arrasando las culturas en un lento pero eficaz proceso de inserción de las comunidades a las lógicas de la modernidad.

La modernidad, junto con el Estado, se esconden tras el cuento idílico del progreso y la igualdad, sin intentar siquiera leer los contextos *otros* que afloran en el territorio colombiano y que lo único que hacen es reproducir la casi eterna dicotomía entre lo

moderno y lo bárbaro, afectando, con el discurso del progreso y el desarrollo humano, la experiencia e imaginario de las comunidades que desaparecen al introducirse en estos sistemas sociales.

Hablar de territorio, territorialidad y de pie de monte amazónico, requiere necesariamente referirse al hombre que ha conformado distintas concepciones sobre éste y su vida insertada en un determinado contexto espacio-temporal.

Este contexto, definido como uno de los ecosistemas más importantes de Suramérica, localizado en la transición que une las extensas llanuras amazónicas con la vertiente oriental de la cordillera andina, es considerado como una de las regiones con mayor biodiversidad en el mundo y donde, además, habitan varios grupos indígenas relacionados íntimamente con el conocimiento de plantas medicinales; es también considerado por el Estado como un corredor estratégico de explotación minera, maderera y vegetal, pero, para las comunidades que allí habitan, es un lugar sagrado; dicho territorio no es ajeno a los constantes atropellos, a partir de la negación de derechos territoriales, colonización e intervencionismo extranjero.

Así, desde el pensar crítico y consciente de la filosofía, se pretende dar preponderancia al análisis de las complejas relaciones que se desenvuelven en los territorios indígenas y de las políticas que quieren negar a las comunidades que recrean su existencia sobre ellos, lo que permite comprender la relación comunidad- naturaleza como un proceso integral que sigue levantándose luego de los estigmas que han cargado desde el pasado y lo han marcado. Inicialmente, se indagarán los procesos que gestaron el desarrollo y expansión de la modernidad para que se afirme a sí misma como el modelo ideal de todo ser humano guiado por la razón y el buen vivir, para seguir con el proceso de la construcción del Estado como un ente mediado por intereses nacionales e internacionales, todo esto con el fin de hacer más evidente la fuerza de la llegada de la modernidad, auspiciada por él, y el tipo de resistencia de gran magnitud que se alza para soportar esta fuerza arrasadora, además, del conflicto en el que se vive entre inversionistas y habitantes indígenas, ya que el desarrollo

sostenible del territorio se pone en riesgo si se imponen fines de explotación o extracción que, además, no van de la mano de actividades, procesos y usos constituidos por los habitantes originarios.

Y es que la intervención del territorio no sólo implica un cambio espacial sino que el cambio es aún más complejo y profundo, ya que el territorio se constituye a partir de relaciones sociales; los cambios implican una transformación en los modos de relacionarse, de otorgarse una identidad, de organizar la cotidianidad, de comprender y significar el lugar, en síntesis, de habitar.

1. ELEMENTOS DE IDENTIFICACIÓN

1.1 TÍTULO

Territorio de Pie de Monte Amazónico, un lugar de intervención y resistencia.

1.2 TEMA DE INVESTIGACIÓN

La noción de territorio está sujeta a diversos conceptos y, en ocasiones, opuestos sentidos. Estos sentidos dependen de intereses particulares, que marca el Estado, pues desde su visión óptica impone un tipo de relación de carácter productivo y mercantilista, donde priman intereses económicos más que sociales o culturales. Se crean, por tanto, mecanismos de sujeción territorial; a partir de ello se niega el pensamiento que le otorgan las comunidades y va en contraparte al sentido ancestral, interior, que va ligado a la memoria y al pensamiento que le otorgan las comunidades indígenas, y deviene una tensión de implicaciones político-filosóficas generadas en torno a la noción de territorio.

Como interpretar esta tensión, o choque de pensamiento y fuerza, de un lugar común, cuando hay una necesidad mediada del Estado por articularse dentro de los marcos del desarrollo; y una lucha por intentar reducir o detener la proximidad de una modernidad capitalista que atenta contra la conservación de la memoria y el pensamiento y, por tanto, del territorio a partir de la constitución de nuevas geografías de las comunidades indígenas.

1.3 DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

¿Qué implicaciones ha tenido la organización territorial del Estado-Nación en la memoria y el pensamiento de los pueblos del pie de monte amazónico?

1.4 JUSTIFICACIÓN

Este trabajo busca problematizar el concepto de territorio, a partir de la pluralidad de acepciones que se le otorgan y en relación a conceptos como: territorialidad, desarrollo y conservación, conceptos que en las últimas décadas han dinamizado múltiples discusiones político-filosóficas; presentar la noción de territorio, de pie de monte amazónico, en contraste con otras formas de entender el territorio, como tema de numerosas discusiones e investigaciones. Su interés, que en lugar de agotarse se renueva constantemente, se debe a que presenta una serie de instancias relevantes para la humanidad y para la construcción de un sentido, de un orden y de una identidad que el mismo territorio dona, pero, además de ello, está el intento por apaciguar el choque que provoca una modernidad estructurada en estrategias de desarrollo, que se enfrenta a comunidades indígenas cuyos asentamientos, de los cuales depende su identidad y aún su existencia, son vulnerados.

Por lo tanto, además de las problemáticas que requieren pensar el territorio, aparece la problemática del desplazamiento, donde estas comunidades no tienen un más allá que el de la desaparición y el olvido; se habla ya de adaptación para sobrevivir, pero hay que indicar cuáles son los riesgos de dicha adaptación y bajo qué condiciones y consecuencias está garantizada.

Lo que ya se evidencia es una conversión y, específicamente, en el pie de monte Amazónico, una conversión ecosistémica, social y cultural, lo que significa una inminente pérdida y muerte de la identidad de los pueblos y de una filosofía de vida distinta.

Por lo tanto, este trabajo comprende varios factores: en primer lugar, se irá desligando de una concepción de territorio colombiano tradicional y enciclopédico, puesto que ya no atiende a la actual división político-administrativa en departamentos, capitales y municipios, sino a su más dinámica y actual reorganización, al desplazamiento de las fronteras y a un territorio móvil y no fijo, como se pensaba.

Ahora bien, ¿por qué es un caso particular el territorio de pie de monte amazónico?: porque es un espacio que, en los últimos quinientos años, hasta la actualidad, se ha visto en la tarea de redefinirse constantemente; la Amazonía, como tal, ha tenido que inventarse y redescubrir su espacio y su historia, que está dentro de un combate por quienes quieren resignificarla a través de un nuevo mundo económico - rentable, frente a quienes intentan elevar una historia desde el presente, enraizada en la memoria ancestral. El mundo del pie de monte amazónico ha tenido que reconstruirse (y re-pensarse, en consecuencia) tras procesos indiscriminados de colonización, violencia, desplazamiento y apropiación de territorios. La instalación inmediata de proyectos de explotación, la inversión de capital y las dinámicas de desarrollo occidentalizadas, abren un punto de análisis para acercarse y profundizar en el impacto de estos nuevos modelos de mercado y nuevas tecnologías, puesto que evidencian la devastación que sufren los territorios (en este caso, el entorno selvático, supremamente vital) que, en última instancia, resultan desnaturalizados, transformados, debido a dichos procesos de ocupación, migración, colonos, conflicto, grupos armados, cultivos ilícitos, etc.

En el territorio de pie de monte concurren múltiples percepciones, además, de distintos intereses que lo valorizan distintamente, creando actitudes territoriales diferentes; el pie de monte amazónico es el tipo desnudo de un choque de lógicas que se distinguen y oponen, lo que genera en la mayoría de casos relaciones de conflicto. Pensar cuáles son los efectos de esta modernización para que no sean totalizadores, es decir, para que su carácter transformador-devastador no sea definitivo. Entonces, se intenta proteger el territorio de efectos avasalladores y elevar una territorialidad en la medida del grado de pertenencia, identidad y control que las comunidades del pie de monte amazónico tienen sobre su territorio.

1.5 OBJETIVOS

1.5.1 Objetivo general. Revisar y analizar textos relacionados con el fenómeno de la modernidad y la problemática de la intervención del Estado dentro de los territorios pertenecientes a las comunidades indígenas.

1.5.2 Objetivos específicos:

- ✓ Estudiar el avance de la modernidad y de procesos desarrollistas de corte occidental en Colombia y, específicamente, en los pueblos indígenas.
- ✓ Analizar las implicaciones que la construcción del Estado-nación ha tenido sobre los pueblos indígenas del pie de monte amazónico.
- ✓ Vislumbrar los posibles procesos de resistencia y resignificación de las comunidades de pie de monte amazónico, tras la tensión que provoca el choque de concepciones e intereses de determinados grupos hegemónicos.

2. LA MODERNIDAD COMO JUSTIFICACIÓN DE UNA INTERVENCIÓN

Pensar y problematizar el territorio es un tema político y de pensamiento y más un problema cuestión de conocimiento y reconocimiento, puesto que en Colombia y, específicamente, en el pie de monte amazónico, chocan ciertas prácticas, acepciones e intereses sobre él, que nacen y se vienen madurando desde los últimos siglos. En este primer capítulo, se pretende hilar una concepción histórica de la modernidad que desencadena la nueva posición del hombre frente a su territorio, asunto que ha generado problemas profundos y de desacuerdo frente a una arraigada forma de vida y disposición distinta de los territorios por parte de las comunidades indígenas de este lugar y de otros.

Se quiere comenzar esbozando, en general, los distintos instrumentos que convergen dentro de la modernidad en la avanzada hacia pueblos que resisten su llegada; se trata de comprender el fenómeno de la modernidad, su razón dominante y el éxito de aquel “mundo moderno” que presenta y justifica su imposición y la intervención en el sentido de reducir a una sola variante cultural la diversidad de los pueblos (sin comprender lo imposible de tal empresa), además de despojarlos de sus territorios para hacer más fácil su inclusión en el nuevo modelo de vida moderno. Se quiere, en este sentido, analizar el discurso de la modernidad cuando se expresa como la única vía que deben seguir o imitar otros países y pueblos para hacer frente a los desafíos de este momento histórico; según la versión de la élite, todas las gentes desean acceder a lo mismo, al mercado, al progreso, a las mercancías¹. El negarse a este modelo de vida único y deseable sumirá a estas sociedades en el atraso, en un bajo nivel tecnológico, baja producción y rendimientos económicos y una caracterización de retroceso, pobreza e ignorancia.

Desde sus inicios, la modernidad es un concepto que ha intentado globalizarse, ensancharse, extenderse internacionalmente, pero ¿qué se entiende realmente por

¹ ESCOBAR, Arturo. Globalización, Desarrollo y Modernidad. Publicado en: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo (Medellín: Corporación Región, 2002).P.10

modernidad y qué consecuencias desencadena, a tal punto de afectar el territorio colombiano?

En primer lugar, la modernidad se define como un concepto, como un proyecto y también como un período histórico. Desde este último, se dice que tiene sus comienzos en el siglo XVII, en el norte de Europa y que se cristaliza al final del siglo XVIII, es decir, la modernidad se instaura en un período cuando se busca la superación de una etapa de tradición y ruralidad, a partir del desarrollo moderno y urbano; se trata al comienzo de impulsarlo y dejar atrás todo lo que detenga el continuo avance de la sociedad; es decir, surge un modelo de vida y organización social en Europa alrededor del siglo XVII, y en avance hasta la actualidad, con una influencia a nivel mundial, que caracteriza a la modernidad en cuanto a ubicación espacial y temporal; ahora bien, se quiere analizar sus posteriores consecuencias y características: el costo que pagan las tradiciones (cualquier tipo de resistencia al crecimiento o desarrollo urbano y económico), los movimientos sociales, los diferentes grupos humanos con su vida y con su conversión a un sistema que no da tregua ni elección, ni mucho menos espacio para pensar, situación que lleva a la destrucción de los pueblos y civilizaciones que se resisten a la expansión del universalismo capitalista mediante el genocidio o conflagraciones².

La razón de ser de la modernidad es que es un proyecto civilizatorio; su propósito es crear un nuevo camino para la humanidad y el mundo; sus miras abarcan el mundo entero, sus medios son el discurso a partir de la actualización y el desarrollo (la idea de progreso, con la cual casi se confunde) y sus instrumentos los medios de difusión de tal perspectiva idealista que promovería el progreso y la alta calidad de vida de los individuos. Éste es su aparataje, que evita cualquier tipo de freno o crítica: a partir de una revolución técnica, se convierte radicalmente una vida natural en una vida de valor. Naturalizar (extender, totalizar) esta forma mercantilizada de vida provoca nuevas costumbres, nuevas identidades y nuevas reproducciones a nivel mundial. El paso al interior de la modernidad está señalado

² LORA CAM, Jorge. Epistemicidio y miseria del método, en: La Investigación social Latinoamericana. <http://www.rcci.net/globalizacion/2008/fg724.htm>. P. 5

del siguiente modo: se toma a los pueblos como un conjunto de seres que tienen un pasado trivial y se les ofrece un futuro brillante, civilizado, deseable, desde todo punto de vista.

Ahora bien, entrados en el siglo XXI, inmersos en el comienzo de una nueva era, muchos pensadores han comenzado a estudiar y a preguntarse acerca de este período de transición, cuando es posible visibilizar un nuevo sistema o un nuevo orden social, que es “la sociedad de consumo”; lo que corresponde en este segmento es estudiar la reproducción de dicho modo de vida y sus repercusiones en América Latina, teniendo en cuenta que la hegemonía de su discurso intenta aplacar las formas tradicionales u originarias de vivir, en particular en los pueblos del pie de monte amazónico, donde hay una prioridad sobre los bienes económicos de la nación, sobre los territorios y las organizaciones políticas y de pensamiento, que se forman en él y a través de él.

Es válido suponer que los modos de vida implantados por la modernidad deshicieron, en gran medida, las formas de vida y la organización social tradicional. Una de las grandes destrezas transformadoras de la modernidad ha sido su extensión a casi todos los marcos del globo terráqueo; su intensiva y constante fuerza de cambio ha alterado hasta las más espirituales y arraigadas formas de vivir, lo que la convierte en un objeto de estudio muy difícil de comprender, puesto que un proyecto, que en tan corto tiempo ha tenido tal envergadura, tiene, necesariamente, varios instrumentos potenciadores. La efectividad de la expansión moderna consiste en ser un sistema esencialmente globalizador: si en la conquista necesitaba territorios y buscaba materias primas para fabricar mercancías, las cuales poner a circular, en la actualidad esta característica no cambia; el capitalismo necesita mercados, y si los necesita, esencialmente tiene que expandirse, y si se expande es porque globalizarse es una necesidad; ahora bien, ¿por qué es capaz de llegar tan lejos? a la política occidental, moderna y su filosofía, adquieren su valor; la penetración del fenómeno occidental se ha desarrollado como un fenómeno cerrado en sí mismo y como en la colonización, emprende una ocupación sin saber nada ni pretenderlo siquiera sobre los territorios que coloniza, la modernidad practica la misma estrategia, impone sus condiciones sin escuchar las necesidades de los que se ven cubiertos por éstas, porque el

verdadero interés de su expansión es eliminar a los más débiles (indígenas, campesinos, clases bajas, pequeños comerciantes) para concentrar su poder y fortalecerse. Se evidencia, entonces, su tendencia al historicismo, al saber unitario o totalizador que descarta lo diferente. ¿No sería la ideología moderna, su intención de proponerse como saber absoluto uno de sus potenciadores? El poder que encarna la modernidad es capaz de legitimar discursos, conocimientos, con el dominio de los medios de comunicación, se pretende legitimar un conocimiento que sutilmente permite negar un saber distinto a través de la expansión de un poder comunicacional que tiene como función principal controlar a los sujetos, a partir de lo que se piensa cotidianamente, o no tan cotidianamente; atar al sujeto, en palabras de Foucault, mediante lo que piensa, pero este control sobre lo que se piensa no debe ser necesariamente para pensar lo mismo; más bien, su poder radica en que el sujeto no piense, que se eduque para no pensar sino para que lo piensen, que sea un sujeto producido por los que poseen el poder y, necesariamente, el saber; hay bombardeo de noticias, de acontecimientos, de amarillismo para concentrar en un solo punto la atención y el pensamiento, a partir de una información mediática y así impedir que se piense en otra cosa.

La modernidad imprime un ritmo de cambio que ella misma se encarga de dinamizar; es notable, en efecto, que algunas civilizaciones tradicionales progresivamente fueron transformándose, por ejemplo, con la proliferación de la ciudad, la extensión de la urbe: pareciera que ella no se extiende hacia el campo o hacia los asentamientos tradicionales, sino, más bien, que ellos se van incorporando a la ciudad; ellos se introducen en la ciudad y ahí se observa la verdadera fuerza absorbente de la modernización. ¿Por qué el individuo de tradición abandona su territorio, acaso ha perdido sentido para él, está lejos de la memoria de su pueblo? ¿No es posible vivir en una ciudad, pero con una conciencia viva del pasado? ¿Por qué es tan seductor el mundo moderno, es que se ha debilitado su tradición, ha sido cuestionada su identidad? La cultura occidental es la cultura del olvido, reparte atrocidades y olvido. El rasgo primordial de la modernidad es su ritmo acelerado, su ansia de expansión acompañado de su poder impositivo de un modelo de vida, un modo de ser y de pensar, un modelo de vida que deslumbra a cualquier ser humano que desee estar dentro de ese

sistema; pero es un sistema tan audaz que sigilosamente una aurora económica permea pensamientos y mata conciencias; es decir, la escasez de *memoria* del saber occidental consiste en anular la capacidad autónoma y propia de juzgar, de escoger si eso (mercados, técnicas, educación, comodidad) en realidad está afectando o beneficiando al pueblo, al que se le impone, y si es así en qué medida se lo quiere para no provocar un cambio total, para no perder de fondo todo lo que el sujeto es; pero al anular esta capacidad, se impone una verdad del poder que genera a su vez otra pregunta: ¿Cómo resistir o hacer frente a una verdad que se impone?, si su crecimiento vertiginoso, su ritmo, que puede verse o evidenciarse en los marcos tecnológicos, la capacidad de distribuir información rápidamente, el encargarse de introducir necesidades mediáticas, al suprimir las barreras de la comunicación en todo el mundo, o casi en todo, ha desarrollado un proceso de agitación y de transformación social constante? Sin embargo, esa es sólo una de las caras de la moneda. La pregunta por la necesidad cada día más común, más urgente entre indígenas de sumarse al mundo moderno en detrimento de su origen sigue abierta, en ella se juega la filosofía, el trabajo del pensamiento.

2.1 EL NUEVO ORDEN COMO RIESGO Y DISTANCIAMIENTO DE LA VIDA Y EL ESPACIO

Para continuar hablando de la modernidad, se tendría que hablar de una parcial seguridad y un riesgo constante, puesto que al mostrarse como el modelo de vida ideal, propone, al menos idealmente, un mayor número de oportunidades para que el ser humano disfrute de una vida recompensada por el mismo sistema; ahora bien, tras esta seguridad hay un peligro mayor: además del sometimiento de la humanidad, del olvido, de la indiferencia y de una degradación ecológica que, en su afán desarrollista no tiene contemplación alguna a nivel político el totalitarismo es, también, un riesgo que ha alimentado la industrialización de la guerra, a nivel cultural, la pérdida de la identidad al instituir modelos a seguir; el mundo del desarrollo no es tan cómodo como parece, sino más bien frío y violento. El modelo moderno amplía un juego; en él todos hacen parte; el juego entre el miedo y la seguridad, el miedo a ser señalado, desplazado, a la violencia, al hambre y a la falsa o engañosa seguridad que se conseguiría al incluirse en el modelo capitalista; Occidente

esgrime una política del miedo, así disminuye las resistencias, pero al levantar el miedo al mismo tiempo sostiene las armas y los instrumentos para salvaguardar a los hombres; está dispuesto a sostener una guerra para llevar el progreso, la paz, la seguridad, la libertad, dependiendo de lo rentable que puede resultar; en la invasión a Irak, por ejemplo, se llega con la bandera de la paz y la libertad de Estados Unidos, pero en últimas, los ha llevado a instalarse en los territorios que supuestamente llegan a proteger.

En la medida en que el riesgo de perderse en el mundo totalitario es mayor a la seguridad y al bienestar que promete, es preciso hablar de cómo el riesgo de la pérdida de los pueblos originarios ha empezado por una separación que perfiló la modernidad, ruptura que conecta la presencia con la ausencia, separación del hombre de su pasado, el desarraigo del hombre de sus costumbres, del contacto directo con el suelo que pisa y con el rostro del otro, elimina ese cara a cara del hombre con sus semejantes y del hombre con la naturaleza y se instaura una interconectividad del hombre y sus acciones dentro de las condiciones de la modernidad; pero tales condiciones de la modernidad han de ser de doble cara: se separan tradiciones, concepciones, formas de vivir, de interactuar, para introducir otras, pues si bien hay una separación, hay también una recombinación para formar una nueva cultura, una nueva región, una nueva concepción de vida y de orden social, recombinación que es unidireccional al separar la vida del lugar; hay un vaciado espacial de la vida del hombre para entrar a ejercer una relación de control; se practica una postura instrumental, el hombre no construye su territorio sino que lo disfruta, el hombre se desliga del lugar, que sería mejor entendido como lo local*, donde se asienta física, espiritual y epistémicamente; donde se mantienen relaciones recíprocas con el territorio, relaciones con el espacio donadas por la presencia mutua localizada, donde las relaciones sociales abarcan más que a los seres humanos³. La llegada de la modernidad fomenta la separación del territorio como

* Lo local entendido como la defensa, el apego, el acercamiento, al paisaje, al ecosistema, a todo un espacio complejo y multidimensional, donde se comprende un pensamiento de la tierra; es decir una relación de la naturaleza con el hombre y del hombre con el pensamiento. Arturo Escobar. Globalización, Desarrollo y Modernidad. Publicado en: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo (Medellín: Corporación Región, 2002)

³ ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clasco, 2003. p. 119.

lugar significativo al alimentar las relaciones con la ausencia o con la presencia virtual; las relaciones con el lugar se generan a cientos de km de distancia de él, al referirse a un lugar sin necesidad de estar en él; un territorio y su desarrollo o conservación dependen de decisiones tomadas por agentes de poder que nunca han pisado dichas tierras; ahora bien, ¿por qué es necesario este arrancar la vida del espacio? 1. Por cortar conexiones de presencia que se opongan a la conversión; 2. Es que al quedar desapegado, se acople a otro tipo de presencia, aunque sea al mismo tiempo una ausencia, y 3. Que la interconexión haga su tarea entre lo local y lo global y que, sucesivamente, se vayan cambiando hábitos y ámbitos sociales por el consumo, el dinero, la producción, el pensamiento avasallante y, en pro de la dominación de la modernidad, al igual que la colonización, concibe a la tradición como unas puertas selladas y de restricción social; al abrirlas se deja entrar el cambio, una suerte de salvación; para un tercer mundo atrasado, dejar entrar el cambio es dejar entrar el mundo iluminado de la economía, que trae consigo un progreso ideal.

Ahora bien, ¿qué legitima y qué ilegítima este paso al desarrollo inevitable? Legítima, en primer lugar, una razón universal; desde el comienzo de la Ilustración y con Descartes, se ubica a la racionalidad en el centro y este centro encarnado por el hombre, él piensa y dispone de su pensar; la razón, como única expresión de la reflexión, va a ser la razón europea. De esta razón impositiva y universal, el pensamiento latinoamericano no se ha podido liberar; el debate abierto sobre cuánto de original y de propio tiene el pensamiento latinoamericano es una versión que se maneja hasta el momento; algunos pensadores latinoamericanos totalizan la originalidad y otros la relativizan; el pensamiento y los pensadores latinoamericanos entran en esa duda constante que pone, de alguna manera, freno al mismo pensamiento, al estar bajo el ojo y control legitimador de Europa; Europa sigue promulgando que ella genera teorías, los que hacen filosofía, mientras Latinoamérica sólo produce pensamiento, tendencias; aquí se abre un tema de debate muy concerniente al continente latinoamericano y es la negación de la diferencia, la negación del otro; el pensamiento occidental logra estigmatizar, subyugar, subalternizar al otro; al decir que no se puede pensar por sí mismo, se niega su pensamiento y enaltece una (Europa) producción que ustedes (América) deben adquirir y consumir.

La modernidad, en nombre de la razón y el humanismo, excluye de su imaginario la hibridez, la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de las formas de vida concretas⁴. La modernidad es como un poder que se encarga de construir al otro reprimiendo diferencias; su proyecto pretende someter la vida entera al control absoluto del hombre bajo la guía segura del conocimiento⁵; el hombre (de Occidente) como el único ser capaz de ordenar el mundo y dar un sentido a la realidad del hombre, y lo que intenta ordenar a través de la razón son las leyes indescifrables de la naturaleza; el hombre debe dominar la naturaleza mediante la técnica; Max Weber habló en este sentido de la racionalidad de Occidente como un proceso de “desencantamiento” del mundo⁶; la occidentalización llegó a América con el acto violento de arrancar la unión que poseían los pueblos entre naturaleza y mundo; era impensable para ellos una separación platónica o cristiana entre cuerpo y mente, entre materialidad y ser; esta dualidad llegó para arrancar de las entrañas de los pueblos esa unidad de carácter sagrado y vital, desvirtuó todo un mundo y su concepción para sembrar un nuevo orden en la historia: del hombre como ser superior, capaz de dominar las místicas leyes de la naturaleza y saquearla; al despojarla de su valor sagrado, era mucho más fácil su extracción y consumo.

Europa no creía tener la razón, sino ser la razón en sí misma. Pensar que sólo Occidente puede pensar es el principio de la exclusión y la violencia, puesto que si los demás pueblos quieren pensar, tener algo de razón, de civilidad, tienen que pensar (estar de acuerdo) con el pensar occidental. Al construirse la noción de universalidad a partir de la experiencia particular europea, se erige una universalidad totalmente excluyente⁷. Europa, a través de la colonización, conoce los destinos que había que imprimir en el desarrollo histórico del mundo externo a ella, lo que desembocará en una conquista del territorio y del pensamiento, en cualquier lugar donde se la deje entrar.

⁴ CASTRO GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clasco, 2003, p. 145.

⁵ Ibid., 146.

⁶ Ibid., 147.

⁷ Compilado por LANDER, Edgardo. La colonialidad del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clasco, 2003, Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos. Pp. 16, 17.

Ahora, este aspecto se profundiza y se potencia a partir de 1492, cuando la necesidad de civilizar se evidencia en su punto más álgido, porque precisamente aparece aquel a quien hay que racionalizar, el completamente otro, el opuesto a Europa; aparece el indio, el bárbaro, el sin alma, que necesitaba que Europa lo descubriera para existir; el costo de la civilización en el continente americano, del ideal europeo, fue la masacre y el saqueo. A partir de la colonización y del saqueo se impulsa la acumulación de capital europeo y, por lo tanto, el posible despegue de la modernidad capitalista, pero, además, comienzan la nueva identidad, las razas y un nuevo valor del mundo.

El colonialismo español llega a América con la gran justificación del valor de la evangelización, dispuesto a matar a quien estuviera en contra de la cruz evangelizadora, en contra de la civilización, porque al darles un alma, a partir de la religión, lo que estaban haciendo es ayudarles a superar el estado salvaje en el que se encontraban; pero cuando ya no es Dios la justificación de la intervención, sigue siendo una necesidad gracias a la razón: ya no es Dios el centro del mundo, sino el hombre como poseedor de la racionalidad y, por ende, de la cultura, del progreso, del avance, de la dinamización de la historia, del cambio de la humanidad. En suma, una civilización occidental se dispone a conquistar en nombre de la razón y el desarrollo: la primacía de la razón, en efecto, tiene el poder de organizar toda la realidad.

Con el inicio del colonialismo en América, comienza no sólo la organización colonial del mundo, sino, simultáneamente, la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario cuando, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo, todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados, en una gran narrativa universal.⁸ Esta gran narrativa universal tiene como centro a Europa, como discurso la idea de progreso: donde entra la civilización entra la razón, donde entra la razón entra la cultura, entonces ésta tiene que ocupar el mundo, porque al ocuparlo lo civiliza, lo hace ocupar la senda del progreso. Quienes se forman con las ideas de Europa son la civilización, quienes se oponen, la barbarie; Europa crea a este otro que, si no se integra,

⁸ Ibid., 16.

pasa a ser lo inintegrable y lo inintegrable simplemente se extermina o se excluye y se señala. El hombre se hace a través de la cultura y el que se niegue es bárbaro; el ajeno a la cultura es ajeno a la humanidad, entonces su carácter se subvalora; Occidente direcciona la nueva relación del hombre con el mundo que comienza en su separación del hombre; no necesita estar en un estrecho vínculo con él porque tiene que controlarlo, tiene que comprenderlo como algo externo que hay que observar, caracterizar, conceptualizar y, sobretodo, usar; el hombre se entrega al dominio de las cosas, al dominio del mundo, de la naturaleza; el mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón⁹. La modernidad capitalista produce una ruptura, naturaliza y extiende este sentido a todos los lugares que sea posible llegar; de ahora en adelante, el continente se enfrenta a un cierto tipo de modernidad para siempre y en todas partes¹⁰. El actual capitalismo, la modernidad, su colonialismo es igual a conquista, porque sigue interviniendo a otros países a partir de un gran valor regente, ya no de la religión, pero sí de la razón y lo que realmente crea el occidente racional es instrumentalizar los valores, afirmar que al llegar ella llega la libertad, el desarrollo, el crecimiento productivo del país y un progreso social y político; es el encuentro necesario del progreso y el atraso y es necesaria su llegada para modernizarse.

⁹ Ibid., 15.

¹⁰ ESCOBAR, Arturo. Globalización, Desarrollo y Modernidad. Publicado en: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo (Medellín: Corporación Región, 2002). P.5

2.2 EL DERECHO Y PROPIEDAD DE LOS TERRITORIOS DE AMÉRICA

Una vez descubierta América, la conquista ibérica (españoles y portugueses) trata de legalizar, o hacer ver ante los ojos del mundo, que tenía no sólo bases jurídicas, sino morales y religiosas, para ser los dueños de los territorios americanos; es decir, la llegada de la conquista fue prácticamente la llegada de una nueva forma de gobierno y posesión de todo un continente, donde la forma de administración que se implantó debía favorecer a la clase dominante que, como ya se dijo dominaba en muchos sentidos (político, económico, legal, y sobretodo religioso y epistémico). Esto no se diferencia mucho de la actualidad, cuando la sociedad colombiana se ve desplazada y perjudicada por la intromisión, auspiciada por el Estado mismo, de nuevos mercados con intereses privados y donde las víctimas siguen siendo las mismas, siglos después: los indígenas, campesinos, minorías; poblaciones desfavorecidas y despojadas por sistemas que, como en la conquista, poco comprendían o más bien desconocían los derechos propios de los habitantes, pueblos y comunidades, e impusieron sus políticas de gobierno en pro de un despojo que inicialmente protegiese una propiedad privada.

Ahora bien, al entrar en contacto con culturas diferentes y pueblos desconcertantes, para una Europa civilizada y cristiana, legitimaron su conquista con el derecho sobre los territorios y sobre los seres sin alma que la habitaban; los evangelizadores se sentían en la obligación y la potestad de orientar a los “infieltes” hacia la verdadera religión, pero esta faceta evangelizadora no estaba del todo apartada de la ambición por las riquezas del continente. La condición disminuida de los hombres americanos facultó a los conquistadores a negarles el derecho sobre sí mismos y sus tierras; es decir, negarles el dirigirse a sí mismos con sus tradicionales costumbres e invalidar sus derechos sobre las tierras al no compartir sus relaciones con ésta ni su sistema de uso. Los pueblos y habitantes originarios, desde el principio, no fueron reconocidos ni como humanos ni como verdaderos dueños de sus tierras y, por esa impostura, obligados a dejar sus costumbres, su

espiritualidad^{*}, sus memorias, su historia, para abocarse a otra totalmente ajena a ellos y que, además, les sustraía todos sus derechos como personas y como habitantes originarios. España ya contaba con Estados legalmente constituidos, ya contaba con normas y leyes instituidas que organizaban los poderes de cada Estado, ya sabía regirse política, social y económicamente según estatutos determinados, en documentos debidamente reconocidos por los ciudadanos y acatados en su totalidad; al llegar a América, en cambio, no encontraron ninguna forma de gobierno, asentada en un documento y con validez universal, ni normas, ni leyes, ni estatutos, claro está, similares a los suyos. Ellos, como autoridades competentes, llevaban un criterio de valor que dictaban estas normas con derecho a sancionar su incumplimiento. Los habitantes originarios podían ser parte de esta forma de gobierno y de sus tierras posiblemente, acatando sus condiciones, sus normas, sus leyes, su constitucionalidad, acatando una ley universal, que autorizaba un dominio privado.

Desde el principio, los nativos y su caracterización de bárbaros hizo que, siendo ellos los habitantes del continente, no tuvieran el derecho de poseerlo, ni mucho menos de decidir según sus propias construcciones culturales y sociales sobre sus vidas y territorio, ni tampoco exponer las condiciones para los que llegaban a colonizarlos; los colonizadores llegaron con las condiciones suficientes para subordinar a los que habitaban América; llegaron con el derecho a poseer y nombrar las tierras como tierras de nadie. La mirada constitucional de Europa negó el derecho indígena y su forma de distribuir, demarcar y trabajar sus tierras; el hecho de que Europa llegara con una verdad no quiere decir que en

* Según Jorge Miranda Luizaga en su texto: "FILOSOFÍA ANDINA, Fundamentos, Alteridad y perspectiva", afirma que en los pueblos andinos y amazónicos no se puede hablar de religión, puesto que además de ser ésta un acepción occidental, que etimológicamente en su voz latina proviene de re-ligare, y que por lo tanto la religión presenta una separación entre dios y humanidad que necesariamente tiene que buscar a lo largo de la vida y después de la muerte a partir de una serie de preceptos volver a unirse, volver a ligarse a un dios. Los habitantes de los pueblos andinos y los amazónicos, por el contrario, no conciben una separación, ellos viven en armonía con lo material y lo inmaterial; es decir, lo divino está dentro de todo lo viviente, viven en unión con la naturaleza y todo lo que represente vida por su carácter sagrado en sí mismo, no hay separación, hay una concepción integral que solo puede ser llamada espiritualidad, "no puede existir religión sino solamente espiritualidad, porque Jorge Miranda, Luizaga. Filosofía andina. Fundamento, alteridad y perspectiva. Hisbol - Goethe Institut. 1996. el hombre andino nunca se ha aislado de su medio ambiente, del cosmos, de su espiritualidad"

las comunidades no haya habido derecho, justicia o gobierno, conocimiento, saberes, etc.; existían, pero esta verdad universal de Europa los negó.

La colonización trajo un debate teológico y legal en el que, al poner en tela de juicio (y bajo varias consideraciones) la naturaleza de los nativos, se estableció por parte de la Corona española y los evangelizadores que, tras el debido proceso de civilización, los habitantes del nuevo mundo serían considerados como personas con sus plenas facultades, pero debían prestar, como parte de su inclusión en el sistema español, servidumbre a los colonizadores a cambio de su reforma en el evangelio. Y, cuidadosamente, hay que decir que la Corona española, regida en un principio por los reyes católicos, al recibir beneficios económicos provenientes de América, la única forma para recompensar los bienes llevados a sus países por parte de los aventureros colonizadores era con el derecho legítimo de tierras indígenas, además de adoptarlos como servidores. Hubo una legalización del dominio y una expropiación apropiación-- con derechos, sobre las tierras americanas. El derecho y la constitucionalidad, por lo tanto, surgen precisamente de todos y cada uno de los individuos facultados bajo esta concepción, que resuelven reconocer y aceptar que están gobernados por un documento escrito creado por las instituciones de gobierno y que establece los límites trazados sobre los individuos que miran los beneficios de esta legislación y la acatan libremente.

Esto lo expone más ampliamente Bartolomé Clavero en su libro *Derecho indígena y cultura constitucional*; en él hace un amplio análisis de la condición jurídica de los nativos americanos y del derecho indígena; expone el concepto de *indígena*; su legislación y sus derechos como una creación puramente hegemónica a partir de una concepción única de lo indígena como minoría: rústico, atraso en sí mismo, civilizable.

De una actitud subestimada de lo indio se levanta el gran proyecto civilizatorio occidental. Habla también de que el derecho del colonizador tenía como centro una teología y era la universalidad de una única religión, que era rotundamente excluyente, que dictaminaba un

sólo camino civilizatorio y tenía un propósito uniformizador, además de un uso privativo de las tierras, dudando de las facultades de los nativos.

La espiritualidad, en cambio, indica que para el indígena no hay separación entre cuerpo y materia, entre naturaleza y espíritu, cosa que permite una interpretación del territorio, del lugar, de la tierra, que linda ya con lo sagrado. El europeo, en cambio, mira en el cuerpo la cárcel del alma (en la dicotomía platónica) y el lugar del pecado (en la teología cristiana), hecho que implica una condena de lo material, de lo terrestre. Que se dé preponderancia a un mundo espiritual más allá de este mundo fundamenta o sostiene ideológicamente la creación de un estatuto particular para el territorio, en sí para todo cuanto es material. El hombre occidental no necesita el territorio para crecer espiritualmente, por ello dispone de él como un simple recurso material destinado a mejorar la condición económica. El territorio, para el occidental, es intrascendente, superfluo. Así mismo, aparece la discriminación del indígena como un adorador de la naturaleza, es decir, como alguien que no tiene búsquedas espirituales, que no tiene alma: su masacre y tortura indiscriminada tiene también esta raíz. Eran parte de la naturaleza, cosas sin espíritu, cosas despreciables.

¿Cuál es el principio del reconocimiento del derecho y cómo él mismo se produce y se materializa no sólo a partir de los teólogos sino de los juristas? Se admitían ciertos derechos de los colonizados, pero estos derechos tendrían que estar dentro de los derechos de los colonizadores. Bartolomé Clavero habla desde una perspectiva constitucional, donde el indígena no sólo pierde el derecho sobre sus tierras, sobre sí mismo y sobre la naturaleza, sino que pierde cualquier forma de organización tradicional y la facultad para gobernarse como sociedad. A partir de las categorías que imprimen los colonizadores al llegar al continente y nombrar indios o indígenas a los habitantes, lo que intentaban hacer era identificarlos a todos en una misma etnia, reducirlos a todos a una misma categoría, eliminar cualquier similitud o diferencia o nexo entre las comunidades, pero, además, instaurar la separación y el status de los colonizadores frente a los colonizados.

Bajo la mirada constitucional, la mentalidad de los indígenas no estaba al nivel de la concepción europea y, por lo tanto, no estaba en posición de obtener, o siquiera reclamar, derechos ni privados ni públicos; el derecho se obtenía por siglos de maduración, de conocimiento, de filosofía, de economía, de gobierno, de ciencias.

Aunque los reyes católicos reconocen como personas a los hombres originarios del continente, que ya eran seres existentes sin la necesidad de que nadie los reconozca, y les concedió los derechos propios de una persona civilizada, ¿por qué, entonces, se constituyeron unos derechos que servían para privarlos de los mismos? Entonces, el derecho como forma de negación disimulada, velada, artificiosa, del otro, del indígena: negación sistemática, demorada, menos dolorosa pero igual de efectiva, que implica la aplicación de una norma desconocida a unos seres que no podrían entenderla por pensar de otro modo el mundo. La negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador; lo es de un derecho colectivo por un derecho individual.¹¹ Empieza, entonces, a generarse una universalidad a partir de un eje, se empieza a abarcar mucho en pocas manos, ya no hay sociedad, comunidad, hay propiedad privada, propiedad que priva a los dueños primeros hasta de dirigirse a ellos mismos. Clavero explica que un buen germen de la propiedad y el derecho fue el descubrimiento de América, en la medida en que el descubrimiento de las riquezas de la naturaleza tuvo otro sentido para Occidente, en el que, a partir de la invasión, de la intervención, de la usurpación, la ocupación, surgió la propiedad privada, el derecho a ocupar y trabajar la tierra.

“Que el hombre así colonice las tierras vacantes de América, un territorio que puede considerarse jurídicamente vacío porque no está poblado de individuos que respondan a los requerimientos de la propia concepción, a

¹¹ Compilado Por Edgardo Lander. La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clasco, 2003Ciencias Sociales: Saberes Coloniales Y Eurocéntricos. P. 22.

*una forma de explotación de la tierra que produzca ante todo derechos, y derechos antes que nada individuales.*¹²

¿Qué se puede esperar de la incomprensión absoluta de las leyes de la naturaleza, de las relaciones de los hombres con sus territorios, de sus economías? No es que estuvieran jurídicamente vacíos sino que estaban vacíos de constitucionalidad; ¿Y a qué derechos se referían? Al derecho de ocupar, trabajar, mercantilizar y capitalizar; ya con decir explotación queda bastante claro el porqué de la violencia y la negación; se pensó primero en invadir, apropiarse para explotar y producir; entonces, ¿cuáles o qué usos de la tierra son los verdaderos, los importantes, los válidos como para producir derechos sobre ésta? Este es el punto de llegada del discurso de la propiedad, se trata de la imposición como general de un concepto particular; de esta forma, todavía de imperialismo cultural.¹³

Aquí surge una nueva concepción de territorio, una nueva correspondencia con él: la de explotación de los recursos; esto tiene sentido ya en el ámbito colombiano, desde el momento en que se constituye en un Estado nacional en el siglo XIX y redistribuye las tierras según su viabilidad útil; es decir, en ese entonces y hoy en día, la importancia de las ciudades radica en su calidad de centros económicos, su amplia producción tipo exportación o de amplia comercialización nacional. En ese entonces, la distribución y poblamiento de los territorios dependía de que determinado territorio tuviera recursos explotables, mineros, extractivos, de producción agrícola, además de vías de acceso y comunicación importantes, donde pudiera surgir una población permanente y asentarse nuevas formas de economía rentable. Ahora bien, con la llegada de la propiedad, el derecho es traspasado por la economía, entendida como un modo particular de tratar los territorios y de otorgarles una finalidad precisa, un determinado objetivo: la producción. Se está, entonces, frente a un nuevo modelador de costumbres y construcciones sociales que va desplazando concepciones tradicionales, implementando culturalmente un nuevo modo de vivir y de relacionarse con el mundo.

¹² CLAVERO, Bartolomé. Derecho indígena y cultura constitucional en América. Siglo XXI editores, 1994, p. 22.

¹³ Ibid., 23.

El problema radica en el poder que tenía Occidente para detentar lo que correspondía al derecho; el derecho indígena sobre sus territorios, sobre ellos mismos, no existía para Occidente, aunque sí para las familias y colectividades indígenas. Para ellos, el derecho propio seguía vivo, pero inexistente dentro de los márgenes gubernamentales y las políticas de España. Fue así necesario establecer un orden de derechos universales de todos los seres humanos, como paso necesario para negar el derecho a la mayoría de ellos.¹⁴ Constituir un derecho que no les permitía ser ellos y que exigía anular sus formas tradicionales de dirigirse, de organizarse, de hablar; un derecho que sacrifique todos los que ellos ya tenían, pero que les garantizaba bienestar, orden, igualdad, protección. El doble afán de la constitucionalidad era: uno, universalizarse sobre la base de unos derechos no reconocidos y borrarlos definitivamente; la pregunta es si lo lograron o no y si en la actualidad se reconocen realmente los derechos indígenas, y si definitivamente existen; esta tarea de la constitucionalidad española no se dio fácil y uniformemente; además, si se llegó a la fuerza y a la violencia, fue por la razón primordial de seguir siendo ellos mismos, más que convertirse a un sistema impuesto y enajenante. Se habla del impacto crudo de la conquista que, aunque se vio inevitable el soportarlo, sobrepasó a muchas tan desgarradoras formas de humanidad y muchos se sacrificaron, y si, además, se habla ahora de genocidio es porque la negación fue masiva, y si el colonizador llegó con la cruz y la espada, la evangelización nunca fue pacífica. Hubo disposición de matar a aquel que se resista a entregarse a una fe y a un origen distinto al que concibieran milenariamente; tuvieron que acogerse a un nuevo nacimiento, a un nuevo brote, a una nueva esencialidad y guardar o conservar en sus corazones y memorias su verdadero surgimiento en el mundo, pero enterrado por un ser que se suponía superior.

La exaltación universal de un proceso jurídico provocó no sólo la negación y la expulsión total de cualquier otro sistema de justicia y orden, y no solamente se trata de que el indígena se encuentre en una posición subordinada; resulta, ahora, que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer

¹⁴ Copilado Por LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas Latinoamericanas. Saberes Coloniales y Eurocéntricos. Buenos Aires: Claco, 2003. P.18.

enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único lugar posible, el lugar constitucionalmente concebible del derecho.¹⁵ Por lo tanto, el derecho legítimo sería otorgado a quienes renuncien a su calidad de individuos y se entreguen a una ajena legislación que expone una posición universal que no acoge a todo individuo existente, solamente a aquel individuo capaz de responder a lo que demanda de racionalidad este derecho; si un determinado grupo se nombra o se juzga primitivo por orden de la razón occidental, queda privado de cualquier derecho; se emprende ordenar la sociedad según una categorización particular que dona derechos para privarlos: el derecho como seres humanos de tomar sus propias decisiones, tomar posesión de sus territorios y, por tanto, de sus formas de vida propias, era totalmente reprobable (mas no imposible); fue un derecho totalmente impositivo e insuperable.

En la etapa de conquista se intentó legitimar un derecho de propiedad, a partir de la civilización como causa y efecto del despojo de los derechos de los nativos, de sus tierras y formas de organizarse; era importante para el colonizador dejar en claro que el reconocimiento estaba dado por autoridades superiores, que ellos como pueblos primitivos no tenían y que, además, los derechos sobre sus propiedades los autorizaban para que dieran el uso a las tierras que ellos quisiesen; este nuevo dominio, este nuevo sistema para nombrar lo propio, que era ajeno, resultó creando nuevas conciencias y nuevas formas de ver y explotar los recursos de determinada manera, que fue difundándose en las mentes de la colectividad, tanto que ahora establece una relación directa y equivalente con el mundo y con el territorio por parte de la sociedad inexistente; existe un ser superior que intenta dominar cada día más una naturaleza, la intenta cada vez más predecible, una naturaleza calculable, que muestre un verdadero control sobre ella.

Se hacía público un derecho que en primera instancia ya era privativo, y todo lo que se produzca a partir de ahí debía obedecer y alimentar la obediencia y subordinación al mismo sistema; es decir, desde la misma imposición de derechos en la época de la conquista, el sistema occidental ha tenido el mismo patrón lógico: todo lo que genera y difunda desde la

¹⁵ CLAVERO, Op. Cit., Pp. 25, 26

aceptación o el conformismo debe ir dirigido hacia el sistema; es decir, el éxito de este sistema es que precisamente sea global y que tanto los dominantes como los oprimidos piensen en la misma dirección.

La distribución de la tierra fue un producto del hombre europeo, que llegó con las leyes del descubrimiento y la autorización, el despojo por parte de las bulas papales a todo aquel que ocupara tierras y no profesara la religión cristiana; es decir, debido a ello, los habitantes de América eran no habitantes y sus tierras eran de nadie, por tanto, o más bien, no ocupadas; el asentamiento de los descubridores no fue más que el asentamiento de la exclusión y la violencia, la explotación de recursos y la expropiación de territorios, que dejaron como legado a sus sucesores, quienes propagaron la idea de riqueza a causa de la mano de obra gratuita que básicamente fue el sustento de la economía y el detrimento de la población indígena casi hasta su extinción; el obstáculo más grande de los pueblos, a superar, fue la separación de sus tierras auspiciada por un status racial, racional, que trajo problemas de pobreza, de hambre, de discriminación y problemas aún más complejos, como de cultura, de lengua y, por tanto, de identidad; se empiezan, entonces, a perfilar las condiciones de la inclusión que hasta la actualidad se visibilizan: el territorio dejó de ser propiedad común y la sujeción del indio estaba legalmente autorizada. Y al cabo de quinientos años, luego de este gran despojo, los pueblos indígenas siguen siendo víctimas de la usurpación de sus tierras, o de lo que se les ha permitido tener a causa de la negación de sus modos de vivir y principalmente del dios del progreso.

3. LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO: EXCLUSIÓN Y ASIMILACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En este tercer capítulo, se quiere abordar, de manera general, cuál fue la evolución histórica de la construcción del Estado en Colombia y cómo se formó la soberanía colombiana, con el fin de explicar cómo la delimitación del territorio colombiano y la inclusión en un Estado (fundado en la categoría de ciudadano e instituido en nociones como soberanía y nacionalidad) configuró una separación de pueblos inmemoriales que se fueron desligando de ellos mismos; es decir, al conformar un Estado sin tener en cuenta las uniones de pueblos anteriores, y reconfigurando sus nacionalidades, conformó diferencias entre sí, conformó extrañamientos y hasta enfrentamientos, pues la protección de la soberanía de un país se constituyó a partir de cruentas guerras, donde los actores concretos fueron la población popular y muchos de ellos indígenas, población que se vio en la necesidad de matar en nombre de una Nación en proceso, de unos límites y definición de territorios pertenecientes a su nuevo Estado, y ser actores de la lucha, víctimas y los últimos en ser recordados; ellos poco entendían de este enfrentamiento entre hermanos, pueblos hermanos separados por límites imaginarios; poco tenían claro qué realmente debían defender o el porqué matar a su misma sangre.

Hay que decir que el territorio llamado hoy Colombia era reconocido oficialmente por la Corona española como Virreinato de la Nueva Granada. Durante esa época colonial, se presentaron procesos de aculturación de las civilizaciones americanas, imponiéndoles una nueva manera de conocer el mundo. El poder político estaba monopolizado exclusivamente por la monarquía española y algunos terratenientes, propietarios de grandes extensiones de tierra¹⁶.

El proceso de construcción del Estado ha pasado por múltiples procesos históricos: la forma de gobierno que instituyeron la conquista y la Colonia, particularmente en el Nuevo Reino

¹⁶A propósito del bicentenario orígenes del estado colombiano y reformas anticoloniales
<http://www.nasaacin.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/287>

de Granada del siglo XIX, se empiezan a gestar nuevas formas de gobierno desconocidas para el continente, y que llevaran a concebir la actual idea generalizada de Estado como “un concepto político que se refiere a una forma de organización social, política soberana y coercitiva, formada por un conjunto de instituciones involuntarias, que tiene el poder de regular la vida nacional en un territorio determinado”. Para llegar a esta noción hubo una interrupción histórica en el proceso de dominio español, que fue el proceso de independencia, pues la época colonial no se preocupaba por ese fenómeno (construir una nación), ya que su racionalidad monárquica se interesó exclusivamente en la naturaleza de la conquista, que era de carácter privado y de imponer por derecho la propiedad; es decir, la colonización española tuvo como objetivo primordial la apropiación de riquezas del nuevo territorio, por ende, las leyes que se dictaminaban eran iguales a la voluntad del monarca, o del rey; la voluntad, la voz de la autoridad superior se convertía en ley; esto da cuenta de los atropellos que sufrían los gobernados por este sistema, pues se aplicaban en ellos los intereses particulares de un solo sujeto.

Un momento fundamental para construir la idea de Estado fue el grito de independencia, el 20 de julio de 1810, que significó el desprendimiento de Colombia como dependencia del imperio español. Las guerras de independencia significaron, en Colombia y otros países latinoamericanos, el despliegue de nuevas formas de organización y formación de naciones independientes y autónomas. Aunque debe aclararse que esta independencia y autodeterminación fue relativa, puesto que la nacida república, luego del grito de independencia, prolongó la legislación española en campos como lo social, civil, militar: se conservaron de manera intacta la organización social, como también la economía y la religión; la realidad de la república fue una realidad elitista, latifundista, la realidad en manos de terratenientes, pero aun así se trataba de organizar la mejor alternativa de Estado.

3.1 EL TERRITORIO Y EL ESTADO

El Estado colombiano, históricamente, ha estado sujeto a múltiples variaciones y conformaciones de su concepción, múltiples procesos se han encargado de desarrollar sus

instrumentos y organismos. Si bien el territorio colombiano se vio gobernado en un principio según las prácticas de los pueblos precolombinos, estos territorios pasaron a ser ocupados, apropiados y legislados según la política de la conquista y colonia española, que impuso oficialmente tres siglos de colonización y sin oficializar hasta la actualidad. Pueden constatarse, en la realidad actual, herencias colonialistas y prácticas occidentalizadas, aunque desde el mismo momento de la conquista se abre también un proceso liberador y de resistencia.

La concepción de territorio que se instituyó en el Estado colombiano no fue distinta al de la colonia, por esta razón surgieron muchos conflictos políticos y de pensamiento con las comunidades indígenas, puesto que, para el Estado, tanto como lo fue para la Colonia, el territorio, a través del derecho, de las leyes, de una constitución, era una propiedad en pro de un aprovechamiento. La propiedad ya se había instituido gracias a la colonia, pero el carácter privativo de las tierras para las comunidades indígenas quedaba rezagado aún; es decir, a pesar de haber cambios en la estructura política, no hubo modificaciones significativas sobre las necesidades indígenas, por cuanto la tenencia de tierras (grandes y fértiles extensiones) seguía bajo el control de terratenientes, comerciantes y la Iglesia católica; se produjo una ampliación de los mercados internos con respecto a exportaciones de carácter incluyente en el mercado internacional, con lo que se realizó una aniquilación de las comunidades indígenas que habían sobrevivido al régimen español, y que, naturalmente, se asentaban en las inmediaciones de los territorios productivos de los grandes terratenientes. Se requería, entonces, un mayor territorio y lo poco que se había otorgado a los indígenas, a partir de resguardos se ve disminuido y abolido en pro del beneficio del latifundio; era muy fuerte, en ese entonces, la fuerza y autoridad de los grandes hacendados. Los indígenas en un principio fueron despojados por la Colonia de todo derecho de poseer cualquier tipo de riqueza material e inmaterial; con la nueva república, se vieron relegados a ocupar tierras de menor calidad y con mayores trabajos; es decir, otro distanciamiento que sufrieron los indígenas de sus tierras debido gracias a la propiedad privada.

A mediados del siglo XIX y con el arribo de un gobierno liberal, la reforma modificó la tenencia de grandes extensiones de tierra, puesto que, tanto los terratenientes como la Iglesia católica retenían vastas extensiones, que incluso superaban su dominio y mucha de esta tierra estaba inutilizada y abandonada. El gobierno liberal decidió expropiar estas tierras y avanzar hacia el dominio de tierras baldías que se encontraban al interior del país y estaban rezagadas por la falta de vías de acceso. Los terrenos baldíos se entendían como grandes extensiones de tierra con potencial económico que, por estar habitadas por pueblos indígenas, se las consideraba incapaces de gobernarse a sí mismas, es decir, desperdiciadas o inútiles. Y se esperaba que fueran regidas por el Gobierno central para ser colonizadas y sometidas a mejoras¹⁷, las tierras pobladas por habitantes que aún no estaban integrados al sistema estatal, pero que, además, no habían acogido del todo la religión católica, se tenían que volver a encaminar, había la necesidad de enviar misiones a colonizar los territorios, llevar la buena nueva del desarrollo y así bautizar los “espíritus salvajes”; por lo tanto, como en la conquista, los indígenas no estaban facultados para gobernar estos territorios: la apropiación de carácter privativo de los territorios baldíos significó otra vez más la reducción de la población indígena, puesto que se inicia una colonización indiscriminada, se desarrolla el mestizaje y surge, por tanto, la formación del campesino.

La formación del campesino tuvo entonces como fuentes, la práctica liquidación de las comunidades indígenas, la formación de una población mestiza articulada a modalidades precarias de tenencia de la tierra en el entorno de las haciendas¹⁸.

El campesinado se formó alrededor de grandes haciendas y los pueblos indígenas se vieron en la necesidad de trabajar en ellas, y aunque la lucha por la recuperación de sus territorios estaba latente, las tierras baldías se convirtieron en el horizonte de la colonización, reduciendo paisajes y comunidades indígenas a mero recuerdo. El mestizaje con el

¹⁷SERJE, Margarita. El revés de la nación, territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie. Ediciones unidades-ceso. P. 4.

¹⁸ FAJARDO MONTAÑA, Darío. Para sembrar la paz hay que aflojar la tierra. Universidad Nacional de Colombia. 2002. P. 102.

campesino extendía la soberanía nacional, pero eliminaba a su paso cualquier rastro y rostro indígena.

3.2 LAS NUEVAS CATEGORÍAS ESTATALES Y LA NEGACIÓN DEL OTRO

Como ya se mencionó, los cambios que hubo con el surgimiento de la república no significaron grandes modificaciones para la población indígena; tan fue así que incluso se aceleró su desaparición: los encargados de gobernar, coaccionados por las grandes élites que conformaban el país, junto con sus ansias de aprovechar los territorios, y aún más los que estaban concedidos y ocupados por los indígenas, hicieron que se construyeran mecanismos para negarlos e, incluso, para marginarlos en el sentido de señalarlos como el lado opuesto al progreso, versión que, en la actualidad, se maneja todavía, como un impedimento para la cultura y la cohesión de un Estado-nación, puesto que en ese entonces, con la entrada de la modernidad, y ahora con el orden capitalista aparece en el nuevo milenio como la única forma de sociedad viable y, por lo tanto, como el horizonte posible para los sueños de realización personal y esperanzas de redención colectivas¹⁹. La función de Estado se convirtió, entonces, en crear categorías y espacios en los cuales acoger todas aquellas características raciales, culturales, religiosas que garantizaran un camino pensado hacia la modernidad; es decir, se necesitaba construir una identidad, un sujeto con todas las cualidades requeridas para llamarlo *ciudadano*; la adquisición de la ciudadanía funcionaba como filtro distintivo entre el perfil civilizado y el perfil de bárbaro; disponer una diferenciación y un prototipo ideal al cual se quería llegar hacía más fácil la aculturación, puesto que se señala, se excluye y se suministra una identidad.

El Estado nacional que emergía en el siglo XIX, precisamente, abanderaba la noción de unidad política, cultural, de metas, de necesidades comunes; la gran bandera de una identidad nacional llevó a adoptar mecanismos y dispositivos homogeneizadores. La formación del Estado-nación requería la homogeneidad más que la disolución; por lo tanto,

¹⁹ CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. Compilador: Edgardo Lander. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Claco, 2003. P. 88.

o bien había que ocultar o bien era impensable la celebración de la heterogeneidad²⁰. El afán de “civilizar”, de incorporar o asimilar al Otro a la cultura del opresor, intimidando su dignidad y con ello sus posibilidades de expresión del pensamiento, lograron agilizar su asimilación. A través de la implantación hegemónica de políticas de inclusión de los pueblos indígenas a la nueva sociedad a partir de un único patrón nacional, de una sola identidad, que era más blanca que mestiza, se promulgaba el mestizaje para limpiar las razas, lo que arrasaría con las comunidades indígenas. Promoviendo la aculturación, el indígena se ve sometido y obligado a ser una figura del Estado y a seguir las formas culturales dominantes; las élites que dominaban aún estaban enraizadas en el imperio español, racista y excluyente; a Europa le presentaron una variedad de culturas, en contraposición a las cuales Europa se concibió a sí misma como el patrón de la humanidad –como portadora de una religión, una razón y una civilización superiores, encarnadas por los europeos²¹. Las élites políticas, y más aún las económicas, ejercían una gran influencia en la naciente nación, estas élites no eran más que una extensión de la Corona y el anhelo cercano hacia la occidentalización.

3.3 EL ESTADO, UN ALIADO DE LA COLONIA

Las élites estatales se asumen como una identidad criolla y, como bien se sabe, el criollo es el descendiente de un español nacido en tierras americanas; es decir, había ya una alianza, una suerte de extensión y de exclusión en potencia con el gobierno criollo, puesto que, al no identificarse ni siquiera como mestizo, se comenzaba otra vez a categorizar y a clasificar al otro, el impulso de la conciencia criolla blanca, que trataba de ser americano sin dejar de ser español; de ser americanos pero distintos a los amerindios y a la población afro-americana²². Se configuró una doble conciencia criolla, donde no era propiamente europea

²⁰ WALTER D. Mignolo. La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clasco, 2003. P.69.

²¹ CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. Compilador LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clasco, 2003. P.93.

²² WALTER D. Mignolo. Op. Cit., P.69.

pero quería serlo, promovía la homogeneidad para una suerte de igualdad, pero se mostraba distinta, y, peor aún, lograba con esto distinguir al otro como amenaza de una modernidad y de la unión de un Estado nación.

Hay una exclusión interna que amenaza a la nación, no como un extranjero desde fuera, sino como un extranjero desde dentro, un otro que puede corroer a la nación o impedir su surgimiento. Hablar de exclusión es hablar de lejanía y, al mismo tiempo, de encierro; ya no de frontera, sino de muralla, de afuera y de adentro. El que está adentro construye su muralla y delimita y defiende así su territorio; el de dentro construye la muralla, no el de fuera²³. La conciencia criolla, como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afro-americana y amerindia. El criollo, que nació en tierras amerindias, niega al Otro, más originario, pero de una “evidente” inferioridad; niega al indio y promueve la cultura de una nación apelando al origen europeo, definiendo el contorno nacional a través del ideal occidental, el de la razón, frente a las culturas locales que siguieron cargando el estigma de inferioridad, atraso, salvajismo, barbarie, etc. La construcción del imaginario de la “civilización” exigía necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la “barbarie”. Todos y cada uno de los ciudadanos del Estado son excluidos de cualquier posibilidad de preservar una cultura distinta de la oficial, por lo que los indígenas, o cualquier otra “minoría”, que durante la Colonia, al menos en cierta medida, habían podido mantener algunas de sus características culturales, ahora, con la proclamación de las repúblicas independientes, perderán en el plano formal sus reconocimientos como indígenas. La homogenización que planea el Estado alcanzaba (y alcanza aún) ámbitos raciales: lo que se quería era una población racial homogénea y que esta raza debía ser predominantemente, o preferiblemente, blanca, y ese era el gran aporte que debían hacer al continente los inmigrantes europeos. Ahora, ¿qué oculta la idea de que lo blanco es superior a lo negro o a lo mestizo? Se extiende en el imaginario la idea de que lo blanco es señal de pureza, del bien, de que la luz del ser es también la luz de la razón, que la ilustración es llenarse de luz y, por ende, tiene la facultad y el deber de iluminar los

²³MORENO, Alejandro. Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clasco, 2003. P. 164.

caminos de lo oscuro, que es señal de lo opuesto, de la ignorancia, de la maldad, del atraso, lo que evidencia una posible comunión entre religión y filosofía.

*El más bajo en la escala del desarrollo humano, es el de las sociedades indígenas americanas tal como éstas eran descritas por viajeros, cronistas y navegantes europeos. La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. “Al comienzo todo era América”, es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, “estado de naturaleza”; el último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido, en cambio, como “lo otro” absoluto del primero y desde su contraluz... el hombre ha llegado allí a un estado de “ilustración”... para autolegislarse y hacer uso autónomo de su razón.*²⁴

La entrada del sujeto que cuida a la nueva constitución de la república, exigía una suerte de distinción, de reprimir los instintos y adoptar una postura mesurada y autocontrolada; para que esta distinción se marcara, la identidad del ciudadano se alzaba a contraluz, a lo “oscuro”, “indio”, para reafirmarse.

La aculturación es otro punto importante en el debate de la integración o asimilación; se define como el “resultado de un proceso en el cual una persona o un grupo de ellas adquiere una nueva cultura (o aspectos de la misma), generalmente a expensas de la cultura propia y de forma involuntaria. Una de las causas externas tradicionales ha sido la colonización. En la aculturación intervienen diferentes niveles de destrucción, supervivencia, dominación, resistencia, modificación y adaptación de las culturas nativas tras el contacto intercultural”. Se entiende por aculturación, entonces, no una mera recepción y asimilación de valores culturales extranjeros, sino también el choque de sistemas culturalmente independientes y diferenciados que definen una condición de dominación, un choque de culturas que se

²⁴ CASTRO GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clasco, 2003, P. 154.

evidencia desigual y, por lo tanto, impositivo, lucha que busca reducir al máximo las diferencias hasta que una cultura absorba completamente a la otra, con la alteración definitiva de aspectos esenciales de la cultura dominada, como el idioma, las creencias, las tradiciones, que van unidos a los mismos individuos de las comunidades indígenas, por causa de la asimilación de la nueva cultura, se convierten en agentes de su propia fractura. La imposición de un idioma, de la religión cristiana, la alteración de las estructuras socioculturales y políticas, contribuyen y contribuyeron para destruir y enterrar su cultura.

El sinónimo de una integración real para construir y llevar a cabo una nación homogénea ha operado de manera poderosa en la negación de la identidad de los pueblos indígenas; la religión (que, por su parte, intenta homogeneizar las almas al atribuirles un Dios único, el verdadero) amenaza con suprimir su imaginario histórico, su origen, su universo simbólico, para adentrarlos a un mundo de dualidades, de mortificación, de culpa, de auto-disciplinamiento y auto-desconocimiento, porque los señala como animales despojados de razón y de alma y los llama a reconocerse como fieles a una religión que les promete una vida eterna, lejos de la materialidad de sus tierras y sus ancestros sostenidos en la naturaleza.

Los viejos que decidían llegada la hora de «marcharse», y cuando éstos se adormecían bajo los efectos de la chicha y de la natema, en medio de felices visiones alucinadas que les abrían las puertas de futuras existencias ya delineadas, ayudó a llevarlos hasta una choza alejada y a cubrir sus cuerpos con la dulcísima miel de chonta. Al día siguiente, entonando anents de saludos hacia aquellas nuevas vidas, ahora con forma de peces, mariposas o animales sabios²⁵.

Destruir el universo simbólico es destruir los secretos de un pueblo, sus normas de convivencia y su relación ética con la tierra, como lo recrea Luis Sepúlveda en la forma de vivir y convivir con el mundo de los Shuar, donde, además, cabe anotar la manera

²⁵ SEPÚLVEDA, Luis. Un viejo que leía novelas de amor. Tusquets Editores, P. 24.

particular en que ellos entienden o se relacionan con el territorio, viven, y cada vez más, en alejadas zonas selváticas evitando el encuentro con el hombre “civilizado-blanco” y sus máquinas, que se adentran cada vez más en el corazón de la selva; se mueven, se desplazan, no tanto para alejarse de los propósitos destructivos del hombre, sino para que la naturaleza se recupere; no sólo en la selva esta relación en función de la equidad se mantiene; es la correspondencia que mantienen todas las comunidades indígenas, como conciencia de retribución, siempre manteniendo el equilibrio, moviéndose para rotar la vida, es decir, para permitir el descanso de la tierra y el resurgimiento de la vida; mantenerse ellos y respetar la vida de otros seres que ayudan a proveerla es inmanente al ideario indígena.

Por parte del Estado, la integración está liderada por su tendencia de mercantilizar, capitalizar el mundo, cosa que sumerge a los pobladores indígenas y los disciplina en el mundo del trabajo, de la producción, de la remuneración, del mercado, de la propiedad, además de imponerles la luz de la razón occidental.

Por tanto, el Estado, al implantar la construcción e institución de una identidad nacional (queda claro que desde el principio el indígena no figuraba en aquella identidad: si ya habían sido catalogados como bárbaros en la Colonia, en la república también estaban sin la posibilidad de otorgarse a sí mismos una forma de organización coherente, un sistema económico y epistémico real), el indio, el otro, el irracional, o el no-racional, el no-blanco, el no-puro era prácticamente la otra versión, el opuesto, el que por más esfuerzos que hiciera siempre iría a mitad de camino entre su cultura y la ideal.

Se dignifica, ahora, la calidad de la resistencia indígena que, a pesar de ello, se supo y pudo preservar, no en su totalidad ni pureza, pero sí preservar, mantener sus visiones del mundo; no sacrificó sus prácticas en la integración de una absolutista modernidad, que nunca se caracterizó, ni lo hará, por el respeto a las culturas, ni por tolerar la diferencia.

3.4 SITUACIÓN DE POBREZA INDÍGENA

El ánimo expansivo de la naciente república la llevó a invadir regiones descartadas y aisladas del sistema colonial, pero que sirvieron, de cierta manera, de refugio para las poblaciones marginadas, hecho que configuró un ataque frontal a las comunidades indígenas.

¿Por qué circunstancias están garantizadas las condiciones de pobreza de los pueblos indígenas? Como ya se mencionó, una de las primeras causantes del despojo de las tierras pertenecientes a los pueblos originarios fue la introducción de la propiedad privada, que fue instituida por las reformas liberales del siglo XIX, de esto se desencadenó una pérdida continua de tierras y un fracaso de cualquier economía comunitaria llevada a cabo. Este fracaso provocó también la disgregación de la comunidad, para desplazarse respecto a lo que les pisaba los pies (el centro cada vez más expansivo): se produjo entonces la migración campo-ciudad, además de la inserción en el campo laboral, ya sea trabajando en los campos de los grandes hacendados o al interior de la ciudad. ¿Qué sobrevino después de ello? La sistematización y clasificación: los prejuicios raciales, étnicos, de género, provocaron la discriminación en términos remunerativos: su trabajo era igual al de cualquier otro, pero su retribución era menor. Este fenómeno se recrea en la actualidad: la población indígena es discriminada laboralmente, es utilizada para realizar labores primarias, de campo o en el sector rural; se le niegan territorios, se divide a la comunidad y se los margina en las ciudades.

La precaria inclusión laboral va ligada a la discriminación laboral: el colono se niega a trabajar con el indio; los pueblos indígenas se ven enfrentados, o bien al desempleo, o bien a aceptar empleos de baja calidad y bajas remuneraciones, y todo esto a partir de la subvaloración, que se debe muchas veces a su grado de escolaridad, su difícil acceso a la Educación Superior, que tenga en cuenta las condiciones de las comunidades. El cuadro de empleo de los pueblos indígenas se pinta en marcos de inequidad, se abren brechas laborales entre indígenas y no indígenas. La verdadera vulnerabilidad de los indígenas

consistió y consiste en que, a pesar de que se entiende la íntima relación entre territorio e identidad que defienden los pueblos indígenas, no se comprende aún que la urgencia consiste en comprender que se trata de una relación inalienable, que si desaparecen sus tierras desaparecen ellos, junto con su cultura, su lengua y los conocimientos que poseen sobre su territorio; pero, desgraciadamente, todavía existen resistencias para reconocer sus derechos sociales, económicos y culturales. Además, el arma ideológica más contundente del Estado es considerar su condición de minoría y que esta condición determine y signifique su definitiva incorporación o asimilación al Estado nacional.

Conjuntamente, otro factor decisivo e inminente es la colonización, puesto que las haciendas y grandes territorios se ubicaban y se ubican cerca de los territorios colectivos de las comunidades, que se ven como tierras productivas y fértiles. Se hace lo imposible para adueñarse de ellas, de manera que tal cercanía constituye una amenaza eminente y constante; la cercanía de los centros, de la urbe, de colonos, es un factor de presión relevante sobre los territorios indígenas, puesto que con ellos, con los colonos, viene la conversión del ecosistema que prácticamente comparten; viene la ampliación de fronteras agrícolas, ganaderas, que van desplazando y circunscribiendo un escenario de lucha y conflicto por la tierra, y aún más la situación se complica cuando se presenta la migración de colonos, que ven una salida y necesitan de territorios protegidos para la siembra de cultivos ilícitos. Los actores armados contribuyen también a la desestabilización de los territorios indígenas: la mala interpretación de acciones, que muchas veces se ven como condición de salvaguardarse, que brindan ciertas ayudas a estos grupos mal vistos por el Estado, trae como consecuencia una mayor marginación, el asesinato de líderes indígenas, la intervención de los lazos comunitarios y el reclutamiento de jóvenes y mujeres, hechos que han incidido terriblemente en la organización y construcción social.

3.5 EL ESTADO, LA MODERNIDAD Y EL DESPOJO

¿Hacia dónde conduce la racionalidad occidental al continente latinoamericano y, más aún, se está yendo por buen camino a partir de esta racionalidad occidental? La concepción de

territorio del Estado-nación, las razones de intervenir un territorio negando la alteridad (el derecho del otro), respaldar una colonización y justificar una modernidad sin freno, es un problema que tiene su raíz en el dominio mismo del territorio, suponiendo el poder que adjudica; entonces, la capitalización del territorio es realmente justificable y en ello el desplazamiento de asentamientos indígenas; y es todavía más conveniente, para un país como el nuestro, perteneciente a un continente dentro de los márgenes tercermundistas y subdesarrollados “descubiertos” por Occidente y que lucha por una identidad, desaparecer cualquier diferencia y darse a las políticas inclusivas; es más conveniente, más fácil, regirse de acuerdo a parámetros que cobijan sólo una cara del país (la cara “mayoritaria”, es decir, con mayores propiedades), puesto que es la única posibilidad de proyectarse al mundo, porque se es incapaz de proyectarse en general como poseedores de una visión del mundo distinta y concebida a través de los acontecimientos históricos y de las relaciones complementarias, plurales, muy cercanas a la vida de nuestros pueblos y nuestras tierras.

¿Cuáles son los beneficios reales de una modernización totalizante que reclama y requiere los medios suficientes para hacerle frente y eliminar toda clase de inconveniente o de revés que no se deje integrar a su sistema totalizador; lo totalizador que no admite diferencia, lo totalizador que se esconde bajo la familiaridad y constantemente y poco a poco busca la homogeneidad? Como el Estado le abre la puerta a mercados extranjeros y promueve la llegada de la globalización y con ella abre la creencia de que las distintas historias, geografías y culturas que han dividido a la humanidad están siendo unidas en el cálido abrazo de la globalización, se lo entiende como un proceso progresivo de integración planetaria.²⁶

Caso especial, el continente americano que se declara, desde la naturaleza hasta los hombres, pluridiverso, pero ¿cómo defender esa pluridiversidad, que no es otra cosa que modos de vida que no se oponen pero que, al ser distintos, si se vulneran? Entonces, se vulneran formas de existencia y se borran huellas históricas al trazar nuevas geografías,

²⁶ CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. Compilador: Edgardo Lander. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clasco, 2003, P. 88.

nuevos límites, nuevas fronteras, nuevas relaciones, nuevas economías, nuevas formas de vivir y proyectar un modelo de vida. Pero, ¿cómo se habla de pluridiversidad y al mismo tiempo se niega? ¿Cómo se dice reconocer la diferencia y al tiempo se establece la homogeneidad? Parece ser que la diversidad es sólo aparente, que es un discurso hecho para continuar silenciosamente la labor de colonización y expropiación de tierras.

Al decir esto, se pretende, muy enfáticamente, insinuar la indudable herencia colonial de la negación, la caracterización, el status, que siguen siendo eficaces aun en la actualidad de los habitantes de un mismo territorio que, por ende, merecen o desmerecen el mismo trato; porque si se tiene en cuenta la importancia tangencial de los megaproyectos de interés nacional e internacional frente a los intereses y las preocupaciones de las comunidades indígenas por conservar el lugar que habitan, por exigir los derechos concedidos por el Estado sobre sus tierras, y que aun así estas intenciones y preocupaciones sean malinterpretadas o, peor aún, distorsionadas por el cuento idílico del progreso, cuando se afirma que es en favor de ellos, que es un beneficio común, que va a movilizar el “atraso” en el que están sumidos durante tanto tiempo, se ve que surge la lucha por la preservación de las tierras y la conservación de las tradiciones, lucha que en ojos del Estado y las entidades gubernamentales, se ve con indiferencia, y aun como si se tratase de un congelamiento en el tiempo que no deja entrar el movimiento propio de la humanidad, su desenvolvimiento, su crecimiento.

Ahora bien, ¿qué es la tradición para la modernidad? En la actualidad de este mundo que se autodenomina pluridiverso, es un objeto de estudio, es objeto de conocimiento; es decir, para la modernidad la tradición siempre va a ser algo carente de valor real y activo; es decir, un objeto de estudio, mas no de práctica, conocer para no practicar. Se presiente más un apetito clasificador o descriptivo de lo nuevo, un deseo de control racionalizado de la información. ¿Cómo entender, o, más bien, interpretar estas intenciones oscuras que pretenden debilitar la presencia, la diferencia irreductible del otro, del indígena? ¿Es verdad que han ido reduciéndose cada vez más y son actualmente absolutamente marginales, irrelevantes desde el punto de vista político y desde el punto de vista histórico?

Desplazar la tradición, ubicarla en la frontera del pasado arqueológico y del atraso, sin comprender que la tradición y el mundo simbólico e imaginario de las comunidades se perpetúa en las experiencias de las generaciones pasadas, es tan sólo una estrategia para debilitar a la misma tradición, para quitarle su carácter rebelde y resistente. Pero lo cierto es que la tradición, la memoria, se dinamiza, no es estática, como se quiere hacer ver; se mantiene a través de la recreación, de la reinención, del pasar, merced a la oralidad, de generación en generación; la tradición se renueva y actualiza con el tiempo, no se resiste al cambio, y si lo hace es frente al cambio insignificante, avasallante, destructor, pero la resistencia se da en la reinterpretación y el intento de lanzar claridad sobre el pasado: en esa medida se lo llena de vida nuevamente y la memoria no desaparece.

Ahora bien, a través de proyectos económicos e integración de las comunidades, para que salgan de la miseria o de la pobreza que paradójica pero no inocentemente el mismo Estado ha propiciado, facilita quitarles sus formas de vida, de economía y de sustento. El Estado provoca conflicto, hambre, miseria, para que se vean en la forzosa necesidad de abocarse a estos sistemas incluyentes, pero reformadores que intentan desplazar territorios e imaginarios colectivos milenariamente alimentados con formas que incluso no gesta el mismo pueblo colombiano. ¿Cómo entender ese doble riesgo del Estado de perder, primero, su característica internacionalmente reconocida de país pluriétnico y, segundo, la pérdida de un origen que aún se pretende negar, porque se intenta limpiar la sangre y borrar el origen? Es un problema de identidad, pero también de diferencia en tanto reconocerse otro, reconocerse diferentes de Occidente, con modos distintos de vivir y concebir el mundo, por tender a la homogenización o ceder a la generalidad del mundo moderno cuando hay una distinción y una particularidad muy propia; de igual modo, es importante tener en cuenta las transformaciones poblacionales que las comunidades comienzan a tener en una modernidad de fuerte tendencia incluyente y cuando, además, sus procesos se filtran en la cotidianidad de los pueblos.

4. PIE DE MONTE AMAZÓNICO, ENTRE INTERVENCIÓN Y RESISTENCIA

Sobre el inmenso espacio de las selvas amazónicas los intereses creados se enredan tan fuertemente como los bejucos bajo la copa de los árboles. La malla de las transnacionales se cruzó con los intereses de empresas nacionales y estas, a su vez, con los intereses regionales y locales.

Camilo Domínguez

En este cuarto capítulo, se quiere dar por sentado que si bien existe un modelo capitalista que se apropia cada vez más de los territorios y territorialidades de las comunidades indígenas, es seguro que existe también un lado que se resiste, de otra vitalidad y otro sentido, que vive y revitaliza un pensamiento diferenciado del pensamiento hegemónico, que aviva y se afianza en la idea de fortalecer un pensamiento autónomo, distinto al del imperio, con microemprendimientos evidenciados en el mismo estudio del problema, y la conservación de sus usos y costumbres, abrir la brecha de la diferencia y quitar la venda de los ojos que, siglo tras siglo, ha sido reforzada es la tarea, para lograr ,así, un pensamiento propio, enraizado en lo local, que se proyecte y se sustente a si mismo porque vive en cada uno de los que creemos en el ser latinoamericano, con una identidad única, vigente, valida; hablar del pie de monte amazónico es una vía que abre pasajes hacia comunidades en todo el territorio colombiano, con las mismas urgencias, la misma problemática y similares formas de relacionarse con el mundo y con el hombre, que aportan formas de construirse y tomar decisiones sobre su existencia, sobre cómo entender al otro(hombres ,animales, naturaleza, ecosistemas, tierra, ancestros) enriquecen sus modos de vida, que permiten la irrupción en los sistemas aparentemente totalizantes y emergentes, como el capitalismo, la globalización, el colonialismo, y produce un cambio o, más bien, permite que el cambio se dé gracias al pensamiento mismo.

4.1 PIE DE MONTE AMAZÓNICO

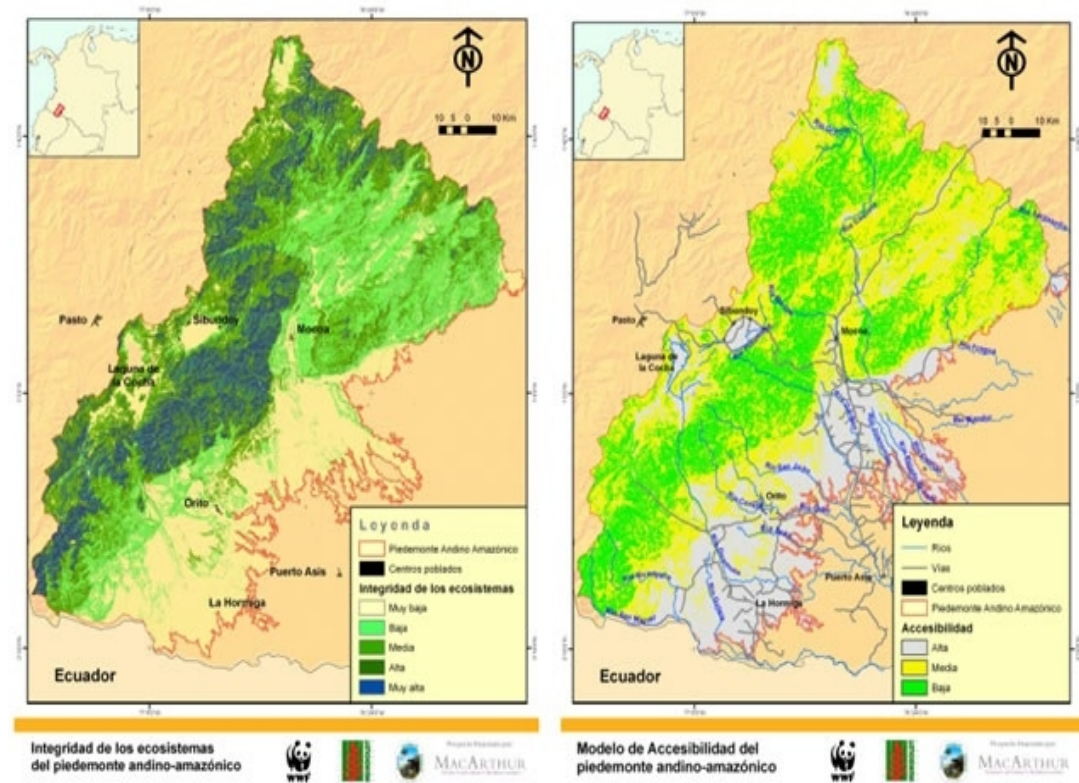
Si se va a tratar las problemáticas que concurren dentro del territorio que comprende el pie de monte amazónico, hay que aclarar, primero que se entiende por pie de monte.

El pie de monte hace alusión al punto en el que nace una montaña, es decir, es la llanura que se forma al pie de un macizo montañoso o de montañas altas; su característica principal es el clima húmedo y la espesa vegetación, proporcionada a partir de depósitos minerales, materiales de la tierra alta de las montañas que bajan y se asientan en el pie de la montaña y forman una gran heterogeneidad de mantos vegetales; constituye, por lo general, una estrecha franja de tierra; las constantes lluvias hacen el terreno biodiverso, pero algo inestable, por lo que hace igualmente a este territorio muy delicado a cualquier tipo de cambio o intervención que no tenga en cuenta la fragilidad de su ecosistema; los procesos de colonización y expansión urbana aceleran de manera abrupta su degradación ambiental, destrucción de flora y fauna, erosión del suelo y sequía de nacimientos de agua, como también la desaparición de comunidades indígenas que han aprendido a convivir con el ecosistema y garantizar su sostenibilidad.

El territorio de pie de monte amazónico aparece como un espacio que se ubica al pie de la Cordillera Oriental, al sur de los Andes colombianos, localizado como una suerte de “límite” o “umbral” que une las extensas llanuras amazónicas con la vertiente oriental de la cordillera andina; se dispone como un espacio de frontera, pero también como espacio de encuentro entre los Andes y la selva amazónica. Es pertinente desligarse de la versión oficial del Estado; es decir, desligarse de una ubicación geográfica trazada por él, para controlar y enmarcar dentro de un territorio lo que representa lo *otro*, que hay que registrar. El mapa es una versión representativa del estado, de su formación y poder de organizar los territorios que le pertenecen, pues los moradores de esta región no se identifican con ello; para ellos no existe esa organización territorial, pues pueden tener unas coordenadas distintas a las que propone el estado.

Versión oficial de la representación del pie de monte amazónico.

Figura 1. Mapa de la franja que constituye al pie de monte amazónico



El poder y discurso histórico del Estado organiza el territorio y el imaginario de sus habitantes, pues crea los contornos, crea los conceptos, los límites, territorios, identidades; un mapa es la mejor guía si se quiere ubicar geo-espacialmente un lugar, lo que corresponde básicamente a una sola versión de organización.

Históricamente, la región del piedemonte amazónico ha sido y sigue siendo lugar de encuentro, donde acuden los sabedores; de los pueblos indígenas andinos y amazónicos a compartir conocimientos sobre medicina, naturaleza y el manejo de su entorno. Las comunidades se unen principalmente por el poder ritual y medicinal que confieren a su planta sagrada, el yagé, y las comunidades de las tierras altas acuden a las tierras bajas para

compartir la planta sagrada, el yagé, que nace en las selvas. Las distintas comunidades, replegadas durante tres siglos de dominación española, emplearon diversas estrategias de supervivencia y adaptación, entre las cuales una de ellas se sintetizó en la adopción de una sola lengua, el quechua o inga, hablado a lo largo y ancho del Putumayo; este modo de supervivencia también sacrificó un gran número de lenguas nativas, memorias, historias y visiones del mundo; en este sentido, la resistencia indígena no es armada, ni directa; la resistencia de ellos consiste en mantener su lengua, para mantener su pensamiento y, por ende, sus pueblos, además, han optado por el posicionamiento estratégico en lugares de enlace entre tierras altas y tierras bajas, lo que fortalece tanto sus relaciones como sus saberes.

El pie de monte amazónico, en conjunto con la selva amazónica, se ha caracterizado desde tiempos de conquista como un lugar distinguido a sí mismo como salvaje, como la frontera distintiva de la civilización y progreso de los Andes, caracterización que acogió también a los pueblos indígenas que se asentaron allí; en la Colonia, estos territorios fueron excluidos y subestimados a nivel económico, no poseían las características y posibilidades de adaptación y asentamientos del colono, por lo que abrió paso a comunidades indígenas con un pensamiento esquivo al sometimiento, de gran resistencia y batalla social, además de que supieron corresponder a sus condiciones ambientales y geográficas difíciles.

Esta región se ha resistido a la colonización; la espesura de sus bosques y el difícil acceso a su centro ha provocado que muchos expedicionarios hayan advertido la tarea de asentarse como un riesgo.

Sin ánimo de discriminar a las comunidades indígenas de esta zona del país, pues coexiste una gran diversidad de comunidades indígenas asentadas en el pie de monte amazónico; entre ellas se encuentran: Las comunidades Inga, Camëntsa, Siona, Cofán, Murui, Coreguaje, Nasa, Embera, Yanacona, Pasto, Quillacinga, Quichua, Awa, Pijao, entre otras. Se quiere representar, de manera general, el territorio pensado y sentido por las comunidades Inga y Kamsá, en las que como se dijo, no manejan (pero conocen) la versión

del Estado, pues ya tienen la suya propia. Así, el pie de monte amazónico deja de ser ello, para representar la *Pacha-Mamapara* los Inga y *Tabanok* para las comunidades Kamsá o Camëntsa; que representan en definitiva el lugar de encuentro entre dos mundos, pues son mundos iguales y distintos, cada comunidad comparte el mismo entorno, cada uno imprime su concepción de él y de su origen.

El pensamiento andino vive bajo esa visión de con-vivencia de des-iguales y al hablar de esta con-vivencia estamos tocando un concepto de espiritualidad y filosofía común que rige esta región, donde se considera al otro como tal y no hay necesidad de que ese otro sea igual que yo²⁷. mundos iguales y distintos; cada comunidad comparte el mismo entorno, leyes generales que dicta la naturaleza, pero cada uno imprime su concepción de él y de su origen.

Vivir entre la diferencia o con la diferencia es un fundamento importante de las comunidades indígenas, pues la misma naturaleza lo revela: no es homogénea, convive entre la diferencia, no busca ni consigue la homogeneidad; al contrario, la alimenta la diferencia porque de ella se nutre, se nutre en el complemento y en espacio múltiple. La diferencia se materializa en la relación simbólica de la reciprocidad y la generosidad en el dar y recibir, en donde cada cual dona al otro lo que el otro no posee, y viceversa; no para llegar a la igualdad sino para alimentar la unidad de pensamientos que rigen la vida indígena, pero que cada expresión de ella es diferente.

La posición mediadora del pie de monte amazónico ha permitido el cohabitar de tradiciones y entrelazados culturales que se han ido alimentando y ampliando con el tiempo y los caminos de comunicación que se han dado en la transición de tierras altas y bajas. Para los pueblos indígenas, el pie de monte no representa un territorio físico, dividido y distribuido por el poder geopolítico del Estado; es un territorio de relación, interrelación y hermandad de pueblos; la multiplicidad de pueblos genera multiplicidad de acepciones y,

²⁷ LUIZAGA MIRANDA, Jorge. Filosofía andina, fundamentos, alteridad y perspectiva. Hisbol -Goethe institut. 1996, La Paz, Bolivia, P. 26.

por ende, una constante polifonía, donde lo propio y lo extraño, la unidad y la diferencia se conjugan en una relación de encuentro. Es importante comprender esa cosmovisión, la diferente, puesto que se juegan sus territorialidades, su cosmovisión y su pensamiento.

La cosmovisión, desde las comunidades Inga y Kamsá, al igual que la mayoría de comunidades indígenas tanto de los Andes como de selva, es un asunto integral, visto como una totalidad; su cosmovisión comprende cuerpo, alma y espíritu, unidos y compartidos con las relaciones materiales que tienen con su entorno y conforman su forma de vivir, pensar, ser, obrar, actuar siempre en conexión y concordancia vital con la naturaleza, con la madre tierra, y el respeto que corresponde a la comunidad, plantas y animales.

Su lenguaje ceremonial va apegado a sus creencias y su origen, representa su llegada y su razón de ser en el mundo, sus normas de comportamiento siempre dirigidas dentro de los valores y respeto hacia cada una de las formas de vida existentes, que se inculca en sus moradores; el valor de la familia que cumple un papel armónico en relación con el camino que el universo y la naturaleza han trazado y que se trasmite de generación en generación, en el sentido del bien común, sin adoptar posturas individualistas, tal como lo han venido enseñando los sabios primeros.

Su pensamiento siempre irá unido en la razón hombre-naturaleza, que se ejemplariza en sus formas de organizarse y distribuir la tierra, junto con las normas de uso; las cuadrillas, por ejemplo, se forman a partir de un sentido comunitario en el que un grupo de personas, sin obligación de ningún tipo, sino más bien en el sentido más amplio de la amistad, e incentivando el valor comunitario que la tierra brinda, es decir que la tierra no es de nadie en particular sino de todos, ella prevalece más que el hombre por años y años, en que prima un principio de reciprocidad, donde no existen compromisos sino comunidad, colaboran con el amigo en función de una respuesta igual de significativa.

4.2 EL TERRITORIO EN LAS COMUNIDADES INGA Y KAMSÁ

Un pueblo sin tierra es un pueblo que acelera su aculturación. No tiene la base para sobrevivir ni para crecer²⁸.

La tierra, como factor decisivo para la vida del indígena no es tomada de manera trivial, ni con el ánimo de poseer y acumular extensiones, ni mucho menos restar al Estado control sobre ellas; para ellos no existe tal control sobre la naturaleza; la tierra, para la vida del indígena, tiene una caracterización femenina, es la madre, que da vida, que protege a sus hijos, a las plantas, animales y al hombre, que enseña la complementariedad que existe entre el hombre y la naturaleza; es el vientre que acoge y da vida; como enseñanza fraterna, de pensamiento colectivo, que dona, que hospeda y que vive constantemente en un pensamiento de sentido social, comunitario, y que las comunidades indígenas protegen y defienden de forma incuestionable de los fenómenos de intervención, abuso y transculturación que cortan lazos de filiación del hombre con su entorno, lo que permite su violación, su exceso, su degradación. Si se resta el territorio a la vida del indígena se los condena a la desaparición, pues se fragmenta el centro de su pensamiento histórico, se rompe con sus relaciones internas de comunidad, de razón social, pierde todos los elementos que los unen a sus usos y costumbres, a su ser, su cultura, a su organización como fundamento del mundo que los rodea. Nos quitan el ayer para quitaros el mañana.²⁹

No se puede pensar en una reubicación, en un desplazamiento pues ¿cómo reconstituir paisajes, lugares sagrados, caminos ancestrales, legados inscritos en la tierra, donde las rutas en la tierra habla por sí sola, se sostiene a sí misma por su peso espiritual y sagrado que soporta y sostiene a los pueblos indígenas, y el tiempo, los pueblos, las tradiciones e interpretaciones, alimentan y actualizan la visión de su territorio, mutuamente se donan sentido y se levanta por sí sola la cultura divergente indígena?.

²⁸Entrevista de Nemesio J. Rodríguez a Ramiro Reynaga. Imperativo indio: construir nuestras propias referencias ideológicas. P. 257

²⁹ Ibid., P. 251.

Comprender los lazos inmovibles del hombre con la naturaleza, y su territorio, es aceptar y reconocer la filosofía del otro que, según la tradición de las comunidades Kamsá e Inga, tiene su punto de partida en la concepción que guardan sobre él, y su territorialidad. Así, para los Kamentsa, el territorio o la tierra es semejante a la madre: binyoca que significa territorio; binyang que simboliza estar unidos a tsbatsána mama (madre responsable). La tierra es la madre, de ella deviene el sustento material y espiritual de los hombres; en su interior se nace y a él se debe volver, pues ella es bengbewóman, el lugar sagrado de origen.³⁰

El territorio es supremamente vital para las comunidades indígenas, puesto que va ligado a su forma de concebir e interpretar el mundo, a su forma de pensar y direccionar sus vidas, que les permite construir su identidad según su territorialidad como sentido de pertenencia, de origen, y procesos históricos, aunque esta unión les costó intensas críticas desde el tiempo de la Colonia hasta la actualidad, pues la íntima relación con la tierra, para la visión occidentalizada que colonizó el continente, fue señal de una evolución incompleta, de una conciencia netamente no humana, al no comprender aquella correlación, se explicó a través de una visión muy apartada de las concepciones indígenas, se decía que aún no habían conquistado la naturaleza, hacían parte de ella como un animal más, donde su respeto y reverencia, a la que para ellos era su madre, una verdad sagrada y una identidad originaria que hace de ellos una unidad con el mundo natural, para la Colonia era simplemente señal de extremo atraso, de hombres no enteramente hombres, que eran parte del ambiente; por ende, su masacre, su casi extinción no fue tampoco verdaderamente un crimen.

El territorio para el pueblo kamsá:

Reconocemos a todo el territorio como Tsbatsanamamá, que significa “Madre Tierra”, protectora, responsable, fiel y testiga de nuestro existir, lugar donde se convive y convivieron nuestros antepasados que se denomina BëngbeWámanTabanok, que expresa la idea de “nuestro sagrado lugar de origen,

³⁰ TOBAR, Iván Darío. El sentido de las justicias en las comunidades Kamentsa e Inga del Valle de Sibundoy. Trabajo de grado. Universidad de Nariño. P. 35.

partida y de llegada”, y KemLuar para expresar “este espacio”. Este es nuestro origen, somos Kamuëntsáyentsang, kamentsabiyang, que significa “somos gente de aquí mismo, con pensamiento y lengua propia”, expresando la identidad territorial y cultural construida en miles de años, en base al ordenamiento de la naturaleza y Tsbatsanamama, donde los espíritus de nuestros Mayores, nos aconsejan, protegen y guían para que nuestras palabras sean producto de BëngbeJuabna, Ainan y Memoria “Nuestro Pensamiento, Corazón y Memoria”.

El territorio para el pueblo inga:

Partimos desde el pensamiento Suma kawsai “pensar bonito”; el pensar bonito hace referencia al cuidado tanto de lo espiritual, territorial y material; así mismo, se radica en principios fundamentales Mana llullaii, Mana killaii y Mana Sisai “no seas mentiroso, no seas ladrón no seas perezoso”, que relacionan a NukanchipaAlpa “lugar sagrado” Pachamama “Madre Tierra” Hanab Pacha “universo” con Runakuna “persona Inga originaria” para la cohesión social. Igualmente esta base fundamental que relaciona al Inga con el territorio y con su entorno devela que el Inga como habitante milenario desde su espiritualidad se constituye responsable y protector de la vida a la cual pertenecemos.³¹

Como habitantes originarios, las comunidades defienden un origen, que se simboliza en la tierra como madre, como dadora de vida indígena existente en ese espacio, pueblos que, desde tiempos inmemoriales, han convivido en conformidad con las leyes de la naturaleza, como hijos que comparten un lazo fraterno con ella, seres materiales e inmateriales, pues la materialidad del mundo está custodiada y protegida por espíritus ancestrales de los *mayores* que han vuelto a la madre, al origen. Desde allí, siguen guiando a la comunidad en el buen vivir, el “pensar bonito”, en el cuidado de si y en el cuidado integral, todo lo que se constituye en un ser distinto al suyo, fortaleciendo una hermandad y una identidad.

El territorio, para las comunidades indígenas Kamsá e Inga, permite construir una identidad, en la medida en que es lugar originario de sabiduría y equidad con la madre, su

³¹ Sobre el Territorio Tamoabioy. <http://www.territoriotamoabioy.blogspot.com/>

visión del mundo, su propia conceptualización de la realidad; una explicación mítica del mundo, de la vida, permite reafirmar lo que son, comunidades indígenas que alimentan otros modos de vivir, pues poseen una historia, unas creencias, una cultura, lo que fortalece a su vez una autonomía como defensa del ser distinto y válido que representan. La unidad general en la cual están inmersas las distintas comunidades indígenas, las necesidades comunes, hacen que se unan en solidaridad, pues son comunidad, hacen parte de la diversidad y merecen respeto como símbolo de reconocimiento, y con sus derechos a defender lo que les pertenece, pues se juega su vida e identidad.

La mayoría de culturas indígenas amazónicas, junto con las culturas Inga y Kamsá, giran en torno al consumo de la planta medicinal del yagé, que es un punto importante de partida de su comprensión del mundo y medicina tradicional; entre otras plantas que potencian su poder curativo, el yagé, es el pilar dentro de la cosmovisión indígena de pie de monte amazónico; los taitas son los encargados de manejar la fuerza curativa de esta planta de poder, pues el yagé, como medicina, es especialmente un saber, que está más allá de la realidad cotidiana, que amplía la perspectiva y permite conocer la vida secreta de los componentes del mundo: natural, humano, divino, que permite conocer la armonía de la existencia que se debe transmitir permanentemente. La planta es medicina, que se vuelve saber, se vuelve palabra; así se transmite a la comunidad, se teje en la cotidianidad, se vive y experimenta en un devenir espiritual y un crecimiento comunal. El espíritu de las plantas sagradas, para las comunidades de selva, es el espíritu de la sabiduría, pues su poder supera los bordes racionales posibles, desborda cualquier realidad científica y empapa y nutre toda una tradición oral de siglos de observación y memoria, que es transmitida y conservada de este modo a las generaciones venideras.

Un saber que trasmite la comprensión de saberse en concordancia con el mundo, en luz plena de vida, y armonía social, que hace parte de la vida cotidiana indígena, donde el papel del taita o sabedor permite conocer los secretos del equilibrio social y de convivencia con la naturaleza. La fuerza de la planta ha permitido que las comunidades indígenas sobrevivan física y culturalmente a los cambios de los tiempos modernos, porque han

sabido practicar una relación de respeto y equilibrio con la naturaleza, lo que ha mantenido vivo su pensamiento y recrea contantemente la pedagogía de la tierra.

4.3 LA CHAGRA EN LA COSMOVISIÓN INDÍGENA

Las comunidades kamsà designan a la chagra como Jajañ, el lugar donde está presente y vigilante el pensamiento; es el respiro y el ánimo de la comunidad, como lugar de encuentro y pensamiento indígena.

La chagra es lugar de encuentro en el que se visualiza la relación representada en el mundo espiritual y el mundo material, la cultura y la naturaleza; la chagra y su cultivo comprenden un cumulo de saberes y conocimientos sobre el medio natural, el comportamiento de plantas y animales, los ciclos de vida, de descanso de la tierra, saberes que provienen de siglos de memoria, experimentación y transmisión, que componen, hacen parte o dan forma a un sistema coherente inspirado en su forma de vivir, ser, pensar, que resulta ser su visión particular del mundo, de mirar el paisaje no como simple puesta en escena de un espacio natural, sino como aquel entorno, aquel paisaje, que está formado también por experiencias y conocimientos que se aprenden e intercambian con la naturaleza para la organización de su sociedad, que tiene un sustento sagrado, ritual, medicinal, importante en ella.

En la chagra se nutren las diversas relaciones que se tienen con el otro; allí conviven en reciprocidad el hombre como ser social y la tierra como madre. La chagra es universo y filosofía que se gesta en el acontecer diario, en cuya matriz se teje el jajañ, es decir el trabajo en la chagra. En este lugar de trabajo se comparte el esfuerzo colectivo y se aprende de manera mutua.³²

La chagra es la versión micro de la macro que representa la selva y la naturaleza, pues en ella se recrea el equilibrio que lleva cada cultivo, cada planta, cada animal y el hombre

³² TOBAR, Op. Cit., P. 35.

entre sí, pues la imitación cultural de la realidad natural permite una mejor utilización del entorno en todos sus componentes, agua, luz, viento, suelo y hombre..

La chagra es un buen ejemplo de prácticas ecológicas por su manejo integral de la naturaleza, pues la chagra debe descansar y recuperarse, no ser sembrada todo el tiempo; los cultivos varían para que los nutrientes absorbidos por cada planta cosechada se regeneren con el cultivo de otra. La chagra es un lugar sagrado donde, a través del trabajo, se da culto a la tierra; la chagra merece respeto y una responsabilidad amplia, pues en ella se muestra el milagro de la vida desde la semilla hasta la cosecha.

Las comunidades indígenas que viven en el pie de monte amazónico, por su condición de mediadores entre tierras altas y bajas, intercambian saberes e incluso representan rasgos culturales tanto andinos como de selva, pues la importancia de esta comunicación no puede verse por separado; la pacha mama va ligada, para ambos pueblos, a la planta sagrada como el camino hacia el íntimo saber.

Para las comunidades indígenas, la chagra es como el mundo, es un ser viviente, es un todo vivo, y todos los seres que lo componen están interrelacionados y en comunicación (los humanos, los seres espirituales, la naturaleza); la naturaleza se abre al hombre y desoculta sus secretos para ser tratados con sensibilidad y respeto. En este sentido, la chagra representa el sentir hacia todos sus territorios; para las comunidades Kamsá e Inga, es el lugar donde se entrelazan prácticas cotidianas y principios de reciprocidad. Las prácticas cotidianas, como el trabajo, entendido no simplemente como actividad en la cual el hombre busca su sustento diario, sino como el valor fundamental que determina principios de reciprocidad y socialización.³³

Los principios de reciprocidad se configuran a través de las distintas formas de organizarse en función del trabajo, manteniendo siempre el lugar que la naturaleza merece, además de

³³ Ibid., P. 35.

las prácticas cotidianas que se expresan en rituales y fiestas que fortalecen su mundo, su filosofía, su pensamiento en pro de la conservación de la tierra.

La armonía del mundo se garantiza si cada uno de sus componentes están en equilibrio, y este equilibrio en particular debe sostenerse con el equilibrio de hombre y naturaleza; es decir, si el hombre respeta y comprende las leyes, las características, el ritmo de la naturaleza y se adapta a ellos y vive en función de su mantenimiento, la naturaleza proporcionará al hombre todo lo que recibe de ella; por eso es tan importante aprender de esta relación de coexistencia en función de un equilibrio; es decir, de un bien común.

El hombre, como hijo de la tierra, parte de ese gran ser vivo, y hace parte de ella, es el origen mismo, que se diferencia de la visión occidentalizada, que mira al mundo y a la naturaleza como mero instrumento apartado de cualquier filiación con el hombre; más allá de cualquier relación sensible y afectiva, para ser su dueño y explotador, pues es un recurso más. La tierra, para la cosmovisión indígena, es vida en si misma y dadora de vida, es la pacha-mama, la gran madre, que protege, sustenta, alimenta y enseña a los seres vivo.

La “técnica” que utilizan las comunidades indígenas es una práctica respetuosa con la madre; la relación indígena con la tierra no es de extracción y explotación sino de diálogo y crianza, un diálogo y una interrelación que llena de vida tanto al hombre como a las plantas, floreciendo ambas partes; no hay una sujeción de la tierra, hay un derecho sobre ella porque se ha ganado su voluntad de producir y alimentar al hombre mismo y la correspondencia es su cuidado y respeto.

Por lo tanto, si se habla de territorio indígena se tiene que defender la característica esencial de aquel conocimiento, que consiste en un saber detallado e integral sobre él; este conocimiento lo transmiten y recrean los sabedores, taitas, chamanes, o abuelos, según la denominación local de quienes poseen un conocimiento especial a través de la memoria y su experiencia, que han recibido a partir de un saber transmitido de generación en generación; el saber que poseen los sabedores de cada comunidad es de una amplia base

espiritual, pues su saber, medicina, costumbres, celebraciones, cuentan con espacios propios de nacimiento mítico, los cuales merecen ciertos cuidados rituales y de carácter sagrado, lo que básicamente invisibilizan y atropellan las reorganizaciones territoriales estatales; el conocimiento de los sabedores y, en general, de los nacidos bajo la enseñanza indígena, en este caso de zona de selva, es un espacio compartido por diversos pueblos, que basan su conocimiento sobre la biodiversidad, su distribución por el territorio, los ciclos biológicos, que les permiten una suerte de economía y reciprocidad con la naturaleza que los protege.

El conocimiento tradicional del territorio es un aporte valioso de las comunidades indígenas; para el mundo entero, evidencia el hecho de que se está consumiendo un mundo en el que necesariamente se vive y que no hay otro al cual transbordarse; aquel conocimiento indígena como una alternativa de vida, entiende que si no sobrevive la tierra, no va a sobrevivir ningún humano, de ninguna raza. Si no sobrevive el agua, igual. Si matamos el aire nos matamos a nosotros mismos.³⁴ El conocimiento ancestral, tradicional de las comunidades indígenas, que se sostienen en el llamado “pulmón del mundo”, se renueva y actualiza constantemente a través de prácticas y sistemas que unen las prácticas sociales con las ecológicas o, más bien, van de la mano, pues inherente a su organización social se enseña a proteger el suelo que pisan, pues es su madre, que amplía su resistencia en la medida de la sostenibilidad que se da en el uso de los suelos, su conocimiento se dinamiza en la medida en que, al estar íntimamente ligados a su suelo, perciben de primera mano cambios en el entorno, en los recursos, la abundancia, escasez, protegiendo fauna y flora específicos, rotación de siembras, o de uso de ciertos recursos, lo que genera que se transmita una suerte de conocimiento ecológico, una orientación por parte de las autoridades acerca del uso de los recursos, lo que no es una posición ambientalista, pues está dentro de su cosmovisión y valores culturales; es parte de la transmisión de conocimientos el compartir, la generosidad, la reciprocidad con ese gran otro, que es la naturaleza viva, el respeto por ese gran ser espiritual.

³⁴Entrevista de Nemesio J. Rodríguez a Ramiro Reynaga Imperativo indio: construir nuestras propias referencias ideológicas. P. 243.

Este conocimiento, que depende del saber propio de cada pueblo, posee las herramientas para manejar de la mejor manera su territorio, y, así, garantizar el bienestar de sus gentes.

El manejo, que se basa en la relación con los dueños o seres espirituales, con ayuda de plantas sagradas y otros elementos materiales (distinto para cada pueblo), consiste principalmente en imponer ciertas restricciones alimenticias, sexuales y de desplazamiento a lo largo del ciclo anual y considerando el ciclo de vida de las personas a su cargo, y de acuerdo al género.³⁵ De esta forma, la diversidad de grupos maneja y conserva, su territorio de manera diferenciada, pero con una sola perspectiva.

4.4 RELACIONES CON UN TERRITORIO VIVO

La zona de pie de monte amazónico se ha caracterizado por poseer una amplia trayectoria de intercambio entre tierras altas y bajas, a partir de sus saberes y con base en sus plantas medicinales.

Si bien esta zona, durante el proceso de la Colonia, no tuvo la magnitud que sí tuvo la zona de los Andes, no estuvo exenta de actores foráneos dentro de este territorio; aquí está la historia de la Amazonia, por qué la explotaron y por qué quedó despoblada a través del esclavismo; estos procesos tuvieron un alto impacto demográfico en la región y se alteraron las relaciones entre diversos grupos, pues el peligro de desaparecer fue inminente y no hubo otra solución más que la afiliación de grupos que habían quedado devastados y reducidos con la pérdida de sus lenguas, conocimiento e incluso autonomía.

La colonización de estas regiones llegó acoplada a campañas evangelizadoras que a toda costa querían transformar las formas de vida y sus creencias; usaron estrategias de modificación de asentamientos, para, de alguna manera, invertir sus creencias, usos y costumbres, que estaban marcados en su territorialidad como sentido de pertenencia.

³⁵ HAMMEN VANDER, Maria Clara. Bases para la definición de una línea estratégica a iniciativas de conservación de la biodiversidad en territorios indígenas de la Amazonia. 2007, P. 12.

La colonización de los territorios y sus gentes se dio de forma lenta debido a que la colonización agrícola, a partir de suelos pobres, débiles y factores climáticos, permitió su demora; sin embargo, los bosques tropicales estaban llenos de tesoros de interés comercial, la presencia de la quina y el caucho, que crecían de manera milagrosa, silvestres, montó un sistema de extracción basado en la utilización abusiva e inhumana de mano de obra indígena; no solo se perdieron vidas incalculables, sino que muchos conocimientos se perdieron tras la muerte de abuelos sabios que a falta de vida en comunidad y con trabajo forzado, murieron sin tener la oportunidad de compartirlo.

La zona de monte sufre la colonización por parte población marginada de otras partes del país; esta colonización ocurrió y lo sigue haciendo en territorios ancestrales, los cuales se consideraron baldíos, lo que, de manera descarada, restaba espacio vital a las poblaciones indígenas que allí habitaban. Y la presión aumenta con la presencia de empresas de explotación de hidrocarburos, que viola los derechos territoriales, más el derecho de una consulta previa con las comunidades.

Si Occidente, la modernidad, los procesos de expansión y el proyecto de salir del subdesarrollo por parte de la nación colombiana, han desligado a los sujetos de su territorio, volviendolo algo externo a él, meramente un instrumento, un medio por el cual se puede explotar y aprovechar la máxima ganancia, para las comunidades indígenas no funciona del mismo modo; además, no han permitido que esta fuerza modernizante, que muchas veces parece ser más fuerte que todo, logre eliminar sus modos de conocer el mundo y concebir la tierra en la que viven y los vio nacer, pues la tierra, para ellos, su territorio, que ha engendrado tantas luchas y tanta violencia e injurias hacia ellos, es el origen, la madre que los engendró, que mantiene la vida, lo justo; es decir, la protección, la alimentación, el sostenimiento. Que ella (la tierra), que les ofrece sus frutos, sus conocimientos y sus plantas medicinales, que les permiten ampliar sus saberes, viajar en el tiempo y hablar con sus ancestros para comunicar la sabiduría, hace que el respeto, el agradecimiento y la lealtad a su territorio sea inalienable.

Y por eso el sentido de reciprocidad, de justicia, se ve tan evidentemente en estas comunidades, pues su mejor forma de respetar y agradecer a la madre es manteniendo las proporciones, manteniendo el equilibrio, evitando cualquier abuso, que es natural desde el descubrimiento: descubrir, arrasar, agotar y retirarse.

4.5 VISIÓN Y COSMOVISIÓN DE LAS COMUNIDADES DE PIE DE MONTE AMAZÓNICO

Las comunidades indígenas de pie de monte amazónico han sabido entender las dinámicas y relaciones que deben llevar paralelas al funcionamiento del ecosistema en pro de su protección y conservación como retribución a la de ellos mismos; por eso el territorio es una parte vital y de entero respeto, puesto que de él se derivan actividades culturales, económicas y sagradas, pues brinda sus recursos y bondades para que puedan ser desarrolladas en un entorno natural y sagrado.

*La **vision integral** del espacio, la filosofía y la espiritualidad andina no son una “metafísica” aislada del **TODO**, productivo dentro de los cánones culturales, donde el humano no es centro ni es origen del “**que-hacer**” en la vida, sino parte del conjunto de actividades y relaciones que lo rodean ³⁶*

Por lo tanto, para las comunidades andinas y también amazónicas, cada territorio tiene una forma particular de expresión, según el entorno que las rodea, puesto que cada dinámica que expresa su territorio, cada interrelación ecosistémica, se distingue de región en región; así mismo, son sus formas de expresar su pensamiento, de relacionarse con el otro y con el mundo; se distinguen en la medida en que se teje la relación entre hombre y tierra, entre hombre y selva; la filosofía, la cultura, la economía, la sociedad indígena, no declaran al hombre como centro de todo como Occidente lo hizo y lo implantó, sino que es parte más bien del todo que lo rodea, es parte de cada una de las conexiones y vínculos que crecen con la tierra y generan modos particulares de vivir; cada región, cada espacio, tiene su

³⁶MIRANDA, Jorge Luizaga. Filosofía andina. Fundamento, alteridad y perspectiva. Hisbol - Goethe Institut. 1996, P. 16.

propia realidad; es decir, su propia concepción del mundo y su propia expresión; por lo tanto el hombre de selva, aunque comparta ciertas similitudes con el hombre de las montañas, compartirá también ciertas diferencias, que los constituyen a sí mismos como pueblos con saberes diferentes, para generar el encuentro y compartir saberes.

Cada comunidad vive y piensa de manera particular su territorio, pues dimensiona distintos modos de expresarlo, así, si hay elementos comunes entre distintas comunidades, son otorgados por maneras y prácticas similares de entender la tierra como un ser vivo, donde todos los elementos confluyen entre sí para mantener la vida. Por lo tanto, si hay una unidad de pensamiento, esta unidad se compone de diferencias puesto que cada comunidad es libre de interpretar el mundo según sus experiencias vividas.

Cada comunidad indígena entiende su propio territorio en la medida en que ocupa un espacio que lleva un orden cósmico; así, las comunidades que viven en la montaña, rodeada de páramos, saben que estos ecosistemas de las altas montañas son fundamentales para generar fuentes de agua, son tierras ricas en minerales gracias a antiguas funciones volcánicas, lo cual genera un modo distinto de trabajar la tierra que garantiza un asentamiento poblacional, y una economía basada en la siembra y el cultivo, o cría de animales; cada comunidad es distinta en la medida en que se apropia de las características del lugar, ya sea clima, geografía, economía, según sus suelos, y el uso que puedan darles, y a través de ello las comunidades establecen sus usos y costumbres, además de dinámicas sociales, culturales y económicas.

*El pensamiento andino no concibe ningún absolutismo, se rige bajo conceptos generales regentes que provienen de la experiencia vivida en su territorio y otorga a cada grupo étnico su libre interpretación de los mismos, pues el concepto de **UNIDAD** de esta filosofía es la “**UNIDAD EN LA MULTIPLICIDAD**” de expresiones.³⁷*

³⁷ Ibid., P. 18.

Los relieves geográficos, las funciones biológicas, los fenómenos naturales, son comprendidos, por las comunidades que se extienden según el orden del relieve colombiano, como generadores de vida y mantenedores del equilibrio y orden de la vida; dependiendo de su “funcionamiento” se garantiza todo tipo de vida natural, y, por lo tanto, dan las comunidades de la vida in-material y cultural, y como para los pueblos indígenas no hay hombre regente, ni dueño del mundo, ni conocedor absoluto de las leyes de la naturaleza, debe concebirse como parte de ella y entender y respetar su entorno. El ciclo de agua que se genera en los páramos, a medida que baja y riega cordilleras, cerros, montes, genera vida en su recorrido.

Históricamente, los pueblos originales desarrollaron un conocimiento ancestral y sabio a través de la observación y comprensión de la tierra, la ocupación, adaptación, desarrollo y conocimientos suficientes para entender la dinámica frágil y fuerte; según el uso de un ecosistema, era necesario conocer su biodiversidad y su complejo espacial para poder sobrevivir y vivir, por lo que se construyó una cultura fuertemente ligada a la tierra como dadora de vida; sus prácticas en pro de la naturaleza fueron transmitidas a través de la oralidad y la fuerza ritual que se puede evidenciar en tiempos actuales.

4.6 PIE DE MONTE, UN LUGAR DE INTERVENCIÓN

Ahora, el problema que se cierne sobre esta región, es la penetración de agentes externos a su organización y jurisdicción, que intentan fragmentar y desaparecer a las comunidades existentes, con ánimo de expandirse, desde cuando comenzó el interés por demarcar las fronteras y, por ende, extenderse a todo el territorio (durante el periodo de independencia) para, en primer lugar, hacer presencia en la frontera y evitar enfrentamientos territoriales, invasiones y apropiaciones, además de hacer un estudio de los recursos de estos territorios, que se debían aprovechar. La urgencia del país, por el momento, era salvaguardar y proteger la integridad nacional; entonces, surge otra problemática de exclusión, es decir, ¿quiénes debían poblar esas zonas de frontera, y salvaguardar la soberanía nacional? Según las políticas del Estado, personas capaces de entender el porqué de habitar ese territorio,

además de saberse ciudadanas, con una noción de patria, caracterizadas como ciudadano, conector de al menos los líderes políticos y agradecidos con su soberanía, lo que llevo a un nuevo conflicto con los que, por el contrario, no sabían y, según los atropellos vividos, no querían integrarse a la soberanía nacional.

Al llegar una nueva colonización a estos territorios habitados por las comunidades indígenas, llegó de forma consciente y reforzada, nuevamente la idea de saberse y sentirse más que otros seres, enorgullecerse de la delgada línea que hace la diferencia, y que subvaloriza a unos y enaltece a otros.

El placer de saberse distinto al esclavizado, al salvaje, al indio, al negro, hizo o adelantó el proceso de la modernidad en la selva.

Un nuevo movimiento económico y político nace, pues este territorio fue visto y se ha convertido en una suerte de nuevo centro de interés, un actual dorado, para nuevas empresas petroleras, mineras y energéticas, que estudian esta región y datan altas y ricas fuentes de productos y recursos renovables y no renovables. Esta región se ve amenazada por constantes exploraciones de compañías extranjeras que buscan nuevas fuentes de recursos que traducen un lugar biodiverso y pluriétnico a puras cuentas económicas, además de la persistencia de estas compañías en la negación de su diferencia, y acolitadas por las nuevas políticas económicas que impone el Estado. Las constantes luchas por parte de los pueblos indígenas, que se ven amenazadas, junto con su largo proceso de recuperación, restauración y protección de sus tierras e identidades, inevitablemente van unidas a la historia y el territorio donde fueron forjadas.

Ahora bien como se venía diciendo, diferentes acontecimientos y procesos intervencionistas han marcado los territorios de la Amazonia, del pie de monte amazónico, desde la colonización, el despojo de las tierras, la sub-valoración y, en la actualidad, la implementación de tecnologías y políticas ajenas a la realidad, que han influido y condicionado su accionar; políticas de expansión y de intervención extractiva, compañías petroleras, mineras, están acabando cada vez y de forma permanente la selva que cobija a

estas comunidades, lo que ha llevado a que las comunidades se organicen en estrategias de conservación y visibilización políticas, para que se las tenga en cuenta y se respeten su vida y sus organizaciones, que van ligadas al derecho del territorio, a pesar del actual reordenamiento territorial, cada vez más dinámico y abarcador, a causa de los nuevos órdenes que impone el mercado y directrices globales, nuevas formas de intercambio, nuevos bloques económicos y de competitividad, que hacen que un nuevo modelo de desarrollo se imponga, obligando a redefinir y ajustar los territorios que den frutos al Estado y por ende a los intereses infiltrados por entes internacionales.

Hay una particularidad con el territorio de pie de monte amazónico y es que, a partir de la Colonia, para el colonizador, este territorio tuvo un difícil acceso a nivel de relieve, sumado al heterogéneo y húmedo clima, espesa vegetación y biodiversidad, que hacían de este un lugar con muy pocas probabilidades de habitar; su clima se miraba hostil, intratable e impenetrable, sembraba en los colonizadores el miedo a lo realmente desconocido y, para ellos, lo realmente salvaje, aunque lo que representó un lugar impenetrable para los conquistadores fue la ruta abierta que acogió a distintos grupos indígenas que, huyendo de la atrocidad occidental, se adentraron en la selva y, contrario al pensamiento español, se adaptaron y aprendieron a convivir con el entorno de manera muy sostenible y razonable.

Durante los tres siglos de ocupación colonial se consolidaron una serie de espacios articulados al proyecto de urbanización, a la producción y al comercio metropolitanos, que ocuparon grosso modo el eje Norte-Sur de las tres cordilleras y la costa Caribe entre los ríos Sinú y Magdalena. Paralelamente, hubo otro conjunto de zonas que se marginaron de este ordenamiento debido a razones múltiples, que se presentaron de manera simultánea: frentes de resistencia indígena o cimarrona, una extrema dificultad de acceso que las definió en términos de aislamiento... la carencia de recursos

*identificados como interesantes o explotables que las hacían poco atractivas para el poblamiento colonial.*³⁸

Hubo una suerte de desarticulación de estos territorios respecto a las nuevas ciudades principales, que lograban buenas producciones y capital económico para el país, las formas de explotación indígena, la encomienda, funcionaban siempre muy bien cuando se tuviera control absoluto de los territorios y de la mano de obra, por lo que, en el caso del pie de monte, donde las poblaciones eran dispersas hicieron un deslinde de estas. Ahora bien, pasó algo particular con estas tierras “salvajes”: se volvió a las prácticas de 1492 por parte de la colonización. Si se quería penetrar a estos terrenos, sería con la subordinación de los infieles a partir de la religión, por lo que oficialmente se comunica a los misioneros - doctrineros para civilizar y adoctrinar a los indígenas rebeldes; es decir, los sacerdotes se encargan de correr las fronteras de civilización hacia las zonas selváticas, y no con un interés de bondad religiosa, sino para extender la frontera económica y de explotación minera y humana.

*Los esfuerzos de las autoridades coloniales, de las misiones católicas y, aun, de los primeros gobiernos republicanos, no habían logrado integrar la Amazonia, de manera permanente y sostenida, a ningún proyecto económico y político administrativo y solo sería, entonces, desde la segunda mitad del siglo XIX que se inició un lento proceso de incorporación de frontera*³⁹.

Es decir, conformada la República, lo extenso del territorio, las dificultades de acceso y la dispersión de la población aborígen obstaculizaron la incorporación de estos amplios territorios a la vida y economía del país. No obstante, estas circunstancias produjeron que, primero, con el avance de la frontera, avanzaba el descubrimiento de nuevas formas de extraer recursos valiosos para el capital de la nación, y la mejor forma y arcaica de obtener mano de obra que fue la esclavitud, con el auge del caucho y la quina, ocasionó el

³⁸ Margarita Serje. El revés de la nación, territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie. Unidades-ceso, P. 3.

³⁹ Javier Augusto Gómez López. Amazonia colombiana, frontera, economía extractiva y colonización. Universidad del Cauca. Maestría en historia, P. 25.

etnocidio, con el que casi desaparecen muchos pueblos que fueron sometidos a condiciones tiranizadas de trabajo.

Se puso en manos del Estado el dominio del territorio y la suerte de los indígenas; hubo procesos de colonización desde el pie de monte, en Arauca y el Putumayo, donde se desarrollaría luego una intensa actividad petrolera, que estimuló la colonización y diezmó los territorios de los pueblos indígenas.

El naciente estado nación, median el restablecimiento de las misiones católicas para domesticar y evangelizar a los que todavía eran salvajes, sumó a ello procesos intensivos de colonización, extracción, además de adecuaciones de caminos, rutas y vías de comunicación fluvial, que hicieron que cada vez se restara el contexto y territorio de las comunidades indígenas.

Durante los tres siglos de ocupación colonial se consolidaron una serie de espacios articulados al proyecto de urbanización, a la producción y al comercio metropolitanos que ocuparon grosso modo el eje Norte-Sur de las tres cordilleras y la costa Caribe entre los ríos Sinú y Magdalena. Paralelamente, hubo otro conjunto de zonas que se marginaron de este ordenamiento debido a razones múltiples, que se presentaron de manera simultánea frentes de resistencia indígena o cimarrona, una extrema dificultad de acceso que definió en términos de aislamiento la carencia de recursos identificados como interesantes o explotables que las hacían poco atractivas para el poblamiento colonial.⁴⁰

A principios del siglo XIX se empiezan a desarrollar las principales actividades económicas, sociales y político administrativas, lo que conlleva la formación de las urbes y que generen otras actividades que demanda una sociedad en desarrollo: transporte, comunicación, servicios, etc.; ahora bien, la comodidad y facilidad de emprender nuevas

⁴⁰ SERJE, Op. Cit., P. 3.

actividades lucrativas genera una migración del campo a la ciudad, además de que la colonización, a fin de ampliar los centros urbanos fragmentaba el espacio rural o natural, pues los grandes latifundistas, a partir de ciertos cultivos introducidos, como el café o la caña, hicieron de ellos unos espacios competitivos que conformaron los principales núcleos de desarrollo, pero también de migración: Antioquia, Cali, Bogotá, éste último por ser el centro principal de producción de bienes y servicios; con respecto a la explotación de recursos naturales que se daban en gran cantidad por Antioquia, gracias a un auge minero; Cali y otras ciudades hacia el sur, trabajaron el agro y lo pecuario. La ocupación hacia lo urbano se da por cercanías de distancias hacia las costas, donde se sitúan los sistemas fluviales más importantes de ese entonces, que daban entrada hacia los recursos naturales explotables, los centros mineros y los centros administrativos (transporte, comunicaciones, servicios) y a esto se le otorgaba el título de ciudad. Ulterior a ello, la política del Estado se basó en colonización y fundación de ciudades con el fin de controlar espacios periféricos, aunque no avanzaban mucho en este proceso pues había resistencia indígena, por un lado, lo que perjudica tener vínculos estrechos con ellos y, por otro lado, estaban los accidentes geográficos o el relieve dificultoso, lo que impedía una integración completa del espacio nacional, por lo que se comienza una estratégica penetración por los puertos marítimos y fluviales, que, al no estar preparados para grandes expediciones, fue la forma más fácil de conocer el territorio, se utilizaron grandes ríos, como el Magdalena o el Cauca, lo que ayudó al desarrollo de las ciudades ya mencionadas. Ya avanzado el siglo XIX, el nivel de competitividad y grandes extensiones de cultivos, en su mayoría de café, restó significancia al campo; hubo crecientes conflictos entre terratenientes y campesinos; el desempleo creciente en el interior del país, más la reducción de los salarios en el campo, hizo que se empezara una colonización de las tierras vírgenes; las políticas del Estado estaban interesadas en poblar esas tierras para reforzar las fronteras, es decir se volvió al campo pero en zonas antes no exploradas, lo que hizo que la mano de obra desplazada hacia estos terrenos formara nuevos centros urbanos para explotación de otros productos, como los metales preciosos; de ahí se desliga el desplazamiento de las comunidades para instalar un proceso de urbanización, según las características de los territorios, ya sea por estrategias

militares o rentas económicas, yacimientos mineros, energéticos; dada la importancia de los intereses toda una cosmovisión se hace de lado.

El periodo que ocupó territorios en la Colonia no pudo del todo abarcar el territorio colombiano; es más, su dominio se circunscribió a una porción limitada de territorio, donde las facilidades del entorno, más las posibles rutas de acceso, hicieron que solo se quedaran ahí. Y prácticamente porque el Virreinato de la Nueva Granada dejó relegados estos territorios, avanzado el siglo XIX y a comienzos del XX, se emprende la tarea de ocupación y colonización; es decir, luego de las guerras de independencia y en pro de redefinir las fronteras nació la necesidad de extenderse a cada rincón, especialmente fronterizo, del país para proteger su soberanía.

Estos territorios, que para la Colonia fueron impenetrables por la resistencia indígena y la hostilidad de sus parajes, para la república significaron tierras de nadie; es decir, sin importar las múltiples comunidades, no existe más que como obstáculo de tesoros y oportunidades, que iban desde riquezas minerales y vegetales hasta la posibilidad de abrir canales interoceánicos y rutas fluviales que cruzaran el continente⁴¹; a partir de esto se abre un universo paralelo que se había dejado de explotar; la Amazonia se vio y es como una fuente inagotable de recursos naturales, con la cual amasar capital fácilmente; el sueño de unos y de otros choca en su ambición misma, las compañías petroleras no cesan de recorrer la región en busca de nuevos yacimientos de crudo, las miles de hectáreas pobladas de árboles de maderas preciosas, además de la riqueza que se encuentra en la particular química de las plantas, que producirán la medicina ideal para enfermedades incurables y nacientes del siglo XXI, pues en la actualidad la práctica del ritual de curación del yagé se ha extendido de manera, se podría decir, indiscriminada a los marcos globales; se deja muchas veces estas prácticas en manos irresponsables, que no saben lo suficiente sobre el remedio, y solo buscan una mina más de rendimiento económico; para los sabedores, abuelos, taitas, la ciudad, en sus marcos más amplios, está enferma y necesita ser curada a través de la medicina del yagé y viajan a través del país o el mundo con su saber y

⁴¹Ibid., P. 4.

medicina; pero esta medicina indígena, como todo, quiere ser captada por blancos. Si se quiere, la búsqueda de nuevas experiencias, de lo nativo, de lo originario, sale de su contexto estas prácticas y las lleva a lugares inimaginables; el problema no es ese tampoco, pues la medicina sigue curando; el problema surge cuando estas prácticas, al arrancarlas de su contexto, pierden todo tipo de conocimiento profundo como prácticas ancestrales, costumbres que conforman el ritual, comprender el entorno de donde sale la planta y cómo se vive a través de ella, cómo se aprende y ha aprendido a través de ella, se despiritualiza un poco esta práctica haciendo que las personas que se inicien en la medicina del yagé simplemente la vean como una experiencia, y esa experiencia más puede marginar y vulgarizar el remedio; este es un tema de cuidado. De todas maneras, todo lo que proporcione la selva se ve como un inconmensurable número de oportunidades, muchas veces contradictorias, excluyentes, abusivas e inhumanas; y reducen, como se mencionó, a estadísticas, gráficas, ganancias, riesgos, más nunca ganancias, pérdidas, riesgos que sufren las comunidades indígenas, con estas intensivas exploraciones que buscan cada vez más ganar territorio y restar comunidades.

Ahora, si, se retoma la violencia del Estado al nombrar estas tierras como tierras baldías o tierras de nadie, tierras ingobernables, donde impera la ley particular, “la ley del monte”, la del más fuerte, imperan la impunidad, las muertes, el contrabando, la incivilización; constituyen lugares que inspiran invariablemente el impulso de domarlos y controlarlos a la brava, el único medio de poseer y dominar lo salvaje.⁴²

Ya finalizando el siglo XIX, entre los años 1850-1930, Colombia se suma a los mercados mundiales como productor agrícola de productos como: café, algodón, tabaco, banano, lo que hizo más urgente, gracias al auge de la exportación, habilitar nuevos y extensos territorios para el cultivo de dichos productos, pues la actividad económica del país miraba una vía de progreso imposible de desperdiciar. Dichas tierras de nadie empezaron a ser ocupadas y repartidas en propiedades privadas, se incorporó la ruralidad a la economía mundial, lo que cambió la perspectiva al campo colombiano y al territorio como tal.

⁴² Ibid., P. 5

4.7 LA RENOVADA HISTORIA DE LA AMAZONIA

Lo que se presenta como una atrocidad, y una injusticia política y social, la negación de los derechos, la abolición de la esclavitud, el reconocimiento de un pluriuniverso, creó una resistencia más fuerte y más concreta en las comunidades indígenas, ya no como víctimas pues lo fueron mucho tiempo, sino como individuos, con una identidad, afianzados a una territorialidad, con una conciencia de su territorio, trazando nuevas trayectorias de pensamiento.

Si bien los pueblos originarios han sido considerados como pueblos sin historia, cada uno de ellos, sin embargo poseen un gran conocimiento histórico, renovado y recreado constantemente, la narración oral ha sido una fuente importante de información detallada de las relaciones que llevan con su territorio, sus usos y costumbres, así como también la relación histórica y de origen con otros pueblos con quienes tiene enlaces ancestrales.

La fuerte resistencia en el ejercicio de la territorialidad permitió la defensa de quienes una vez más intentaron invadir estos territorios, una defensa ha venido intentando tomar posesión de estos territorios desde el pasado con la llegada de los conquistadores hasta la actualidad con las políticas del gobierno colombiano.

El estado tiene como obligación velar por la protección de estos territorios, situación que se contradice a sí misma pues es un riesgo de Estado ya que perdería la autonomía territorial, trayendo consigo consecuencias negativas para este ya que no podría intervenir sin restricción los territorios donde se encuentran las reservas más grandes de recursos naturales.

Por otra parte esto tendría una grave repercusión en las clases dominantes las cuales se verían afectadas en su desarrollo económico, por cuanto es evidente que se está frente a una situación de desigualdad en donde por dar beneficios a unos pocos los cuales ostentan poder económico se violan los derechos de muchos que están en un estado de

vulnerabilidad, las comunidades proponen un ordenamiento el cual se basa en el respeto de la naturaleza y el de la vida de todos sus seres y que esta no sea dominada por leyes y decretos que solo buscan el beneficio de unos pocos con poder, se debe buscar entonces un ordenamiento en donde se encuentre el equilibrio para la sostenibilidad de la sociedad actual y el de las futuras generaciones.

Se quiere comprender, entonces, un hecho histórico, una apertura a una pluralidad de manifestaciones, cantos y expresiones, presentes en la tradición indígena, que en todas sus formas hacen posible que se dé lo ancestral, dentro de la figura de la tierra como escuela y horizonte de lo humano.

La exaltación de lo originario es una problemática que atañe al Estado, en tanto es lo originario que hay que olvidar, para que su autonomía no lo contravenga. Al aceptar la diferencia, hay una imposibilidad de la negación de la existencia del otro; darle fundamento al pensamiento indígena tiene que ver con dar paso, a alteridades culturales, pues cada paso cada tradición, cada modo de pensar y ver el mundo expresa su diario vivir; en la multiplicidad de costumbres, de acepciones y significados que le dan al mundo se materializa su forma de ver, pensar y vivir, es decir materializa su ser; develar el otro modo de pensar y revelar su cosmovisión es la forma ideal de aceptar la diferencia y darle garantía. Exaltar otros sentidos relacionados con el pensamiento, con la memoria de las comunidades, es una tarea en proceso.

No es una verdad oculta: el Estado está por encima de cualquier realidad distinta a la suya; el Estado, como creación de la modernidad, en el continente latinoamericano, debería proyectarse de manera distinta, pues hay una multiplicidad de orígenes, de razas, de dialectos, de configuraciones mentales y concepciones del mundo: el Estado, como creación exclusivamente humana, debe atender a ello mismo; es decir, desde el espacio y poder nacional, respetar y proteger la vida de las comunidades indígenas. Al tener el poder en todos los márgenes que confluyen en la sociedad y culturas dentro de una nación, es necesario que se lleven a cabo procesos de consulta, de concertación, pero también de

reconocimiento legítimo. Si bien las políticas de Estado inciden en las esferas del desarrollo, no deben afectar por esto la diversidad cultural y sus formas de expresión. Dentro de los planes nacionales de desarrollo, debe abrirse un espacio para la concertación sobre decisiones que afecten directamente los territorios indígenas; se debe propender y mantener la autonomía territorial, trabajar en conjunto para desarrollar proyectos.

5. TENSIÓN, MÁS QUE ZONAS EN DISPUTA

En la época colonial, ciertos territorios que hacen parte del mapa político de Colombia fueron marginados; distintas circunstancias lo provocaron: la rebeldía de sus habitantes, los difíciles relieves, y los climas inconstantes que impedían cualquier tipo de cultivo sostenible; ello frenó la intervención completa evidenciada en proyectos de urbanización. Entre dichos territorios se encontró y encuentra gran parte de la Amazonia colombiana; en este caso particular, el pie de monte amazónico.

Las zonas marginadas, lejos de un poder centralizador, lejos de una ley reguladora, se convirtieron en una suerte de refugio, un lugar que albergaba todo tipo de individuos que querían por cualquier circunstancia, estar al margen del Estado colonial; así como hubo contrabandistas, hubo inmigrantes, pobres, enfermos, y gran parte de pobladores indígenas, que se replegaron en estas zonas para proteger su pueblo y sus formas de guiarse; de este modo, tuvieron un espacio relativamente propio (la lucha por su negación está vigente), con un desarrollo parcialmente autónomo (no solo ellos se disputaban el habitar esos territorios) con el ánimo de sobrevivir tanto sus pueblos, como su pensamiento. Se dio unas nuevas relaciones y configuraciones indígenas, en las que se sacrificaron lenguas, usos y costumbres en pro de su no desaparición.

5.1 LOS TERRITORIOS EN LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO

Para el comienzo de la república, fue crucial delimitar y poblar los territorios con una visión centralizada del poder, encarnada por el Estado, donde la más práctica (pero no la mejor) estrategia de control y dominio privado de los territorios habitados por comunidades indígenas fue declararlos baldíos, hacer saber que esos territorios estaban despoblados, que no existía ningún asentamiento humano que reclame algún derecho de propiedad, daba derecho al Estado de nombrarlos como suyos y repartirlos en propiedades privadas, estos territorios formaban parte de la nación y, por tanto, debían hacer parte de su gobierno y sus condiciones.

La zona de pie de monte amazónico, y la Amazonia en general, era de las zonas más circunscritas por el Estado como zonas intratables, y salvajes, por esto a finales del siglo XIX, la república hizo un convenio con el Vaticano, donde decide entregar los territorios salvajes a misiones católicas, a cambio de sosegar o apaciguar la rebeldía de los habitantes indígenas (que provocaban miedo, más que otra cosa) a través de la religión, con el beneficio que implica el manejo territorios de la población en beneficio propio. De ahí en adelante, este territorio se hizo presa (luego de otra vez civilizar al salvaje) de extensos procesos de colonización, provenientes de todas partes del país.

La vasta y rica tierra amazónica prometía al recién llegado, una suerte de tierra promisoría, un Edén o un dorado, en el que la riqueza rápida, era casi palpable, por lo que fue el punto de llegada de una ambición y una avidez mucho más importante; la de empresas que, sin medir ninguna consecuencia, arremetían y explotaban cuanto recurso se les presentara como dinero posible.

*Después del dorado fueron, las maderas finas, las quinas, los cauchos, las pieles y las plumas. Hoy son las esmeraldas, los metales preciosos, el petróleo, la marimba, la coca, la amapola y la biodiversidad*⁴³.

Luego de la oportunidad de refundar y re-significar la tierra gracias al “amansamiento” del bárbaro, vino un intenso proyecto de exploración y explotación constante, una suerte de segundo descubrimiento por parte de la modernidad, que intentó y (aun lo hace) penetrar en lo más hondo de la tierra para extraer sus mieles y arrasar con lo demás, arrasar ecosistemas, contaminar ríos, fuentes de agua, alimento, refugios, habitads, pueblos, vida en el amplio sentido de la palabra, pues solo les interesa el lado más actual de la moneda, manipular la naturaleza a partir de su comercialización, de su venta, y reventa; de su negociación.

⁴³ SERJE, Op. Cit., P. 5.

Así se los celebra como lejanos paraísos perdidos, que lo son por estar a punto de desaparecer, porque precisamente la llegada de los exploradores-descubridores lo que augura es su inminente incorporación a la economía metropolitana, es decir, a su inevitable fin⁴⁴

Ahora bien, aquí se genera la tensión, en el encuentro o, mejor, en el choque de un mundo moderno, urbano, frente a un mundo tradicional, con todo el discurso peyorativo que la urbanidad se ha encargado de crear; es decir, el choque que se presenta, se da por el conjunto de seres, de culturas, de formas de vida, de equilibrio y sustento que representan un opuesto, representa lo que se va entre los dedos, y del control normal de las cosas, donde la imposición de una naturaleza de las cosas y un sentido común encuentra su revés, pues las leyes que habitan y se ejercen son otras, quizá aún más democráticas y equitativas. El pie de monte amazónico representa, en suma, la periferia: ese lugar sin orden, sin ley, sin Estado, que despierta incomodidad en el centro, y su efecto natural: la urgencia de expansión.

Que deviene el encuentro del Estado- nación, es decir de una modernidad, con los paisajes, culturas, y gentes del pie de monte amazónico, ese lugar que es su opuesto, su revés, su margen, su frontera o su periferia, en últimas su alteridad?

Para el Estado, representa lo que se escapa, pero se debe sujetar, controlar, invadir, convertir, asimilar. Ahora, ¿cuáles son los sentidos posibles, que propone el Estado, para comprender y aceptar la diferencia? O, más bien, ¿qué lógica entra a “mediar”? Bien, se está frente a una lógica de Estado, muy bien elaborada, que particularmente se encarga de crear al otro, mas no de aceptarlo; es decir, asimilarlo completamente, incluyendo su diferencia; y esta diferencia supone el más bajo de los niveles. Ahora, otro punto a favor de la lógica estatal sería las relaciones que impone el Estado, con sus ciudadanos y la soberanía de su territorio, para crear la uniformidad en la que la mayoría de la población colombiana está inmersa porque creció con ella. Como propone Margarita Serje, en su

⁴⁴ Ibid., P.5.

libro *El revés de la nación*, la lógica de Estado, si bien crea uniformidad, también crea su diversidad.

El Estado, maneja estrategias discursivas, políticas y fácticas, en las que ubica, señala y demarca la diferencia, para el Estado existe un lugar llamado pie de monte amazónico, mas no concibe este lugar como Tabanóc, o Pacha Mama, según los kamsá e Inga, o los otros muchos nombres que se acercan más a las vivencias que las comunidades tienen de sus bosques y selvas; el Estado demarca los límites de un territorio según su conocimiento y poder geopolítico, e ignora, quizá conscientemente, vías, rutas, territorialidades, sentidos que sobrepasan las líneas divisoras del mapa político administrativo.

5.2 LA NATURALIZACIÓN DE LA INVISIBILIZACION DEL OTRO

Es complicado comprender las implicaciones internas y de trasfondo que poseen las formas de exclusión del Estado con sus “semejantes”; lidiar con tal complicación precisamente es la misión, para que su ejecución no se masifique y naturalice en la sociedad en general. Si bien, el Estado provoca y demarca la diferencia en lugares alejados de su proyecto de integración; y como se mencionó en anteriores capítulos, afirmar la diferencia es afirmarse a sí mismo, como diferente en esa diferencia, es decir como unidad reguladora e ideal, aquella distinción reclama, a su vez, un status, diferenciarse de lo “otro” que resulta ser eficaz a la hora de apropiar a los sujetos y sus territorios hacia su visión particular.

Las comunidades tradicionales tienen su propio orden, pero un orden al margen; es decir, un desorden para el Estado; representan lo que está más allá de sus márgenes, y que se controla a partir de la creación de aquel “otro”, que negar, deslegitimar o invisibilizar. Y es complicado ver como se ha convertido aquella visión, en una posición naturalizada en cada uno de los ciudadanos, con sus excepciones, pues se sabe que en algún lugar del país existen comunidades indígenas, mas no cuáles son sus peculiaridades, sus características, derechos y oportunidades, ignorando aun su problemática, sus urgencias, procesos que los violentan, su casi extinción; como resultado de la creación de la diferencia, se ha

naturalizado, más que la negación, la intrascendencia de aquellos grupos y comunidades indígenas que nutren de diferencia y perspectiva a un país homogeneizado y cada vez más ajeno a sí mismo.

El revés que, según la Real Academia Española, significa: estar contrario, o invertido al orden regular, estar del lado opuesto a la parte principal de una cosa; es decir, además de ser opuesta, no es equivalente, es inferior a un orden superior. En este caso, las comunidades de pie de monte representan otro mundo, opuesto e independiente; pero donde su carácter de periferia afianza de un modo su pensamiento autónomo, que se ha adaptado a sus circunstancias; es decir, a una no nación, a una no integración que garantiza sus modos propios de vivir. El resistirse al orden hegemónico es defender el derecho a su territorio y a la existencia que se sostiene en él, pero que franquea y choca y amenaza el control del Estado y sigue siendo lo indomable, de alguna manera.

La existencia de zonas como el pie de monte amazónico, caracterizadas como periferias, donde la modernidad no llega aún, sirve para delinear el contorno de la centralidad del Estado, pues él, con sus finas líneas divisorias, impone una verdad increíble, todavía la de civilización y barbarie. La línea divisoria, aquel margen separador, oculta, o invisibiliza, otros sentidos de existencia, que se esfuman y se pierden entre la normalidad y la cotidianidad creada y propiciada por el Estado –nación.

El papel histórico del Estado, se ha nutrido partir de la racionalidad divisoria, privativa, individualista y moderna de Occidente y ha consolidado una identidad de país, de nación, a partir de la idea de desarrollo, de urbanidad igual a bienestar, a gozo, a través del “mejor” manejo del territorio, y de sus recursos, donde rechaza rotundamente, lo tradicional, lo diferente, por simple oposición, lo atrasado, lo que se afirma como místico y sagrado, que está fuera de las dimensiones religiosas y absolutistas del Estado. Lo que incita a la violencia, tensión, resistencia, pues lo tradicional se opone al progreso que sacará del subdesarrollo al país, “obligando” al Estado, a traspasar o vulnerar las fronteras para

“encaminar” a sus gentes. Al franquear los límites, se devela lo rotundamente diferente, donde su oposición deviene violencia y fuerza justificada.

El pie de monte amazónico es, entonces, aquella área, habitada por individuos ajenos al orden estatal, aquellas sociedades que antes de la formación de la república y luego en su desarrollo, no pudieron borrar por completo sus propias concepciones y formas de vivir. Al ser primero sus organizaciones, ella de alguna manera acoge las directrices del Estado, y no al revés; ella decide no asimilar la identidad que propone el Estado, ni mucho menos el mercado moderno, a costa de su vida, como alteridad indígena.

Sin embargo, las márgenes y las periferias no parecen tener una sola cara, parecen representar una doble función: la primera es que dan sentido a la nación en la medida en que ayudan a afirmarse a sí mismo como la centralidad, más la oportunidad de señalar a los que no pertenecen a ella. Y, segunda, representan un posible problema estratégico, en la medida en que restan control al estado de sus territorios y habitantes, que se muestran en pérdidas de explotación de recursos e intervención productiva y que, por lo mismo no hay otra solución más que la de entrar a la fuerza.

Ahora, como el Estado ha marginado estas periferias a tal punto de alimentar en el imaginario del ciudadano esta misma discriminación?

En primer lugar, estas fronteras internas, las zonas periféricas que dividen a los moradores de un mismo territorio, representan, para la colectividad, no la biodiversidad, ni la multiplicidad de culturas, ni otros horizontes de lo humano; representan, junto con su territorio, el escalón más bajo del anhelado desarrollo; es decir si Colombia es un país en desarrollo, las comunidades son su impedimento, por eso la frontera, más que simbólica, se convierte en mental, el centro piensa diferente a la periferia, este se ha enlistado en el proyecto de la modernidad, con su ser e identidad, están en el camino de la política, la cultura, la economía, la moda, el mundo moderno.

Igualmente, se intenta entender las problemáticas tras la tensión, la confinación que sufren las comunidades indígenas habitantes de esta “frontera”, al no enmarcarse en el rumbo modernizante, pero, precisamente, el pensarse desde el margen para las comunidades significa el hecho de afirmarse a sí mismas como sobrevivientes de un legado de muerte y exclusión que ha permitido fortalecer su pensamiento, pues desde ahí es donde realmente validan y visibilizan los otros sentidos, el desconocimiento de una forma antinatural de coexistir, la de la violencia, la de la colonización, la explotación, la aniquilación desmedida del otro, incluyendo la naturaleza, afirmando su manera comunal de vivir y convivir, sentidos otros de las comunidades indígenas que mal han sido encasilladas como confines, pues para ella representan todo lo contrario, su lugar de encuentro, de diferencia y de complemento entre unos y otros, su lugar de origen donde pertenecen y donde deben volver.

Confín en otro sentido, puede entenderse, también, como fin del proyecto modernizador, que revela lo otro marginado que no brilla a la luz de la razón occidental y que no concibe su territorio en pro del amasamiento de ganancias. La misma luminosidad del progreso moderno abre hondas y violentas fracturas por donde salen a flote las pulsiones y contradicciones de su designio supuestamente universal.⁴⁵ El proyecto de la modernidad, cuando no alcanza a totalizarse, sus alcances se despliegan a partir de otros dispositivos, se crean las fisuras que componen lo incompleto, el atraso, lo salvaje, la rudeza, lo estéril.

Estas aplicaciones sirven de plataforma para naturalizar las nuevas formas de economía de intervencionismo y economía mundial, que se afirman como el modelo que servirá para enderezar constantemente el país y el momento de cualquier sociedad doblegada por el atraso. En la manera como el Estado nacional se relaciona con sus habitantes y sus paisajes, se impone una visión particular de la naturaleza y de la naturaleza de las cosas⁴⁶; es decir, el Estado impone el orden natural de las cosas, el curso que debe seguir la nación, el

⁴⁵ Ibid., P. 8

⁴⁶ Ibid., P. 12

sentido y su razón de ser que en este caso es, circunscribirse a los marcos de las grandes economías e insertar a todo el territorio colombiano en ello.

5.3 PROCESOS DE COLONIZACIÓN Y REPRODUCCIÓN DE PERIFERIAS

Según Margarita Serje, en la cotidianidad, y en muchos organismos educativos, se ha asimilado el concepto de Colonia, como un periodo de tiempo histórico que experimentó el continente, una época con ciertas características políticas, económicas y de organización social, que transcurrió luego del descubrimiento, hasta llegada la “independencia” lo que ha ocultado lo que realmente significa: un régimen de ocupación y explotación establecido por parte de una nación, que pertenece a un grupo dominante, sobre un país extranjero y menos desarrollado el que, por interés del grupo dominante, se ve subordinado a la dependencia y soberanía del país ocupante⁴⁷. El colonialismo fue más que una época cuando se implantaron su régimen y sus instituciones; es decir fue una política de ocupación, pero también de sujeción y control, un régimen con mecanismos que naturalizan, la subordinación, la explotación, violencia, exclusión a favor de una cultura “superior”.

Lo que realmente implantó la Colonia fue una nueva mirada del mundo, su perspectiva de las cosas y del hombre, estableció un orden básico que reconfiguró, la visión particular que poseían los pobladores primigenios, en cuanto a sociedad, territorio, y la naturaleza en general, la Colonia instituyó un orden y un sentido común, lo que abrió una franja ideológica, en la que se hizo incomprendible entender otros modos aún más originarios que coexisten en lugares comunes.

La realidad de hoy en día fue de algún modo impuesta y modelada y difícilmente criticada, pues ese era “el orden” y allí realmente se destapa el juego de la Colonia, su lógica interna, pues, no sólo se justifica, sino que se reafirma y se despliega de manera natural en el pensamiento.

⁴⁷ Ibid., P.13.

Si se habló en algún aparte del Estado como herencia de la Colonia, fue de alguna manera para evidenciar su carácter destructivo y del pensamiento occidental en general. Hasta ahora el pensamiento europeo está destruyendo todo, naturalezas y sociedades y se está suicidando y nos está arrastrando a la muerte a todos nosotros. El pensamiento europeo está estructurado, dogmatizado y cristalizado. Es arma cortante.⁴⁸ Fue inevitable para los nuevos pobladores luego del “descubrimiento” y la “colonia” construirse según conceptos propios, ya eran nuevos habitantes, ya se constituyeron en nuevas sociedades, nuevas razas, una nueva lengua, mentalidad, cultura, etc., con ideas de explotación y producción inherentes. El Estado aparece como dispositivo colonial, en la medida en que constituye la condición de posibilidad de la expansión comercial metropolitana y de su desigmo civilizatorio⁴⁹

El Estado se ha concebido, como un ordenador de su contexto, y como reproductor de la experiencia colonial; en la medida en que civiliza, invierte estrategias culturales para garantizar el modelo económico hegemónico; una ciudad, entre más tecnológica, más urbanizada, más actual, recibirá mayores beneficios económicos, representados, en la fortuna, mejores servicios, prosperidad, felicidad, mientras lo que todavía viven en “el monte”, con la rusticidad, en el atraso innecesario, pues pueden integrarse al proceso planetario de la modernidad y dejar de someterse a las consecuencias de su resistencia: pobreza, ignorancia, carencias, enfermedad, necesidades básicas, todo tipo de incomodidades y urgencias impropias de un hombre en pleno siglo XXI.

Esto desfigura, lo que se planteó en el segundo capítulo, de la formación de un Estado, en pro y con la vocería de los intereses colectivos que demanda un pueblo múltiple, para convertirse en un Estado atravesado por intereses particulares internos y externos; ahora, el Estado benefactor va unido a toda una nueva vestidura estatal dirigida a apoyar al libre

⁴⁸Entrevista de Nemesio J. Rodríguez a Ramiro Reynaga. Imperativo indio: construir nuestras propias referencias ideológicas. P. 242.

⁴⁹ SERJE , Op. Cit., P.5.

mercado⁵⁰; se está en presencia y en juicio de un Estado mediado: los planes, bienes, e intereses ajenos al Estado realmente hablan por él, se hacen escuchar y obedecer a través de su figura representativa, y legitiman una realidad. Por ejemplo, que representa Colombia para el mercado moderno y los grandes bloques económicos? Representa un país periférico, subdesarrollado, rica en materias brutas, sin posibilidad de crear industrias para añadir valor agregado a sus productos, lo que redirecciona las necesidades del país, perfilándolo en la de búsqueda de capital, (ajeno en su mayoría), endeudar a la nación, construir infraestructura, rentar o comprar maquinarias, contratar servicios básicos para invertir y producir capital y suplir, no las necesidades internas, sino las demandas de un mercado global.

En síntesis, el Estado se aleja de un garante de seguridad y bienestar colectivo y, detrás de estrategias discursivas, a través de categorizaciones, descripciones, establece un orden particular que rechaza y excluye a todo aquel que se oponga o represente el desorden que serían ahora las comunidades de pie de monte, que se oponen al costo de su vida al proyecto y racionalidad moderna que apoya el Estado colombiano, a su explotación e instrumentalización de la naturaleza y sus recursos, a la racionalización y homogenización de formas de vida distintas.

La tensión, entonces, se sintetiza y se justifica en un pasado colonial, que se recrea en la funcionalidad del Estado, y en la visión unidireccional de la historia con la batuta de Occidente, donde la inferioridad consiste en la carencia de bienes, de infraestructura, de capital, de solidez monetaria, donde todavía existe ese factor salvaje que encarna las comunidades indígenas, habitantes de un entorno selvático: la resistencia justifica la vía del sometimiento, pues la condición de diferencia y subordinación legitima este sistema.

⁵⁰CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. Buenos Aires: Clasco, 2003Ciencias Sociales: Saberes Coloniales Y Eurocéntricos. P. 99.

En Colombia, la distinción de razas, de cultura de creencias está vigente, matizadas en una Constitución y unas leyes, de “aceptación” y de “reconocimiento” que ocultan sus planes de domesticación de paisajes tropicales y selváticos, para surgir gracias al progreso.

Colombia acepta el papel de ser una suerte de espejo, de reflejo, de los proyectos de grandes metrópolis; la categoría de sub-desarrollo, de periferia, hace que el país tienda a superar su situación de “sub”, a partir de colonizar y transformar paisajes que no han sido intervenidos por la mano capitalizadora del mercado, para avanzar en su proyecto de cambio y superación de su pasado.

Se establece a la vez la semejanza y la especificidad entre Estado colonial y el Estado nacional: las elites criollas y su interés por centralizar y dominar el aparato económico determinan la voluntad de modernización capitalista y la necesidad del progreso⁵¹

El anhelo de progreso, de desarrollo, de comodidades, de dinero, oculta y utiliza la diferenciación impuesta en la Colonia, la jerarquización de razas, de pensamiento, y modelos de vida, lo que arrasa y atropella al invalidar y pormenorizar el pensamiento indígena, además de implantar una única forma de economía, que responde a las órdenes y demandas del mercado moderno, que representa y garantiza la acumulación de ganancia que destruye y niega las múltiples y diversas formas de vida, de economías que históricamente se han gestado en las diferentes comunidades indígenas, según su entorno, el medio, sus tierras, su humedad, fértiles, frágiles, que sus pobladores han sabido interpretar y conocer.

En este orden, para la nación el territorio se ve como una fuente de riqueza, donde las relaciones que establece con el son netamente productivas, sujetas al dominio del hombre por ende a su explotación, apartada de todo ámbito humano, de relaciones directas, que

⁵¹ SERJE, Op. Cit., P. 21.

alimentan imaginarios, mitos, cuentos, orígenes, cantos, experiencias a los que moran en él, de esta forma, se implantó la visión moderna de ver la naturaleza y el mundo.

Ahora bien la tensión, que se ha forjado desde la Colonia, se ha ido infiltrando a través del Estado, a lo largo y ancho de la geografía, en los sujetos como en sus territorialidades, la dualidad y diferenciación, que estipuló Occidente, inscribe, en los cuerpos y en las relaciones, una oposición histórica, un alejamiento, una separación, que se reproduce en los individuos y relieves que sostienen a las sociedades, donde se alzan y se señalan aquellas zonas renegadas, el pie de monte es una zona renegada, una zona con condiciones climáticas que no le han permitido reproducir el cultivo, la ganadería, como sus compañeros de las tierras altas, sus tierras no son aptas para cultivos permanentes, lo que a determinado al pie de monte como la frontera entre el desarrollo y el atraso: los Andes, tierras altas, frías, fértiles, resistentes, y las zonas húmedas, frágiles, inestables, potencialmente infecundas, pero con recursos ocultos en sus fondos, propicios para que estas zonas resalten y se incluyan y cedan a la mirada del Estado, que no es otra más que al de la explotación.

5.4 DELIMITACIÓN GEOGRÁFICA Y DELIMITACIÓN DE HOMBRES

La delimitación geográfica, las pulidas fronteras, la marcación y demarcación de centros han sido, desde tiempos atrás, una imposición hegemónica, por parte de individuos que saben más y mejor lo que hay que hacer y cómo proceder para garantizar un orden, muchos de ellos fueron de las elites que tuvieron en sus manos la construcción de la nación. En cada una de las líneas que traza cada región, se construyen, a su vez, sus relaciones, su sociedad, su territorialidad, su regionalismo, lo que poco a poco solidifica o afirma los márgenes que la definen y se convierten en un contexto particular.

Las regiones que asumen el proyecto nacional, es decir, el proyecto económico que el Estado impone y reproduce ciertas diferencias dentro de los paisajes y las sociedades que los habitan, transforman en alteridades radicales a los que no acogen dicha dirección

estatal, produciendo una exaltación de sus periferias, que chocan con memorias históricas y modos de vida diversos.

La continua avanzada de los proyectos desarrollistas pretende refundar las geografías y las políticas económicas y sociales que el Estado colombiano defiende y desarrolla, borrando las territorialidades, restando territorios de grupos diversos que hacen parte de la nación, que llevan procesos históricos y culturales de alteridad innegables. La multiculturalidad, la biodiversidad, los paisajes y sus gentes, son arrasados para imponer, producir y reproducir un nuevo contexto, una nueva territorialidad, una forma de sentirse morador de un espacio que tiene que dar los frutos y la rentabilidad suficientes para que se siga estando ahí y no abandonarlo, donde se generan sentidos de vida unidireccionales y homogéneos.

A través de la reproducción de un modelo hegemónico, y supuestamente ideal en Colombia, se pretende describir, señalar, caracterizar a aquellos territorios que no se inscriban a él, con el ánimo de integrarlos a través de la marginación y persecución, es decir a la fuerza, sin tener una verdadera lectura sobre estos territorios y sus gentes con lo que se pudiera generar y formular una política de coparticipación y de encuentro de una región y un grupo social concreto, donde no solo se reconozcan sus prácticas y manifestaciones culturales, sino, sumado a ello como factor importante, entender, respetar, reconocer y visibilizar la importancia e incidencia social, cultural, política de las comunidades; dar el gran paso de borrar las heridas de la “época” colonial, que fue más que ello; dejar atrás su diferenciación, su segregación, su jerarquización, que de manera evidente ha impedido su participación a nivel de pensamiento y planteamiento político e ideológico en el país.

La participación indígena se proyecta en espacios en los que se evidencia el bienestar social que, al contrario del discurso de la modernidad estas comunidades han alcanzado, y el país que, al contrario de alejarse de sus concepciones, esté abierto al potencial e ingenio de las comunidades indígenas, que pueden aportar su experiencia y conocimiento y enseñar su saber ancestral, que cubre varios campos y altos niveles.

Si el Estado muestra, en la Constitución de 1991, reivindicar y reconocer los derechos de los pueblos indígenas, sus derechos al territorio, a sus formas de ser en el mundo, deber de, criticar entonces, la desconexión que se evidencia hoy en día, pues la reivindicación tiene un falso criterio de reconocimiento social e impera determinados lineamientos que se imponen sobre él y crean nuevas problemáticas. En la actualidad, hay varios impedimentos que se intentan articular, programas que ayudan a reconfigurar los modos diversos de vida, frente a las políticas de Estado, que básicamente intentan lograr su extensión, planes de alfabetización que imponen el castellano como lengua primera, negando e irrespetando un origen, y el mundo que les proporciona el saber y sus relaciones; es decir, una lengua propia, que refleja toda una historia espiritual y ancestral.

La tarea, en este caso desde la academia, es intentar comprender y los pro y los contra de cada programa llevado a cabo para la protección y reivindicación indígena, de lo que generalmente se concluye que algunas prácticas etnoeducativas o de etnodesarrollo muchas veces quieren integrarse hasta la estructura misma de las comunidades y disgregarlas, los programas de alfabetización, la catequización que, de todas formas, son modos distintos de pensar, irrumpen y se imponen ideológicamente a sus modos de aprender en entender y organizarse entre sí.

¿Como proponer, entonces, una educación y una lectura y comprensión integral, un desarrollo pleno, que tenga en cuenta lo que ellos reclaman y necesitan, que garantice su sostenimiento y se ayude a recuperar lo que históricamente se les ha quitado y se les ha negado? Pues, en el caso de la selva que rodea y cobija a las comunidades kamsá e inga, y otras muchas, que constituyen Tabanok y pacha-mama defienden celosamente una forma de ver y pensar su contexto que se nutre de un territorio propio, cómo actúan frente y sobre él, puesto que la generosidad es con el suelo se da en reciprocidad con otro ser vivo, que se relaciona y vive junto a ellos.

La tensión genera, más que un choque de culturas, de concepciones, también un ambiente oculto, opresor, que apura y hostiga, y con el que batallan las comunidades, contra poderes

invisibles que les pegan de frente, al estar asediadas, sometidas a diversos frentes socioculturales, hacen que las comunidades se vean obligadas a desplazarse, cada vez más, a zonas más alejadas de las que ya de por sí eran marginales, es decir duplican el alejamiento del afamado desarrollo, amplían los alcances de lo urbano, lo que los hace vulnerables en el sentido de la fuerza colonizadora que consigue lo que busca: desplazar y usurpar territorio y formas de vida, se vuelven más que periferias para el Estado, debilitan su resistencia al ampliar la marginación, y borran cualquier oportunidad de desarrollo y proyección en la sociedad, con la validez que les es propia.

6. CONCLUSIONES

En este trabajo de diplomado, se manifiesta la fuerza histórica que ha venido tomando la modernidad como modelo hegemónico para la humanidad; la implementación de modelos de desarrollo extranjeros y la presión que ejercen los mercados mundiales, hacen que se manifieste como una fuerza alterna la resistencia indígena, pero también que se evidencie la violencia que resisten, puesto que al disminuir la validez de los modos de vida indígena, se desvirtúa su alcance práctico hasta el punto de invalidar, a partir del proceso de desarrollo, sus derechos, es decir, dan relevancia y superioridad a un intervencionismo económico en sus territorios y desacreditan las áreas de vivencias rituales y sagradas de las comunidades. Aun así, las comunidades indígenas proponen alternativas que enseñan a conservar y mantener los ecosistemas y la tierra de manera sustentable; el comprender las relaciones milenarias que el hombre tiene con la naturaleza permite conocer cuál es el imaginario colectivo que merece la pena apoyar desde todos los campos educativos.

El territorio, para las comunidades indígenas, representa su identidad, su vida, la vida de sus pueblos, y las historias de sus antepasados; se busca, por tanto, apoyar la búsqueda de un verdadero y legítimo reconocimiento de sus derechos sobre el territorio, teniendo en cuenta las propuestas que nacen de la misma comunidad, pues son ellos los directamente involucrados y, aunque poseen jurisdicción propia, siempre va a haber un validante externo, que es el Estado.

Depende de políticas de concertación y entendimiento que se pueda hacer realidad el derecho de las comunidades indígenas a su territorio, sin la amenaza constante de una intervención que los desplace de su vida, su identidad, su cosmovisión y los obligue a adentrarse en un mundo que busca menos identidad, menos diferencia, y más familiaridad entre todos, para reconocerse iguales, pensar del mismo modo y, en últimas, enajenar el pensamiento, hasta no pensar o que piensen por ellos.

Se quiere levantar, entonces, aquel revés de la nación que tiene mucho que proponer, pensar y compartir. Pensar una tensión para reivindicar una identidad, para que la historia de estas comunidades y su identidad no queden sepultadas bajo el oscuro manto del progreso y el desarrollo, las economías extractivas y el mercado.

7. RECOMENDACIONES

La resistencia indígena ha sido un largo proceso de restitución de derechos, su reconocimiento, que reclama una visibilización y respeto de sus usos y costumbres, la lucha por mantener su identidad, reclama una autonomía territorial, en la que se pueda recrear de forma autónoma y sin señalamientos.

Por esto, es necesario dar a conocer los distintos enfoques que se manejan en cuanto al territorio, su uso y utilidad, puesto que en la comprensión de las variables culturales, políticas y epistémicas que se vienen manejando en torno al mundo, y el uso de los recursos naturales, con aumento del capital, se juega la resistencia que durante siglos han tenido los habitantes originarios del continente.

Mantenerse en una sola linealidad de pensamiento, la imperante, la de Occidente, ocasionará que los mismos habitantes de una nación se vuelquen en contra de quienes quieren afirmarse como diferentes e igualmente válidos.

Las formas de modernidad, desarrollo, que se exponen como el mejor modelo a seguir, solo están produciendo reformas y re combinaciones culturales, que van produciendo nuevas identidades y borrando la propia, para seguir con un modelo homogeneizador.

Resaltar una identidad, saberse distinto de Occidente, con unas capacidades únicas y particulares de entender el mundo, abrirá caminos hacia la verdadera autonomía de pensamiento, que se sostendrá por sí mismo, sin necesidad de validantes que siempre responderán con exclusión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESCOBAR, Arturo. Globalización, Desarrollo y Modernidad. Publicado en: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo (Medellín: Corporación Región, 2002).

_____ El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Claco, 2003.

LORA, Cam Jorge. Epistemicidio Y Miseria Del Método En La Investigación Social Latinoamericana.

CASTRO, Gómez Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Claco, 2003.

LANDER, Edgardo. La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo Y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: Clasco, 2003 Ciencias Sociales: Saberes Coloniales Y Eurocéntricos.

LUIZAGA Miranda, Jorge. Filosofía andina. Fundamento, alteridad y perspectiva. Hisbol - Goethe Institut. 1996.

BARTOLOMÉ, Clavero. Derecho indígena y cultura constitucional en América. Siglo XXI editores. 1994.

SERJE, Margarita. El revés de la nación, territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie. Ediciones unidades-ceso.

FAJARDO, montaña Darío. Para sembrar la paz hay que aflojar la tierra. Universidad nacional de Colombia. Primera edición 2002.

CORONIL, Fernando. Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. Compilador: Edgardo Lander. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Claco, 2003.

MIGNOLO, Walter D. La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Claco, 2003.

MORENO, Alejandro. Superar la exclusión, conquistar la equidad: reformas, políticas y capacidades en el ámbito social. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Claco, 2003.

SEPÚLVEDA, Luis. Un viejo que leía novelas de amor. Tusquets Editores.

LOPEZ, Gómez Javier agosto. Amazonia colombiana, frontera economía extractiva y colonización. Universidad del cauca. Maestría en historia.

NETGRAFIA

LORA, Cam Jorge. Epistemicidio y miseria del método en la investigación social latinoamericana, disponible en internet: <http://www.rcci.net/globalizacion/2008/fg724.htm>.

VELASCO Felipe Vidal. Univalle. A propósito del Bicentenario: Orígenes del Estado Colombiano y Reformas Anticoloniales. Disponible en internet:

<http://www.nasaacin.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/287-a-proposito-del-bicentenario-origenes-del-estado-colombiano-y-reformas-anticoloniales>