

**Tejidos que resuelven los asuntos cotidianos:
nociones interculturales sobre el Buen Vivir**



**UNIVERSIDAD DE
MANIZALES**

Sandra Luz Castro Lesmes

Maria Clemencia Duque Montoya

Paula Andrea Quilindo Salazar

Universidad de Manizales

Facultad de Educación

Maestría en Educación desde la Diversidad

Manizales, noviembre de 2017

Tejidos que resuelven los asuntos cotidianos:

nociones interculturales sobre el Buen Vivir

Sandra Luz Castro Lesmes

Maria Clemencia Duque

Paula Andrea Quilindo Salazar

Asesor:

Wilman Antonio Rodríguez Castellanos

Trabajo presentado para optar al título de:

Magister en Educación desde la Diversidad

Universidad de Manizales

Facultad de Educación

Maestría en Educación desde la Diversidad

Manizales, noviembre de 2017

DEDICATORIAS

Doy agradecimiento a mi familia, esposo y Lunita,
por acompañarme en Este proceso.

Los amo eternamente.

A mis compañeras de tesis y "cupidos",
y al profesor, infinitas gracias.

Este fue un camino de aprendizaje, logros y
nuevas experiencias. Gracias.

Los llevo a todo en oraciones y en el corazón.

Paula Quilindo

Un recorrido, una apuesta, una lucha, un deseo
sólo posible por mis más bellos y amados seres:

Antonio Eliseo y Carlos Julio

quien diría que siendo parte de esta naturaleza
somos uno y son todo.

Compañeras de viaje, de canto y de estudio:

tiempo corto, apenas caminamos

vivencias memorables de un espacio de nuestra vida.

Curiosidad innata y aprendizajes posibles,

Buen Vivir, profesor Wilman.

Carlota, Lupe, Molini, Luna tenuna,
sus gruñidos, ronroneos son parte de este trabajo.

Qué lindos

Sandra Luz Castro L.

A mi padre, Julio César Duque, con 97 años,
su lucidez y sus consejos.

Siempre estuvo ahí presente,
animando y creyendo siempre en mí.

Con amor y fervor a

Ana Sofía y Carlos Cabal

Clemencia Duque

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo está adscrito a la memoria y admiración hacia los pueblos indígenas, que siempre dispuestos apoyaron y recibieron nuestras visitas casi cotidianas, unas veces por la labor propia de nuestros trabajos y otras para conversar sobre el tema de interés. Siempre obtuvimos un sí para estar con ellos y ellas; sus casas fueron también nuestras casas; a los rituales asistimos y a sus costumbres fuimos enseñadas. Decir gracias se queda corto; por eso decimos y deseamos Buen Vivir, y que la madre tierra brinde todo lo necesario a estos pueblos-nación: Abuelos Sua Gua Gua, Yanguma, Fermina y Adriano, Idelsa, Rosiris, Rosa, Luz Mila, Pablito, Clarena, Aníbal, Hermenegildo, Martín a todos nuestra profunda admiración por su saber, su tiempo con nosotras y lo aprendido.

Gracias a la madre tierra, Dios, Dioses, espíritus y fuerzas por permitirnos conocer más sobre la madre naturaleza, a través de los saberes de estos pueblos, y enseñarnos que somos uno en diversas cosmovisiones.

Recordarnos a todos-as los no indígenas que la Ley de Origen de Muisca, Wayúu, Arhuacos y Emberá-Chamí está vigente y que el mejor aprecio sobre estos pueblos es el respeto a su territorio, forma de pensar y de ser. Nadie debe irrespetar ni considerar la mínima posibilidad de intromisión rompiendo sus usos, tradiciones y costumbres, pues, a diferencia de los no indígenas, han vivido y convivido por más de quinientos años. Eso valida y comprueba, más que cualquier supuesto avance, su capacidad y saber propio para su vida en pleno Buen Vivir con la madre naturaleza.

Nuestro amor inagotable por el apoyo a nuestros compañeros -esposos por su apoyo a nuestro trabajo; a nuestros adorables hijos y padres que, en sus silencios elocuentes y animosas formas de estar, nos permitieron crecer en este espacio.

Pocos podrán decir que sus jefes les apoyaron, pero nosotras sí podemos asegurarlo: permisos, preguntas sobre nuestro trabajo, ánimo para que saliésemos adelante, algo que apreciamos de esos compañeros de trabajo, coordinadores y jefes.

Un lector incansable, crítico, guía y mentor de esta apuesta; sin usted, profesor Wilman, esto no hubiese sido posible; gracias por confiar y sentir el tema como vivo, posible y real.

El camino ha tenido ayudas, joven incansable que con sus lecturas, búsquedas y críticas siempre afectuosas, firmes y puntuales, oportunas siempre, nos ayudó en este camino: Layniker.

Gracias Juanito, Ellen y Duvan, por sus apoyos en distintos momentos, sus aportes, elaboraciones y digitaciones.

Amigas y amigos, Mariela, Alexis, Margoth, Pedrito B., Manjarrés, estudiantes de semilleros: Cristian, Heidi, Marisol, Dilsa, Angie, Ana, Milena, Derly, Lina, Alexis, Alelen, Lauras, entre otros-as. A todos los contertulios de La Mesa, miles de gracias; son siempre inspiración de nuestro quehacer.

A la Universidad de Manizales, gracias por posibilitar tan excelentes docentes que dejaron huella con sus enseñanzas, su afecto y su concimiento. Para ellos nuestra admiración. Siempre estuvieron ahí, nos esperaron, nos miraron y nos acompañaron todas las horas de escritura, hasta nuestras enfermedades y rabias toleraron: luna, carlota, molini y lupe, apreciadas mascotas.

Buen Vivir, buen camino de corazón, espíritu y palabra.

Contenido

RESUMEN	8
ABSTRACT	9
INTRODUCCIÓN	11
MARCO CONCEPTUAL	12
Descripción del área problemática.....	12
Justificación	19
Formulación de la pregunta	21
Pregunta de investigación	22
Formulación de objetivos	22
Objetivo general.....	22
Objetivos específicos	22
REFERENTES Y SUPUESTOS TEÓRICOS	22
El Buen Vivir.....	23
En torno a armonía.....	29
En torno a espiritualidad	30
Territorio	32
Naturaleza desde la perspectiva del Buen Vivir	35
Cosmovisión	39
Interculturalidad.....	45
Interculturalidad, saber y educación	51
Diversidad	54
Cultura e interculturalidad-relaciones.....	58
Diálogo y narración: el sentido de la palabra.....	60
Conocimiento, reconocimiento	64
ASPECTOS METODOLÓGICOS.....	72
Unidad de análisis.....	73
Unidad de trabajo.....	73
Descripción de los grupos trabajados	74

Fonseca-Guajira	76
Frente al trabajo con los sujetos de investigación.....	81
Técnicas utilizadas.....	82
Entrevistas a miembros de la comunidad.....	83
Observación directa.....	85
Plan de análisis de la información	87
Desarrollo de la investigación	89
ANÁLISIS DE LA INFORMACIÓN Y RESULTADOS INVESTIGATIVOS	90
Fase descriptiva	91
Buen Vivir.....	92
Interculturalidad	114
Fase interpretativa.....	129
Buen Vivir.....	130
Conocimiento y Reconocimiento.....	162
Construcción de sentido.....	171
El Buen Vivir desde dimensiones del Ser.....	171
Entorno a Interculturalidad	179
CONSIDERACIONES FINALES	190
REFERENCIAS	199
ANEXO 1: GUÍA Y EJEMPLO DE ENTREVISTA.....	204
GUÍA DE PREGUNTAS PARA ENTREVISTA	204
ANEXO 2: MODELO CLASIFICACIÓN DE LA INFORMACIÓN	217
ANEXO 3: CATEGORIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN:.....	224
ANEXO 4: MODELO DIARIO DE CAMPO APLICADO	247
GUÍA DE OBSERVACIÓN.....	247
PARA EL DETALLE DE OBSERVACIÓN.....	248
DIARIO DE CAMPO.....	249

Resumen

El presente documento presenta el resultado de la investigación *Tejidos que resuelven asuntos cotidianos: nociones interculturales sobre el Buen Vivir*, que desarrolla una aproximación a los sentidos y prácticas que componen la dimensión espiritual, cosmogónica e intercultural del Buen Vivir entre las comunidades indígenas Muiscas de la Localidad de Suba en Bogotá; Emberá-Chamí de Mistrató- Risaralda; Wayúu de Fonseca-Guajira; Arhuacos, de Pueblo Nuevo Sierra Nevada de Santa Marta-Cesar, presentes en la cotidianidad y en los espacios sagrados que connota entre ellas el considerarse uno con la naturaleza, y con el deber de mantener la armonía, la diversidad y la identidad, como garantes de sus propias formas de reconocimiento y conservación de su cosmovisión y de su territorio. La forma de estar en el mundo y ver a los otros, les permite decir que: se está bien cuando todos también lo están, ello incluye la humanidad, la naturaleza y las explicaciones de vida y mundo.

Es un trabajo cualitativo desde la etnografía que constituye el abordaje del Buen Vivir y la interculturalidad, cada una de estas categorías en dimensiones que recogen las narrativas de las experiencias de integrantes de las comunidades en sus vínculos como docentes, líderes sociales, jaibanás y sabedores, que analizado desde los postulados teóricos dan cuenta de la vigencia de estos aspectos y su importancia en las actuales dinámicas contemporáneas y la contribución al proceso transversal de escenarios sociopolíticos que permiten significar la conexión hombre y naturaleza como uno solo.

La comprensión de las categorías señaladas en el Buen Vivir y la interculturalidad vinculan las formas de ser en la cotidianidad, enseñadas a los integrantes de las comunidades indígenas

en las relaciones de mundo, su resistir culturalmente y su propio sentido de educación y diversidad.

Palabras clave: Buen Vivir, interculturalidad, cosmovisión, naturaleza, diversidad, espiritualidad, Wayúu, Arhuaco, Muisca, Emberá-Chamí.

Tissues that resolve daily matters: intercultural notions about the “Buen Vivir”

Abstract

This is the result of the research *Tissues that solve everyday issues: intercultural notions about Good Living*, that develops an approach to the senses and practices that make up the spiritual, cosmogonic and intercultural dimension of Good Living among the Muisca indigenous communities locality of Suba in Bogotá; Emberá-Chamí, by Mistrató-Risaralda; Wayúu de Fonseca, Guajira; Arhuacos, of Pueblo Nuevo Sierra Nevada of Santa Marta-Cesar, present in the daily life and in the sacred spaces that it connotes between them to consider one with the nature and with the duty to maintain the harmony, the diversity and the identity, like guarantors of its forms of recognition and preservation of their worldview and of their territory. The way of being in the world and seeing others, allows them to say that they are well when everyone is also; it includes humanity, nature and the explanations of life and the world.

He realizes a qualitative work from the ethnography that constitutes the approach to Good Living and interculturality, each one of these categories in dimensions that collect the

narratives of the experience of the communities' members in their ties as teachers, social leaders, Jaibanás and sabedores, which denote from the theoretical perceptions the vitality and validity of concepts such as dialogue, nature along with those already mentioned. These aspects, in the current contemporary dynamics contribute to the transversal process of socio-political scenarios that allow to signify the connection man and nature as one.

The understanding of the categories indicated in the Good Living and the interculturality links the forms of being in the daily life taught to the members of the communities that define them as nation-people, in turn favor as indicated in the final considerations, networks, and Tissues, which until today are dignifying and revitalizing in world relations.

With the capacity to be in modernity and westernization, imposed by the processes of domination as religions and territorial policies hegemonic, so that Good Living and interculturality are understandable not only as survivors, ancestrality or return to the past, but as cultural resistances that they stand up to the homogenizations, they do not deny the conflicts, however they are confronted from the own knowledge that forms its sense around the education in and from the diversity.

Keywords: Good Living, interculturality, worldview, nature, diversity, spirituality, Wayúu, Arhuaco, Emberá-Chami and Muisca.

Introducción

Los grupos sociales de varias zonas del país han desarrollado experiencias significativas en su comunidad sobre el Buen Vivir y el estar bien; teniendo en cuenta esto, pretendemos conocer en su cotidianidad cómo se establecen sus relaciones internas y externas sobre el Buen Vivir y el estar bien.

Los grupos seleccionados para esta investigación fueron los Muiscas de la Localidad Suba (Bogotá), los Emberá-Chamí de Mistrató (Risaralda), los Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta (Pueblo Nuevo, Cesar) y Wayúu (Fonseca), con quienes llevamos una experiencia recorrida de más de tres años.

Estos grupos tienen prácticas en torno a lo que la tradición andina ancestral ha denominado *suma kawasai* o Buen Vivir en la cual, la relación con la naturaleza, la cosmovisión, la convivencia en el grupo y su interactuar con otros grupos, permite identificar y reconocer cómo se presentan y cómo se suceden elementos interculturales dentro del Buen Vivir, desde las dimensiones espiritual, territorial, armónica de diálogo y de La Palabra.

El documento recoge una etapa de problematización y desarrollo teórico que permite comprender el Buen Vivir desde abordajes epistémicos, con especial énfasis en las comprensiones latinoamericanas que se hacen del mismo. Se da cuenta de la metodología y pasos que se llevaron a cabo desde una perspectiva cualitativa, para luego describir, desde las expresiones naturales cada

uno de los descriptores que construyen cada uno de los aspectos centrados en el Buen Vivir y la interculturalidad.

Se adelanta una fase interpretativa y de construcción de sentido que vincula los aspectos relacionados en lo teórico y lo planteado por los cuatro grupos étnicos abordados, que dan cuenta de cómo para cada pueblo-nación, desde sus experiencias y formas de interacción propia, dan cuenta de ese Buen Vivir, y cómo desde lógicas de sierra o montaña, desierto, sabana y ciudad y, de selva y urbano, se mantiene la cultura y sus prácticas más sentidas frente al ambiente y al entorno en general.

Finalmente, se plantean hallazgos y consideraciones que retoman, al igual que en aspectos anteriores, ese comprender del Buen Vivir en el marco de acciones que, desde perspectivas de cultura, de saber, de la palabra y del formarse, hacen que el Buen Vivir como concepto esté presente desde diversas dimensiones en su cotidianidad y en forma de vida, aún en espacios y territorios no tradicionales de los pueblos.

Marco Conceptual

Descripción del área problemática

El interés de la investigación *Tejidos que resuelven los asuntos cotidianos: nociones interculturales sobre el Buen Vivir*, es el de pensar otros elementos y aspectos que no han sido considerados en los estudios o que, en algunos casos, son nombrados como centrales, pero no profundizados en sí. Pensar las categorías del Buen Vivir y la perspectiva intercultural implica

reconocer los avances que se poseen sobre estas dos nociones conceptuales; por un lado la primera se acoge a una visión política a propósito de lo que ha sido el Estado Boliviano en los últimos años y la institucionalidad que emana de su Constitución Plurinacional, que ya en sí mismo es un debate para la forma tradicional en cómo se ha asumido el Buen Vivir; y, por otro lado, corresponde en conexión con lo político, el asumir el Buen Vivir como alternativa a la perspectiva desarrollista, ligada a la conexión económica de desarrollo y progreso, donde las formas hegemónicas, tanto ideológicas como capitalistas, consideran la homogeneidad de las culturas y el usufructo extractivo de los recursos ambientales como la única vía de vida.

Sin embargo, este debate muy vigente e importante para cada pueblo nación étnica, ha tocado otros aspectos de manera tangencial, que son importante retomarlos por la significación de sentido para el común de los pueblos, pues si bien es cierto la situación propia al ser vivo implica el cubrimiento de necesidades materiales como central, lo son también las formas como se sienten o sentimos frente al mundo y con el mundo. Entre estos aspectos está la cosmovisión, la espiritualidad, la integralidad con la naturaleza, las territoriales sagradas ancestrales y, en especial, cómo estar bien con esquemas distintos a las economías mundiales de explotación, y así interactuar con otras culturas y sociedades en general, en profundo respeto del uso, la tradición, la costumbre y la naturaleza de la cual se hace parte. Esto a través de otro gran discurso que ha estado en el escenario mundial como lo es la interculturalidad, alternativa que surge desde Latinoamérica, en cuestionamiento a las ideas de solo reconocer la multiculturalidad o la pluriculturalidad, sin vínculo con lo importante, en consideración política de los pueblos, como aspectos del derecho de existir, ser reconocidos y haber establecido su autonomía y autodeterminación como transversal y necesaria para cada pueblo, en el marco de una convivencia, en respeto profundo de su diversidad, diferencia y cosmovisiones. Todo lo anterior, en el comprender y practicar una vida especial de

Bien Estar, de *suma kawasay* con la naturaleza, donde se signifique y se consolide el ser parte de ella con los otros y lo otro, como algo a consolidar y a aprender desde nuestras cotidianidades.

En este apartado veremos varios autores y sus posiciones, de donde se dependen los avances obtenidos hasta el momento.

Es pertinente iniciar por los abordajes y consideraciones hechos por Acosta, (2010) en referencia con el papel que tiene esta perspectiva de vida en el marco de la Constitución Boliviana. Al respecto se considera: “Para entender lo que implica el Buen Vivir, que no puede ser simplistamente asociado al “bienestar occidental”, hay que empezar por recuperar la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas; ...” (p. 11)

Y continúa más adelante señalando que:

En la cosmovisión indígena no hay el concepto de desarrollo entendido como la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior. No hay aquella visión de un estado de subdesarrollo a ser superado. Y tampoco un estado de desarrollo a ser alcanzado forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la Naturaleza. No existe, como en la visión occidental, está dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Para los pueblos indígenas tampoco hay la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia. (Acosta, 2010, p. 11).

Al mismo respecto Haunacunani, F. señala

En el Vivir Bien nos desenvolvemos en armonía con todos y todo, es una convivencia donde todos nos preocupamos por todos y por todo lo que nos rodea. Lo más importante no es el

hombre ni el dinero, lo más importante es la armonía con la naturaleza y la vida. (...) el Vivir Bien apunta a una vida sencilla que reduzca nuestra adicción al consumo y mantenga una producción equilibrada sin arruinar el entorno. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 34).

Un llamado que Mejía (2012) plantea como un lugar de lucha y de cambio necesariamente en el pensamiento:

Así, el Buen Vivir se presenta como un cuestionamiento a las hegemonías políticas e intelectuales de este tiempo, desde nuestras particularidades culturales y territoriales (Sur), cuestionando formas epistémicas y del poder desde otros acumulados culturales, diferentes al eurocéntrico, desde otras cosmogonías y otros entendimientos éticos. Pudiésemos decir que se da como una ruptura con la mirada androcéntrica y antropocéntrica, que hemos venido cuestionando; un quiebre con la mirada dominante fundada en la separación ser humano-naturaleza, base del pensamiento del racionalismo lógico y del control del capital a través del mercado, aquella que Vandana Shiva llamó 'los monocultivos mentales. (p. 12)

Autores como Ibañez (citado por Mejía, 2012) consideran que puede emprenderse una mirada y una praxis, como estilo de vida desde el Buen Vivir, en ruptura con las prácticas más tradicionales colonialistas, en una apuesta como lo indica Walsh (2008) por descolonizar el pensamiento y el poder.

Podemos también comprender que el Buen Vivir, como lo señala Huanacuni Mamani (2010), es una forma de concebirse en el mundo, de sabernos en relación con la naturaleza, como se señaló antes.

Hoy, el debate frente al Buen Vivir se empodera con la más álgida resistencia, pues aquello que se considera por fuera del orden establecido de capitales y de extracción, será visto como una

relación netamente de confrontación, y evaluada a la luz de 2017, como no viable. Sin embargo la consideración de la noción de espiritualidad es importante repensarla. Como señala Guerrero (2011), se trata de ver que este ya no solo es un asunto exclusivamente material, es del sentir-pesar del ámbito metafísico, pero estrechamente vinculado a la política, por la razón de estar en el centro de sus territorialidades, ya no solo en defensa de la misma sino en la sustancia que enfrenta ser en otros territorios. Colombia tiene una historia de desplazamiento y desarraigo que rompe, tanto con lo físico como con lo semiológico, y esto hace que seamos una sociedad en zozobra, y ¿quién en esas circunstancias se encontraría bien?. No es porque se quiera o no, es porque la misma naturaleza cobra asuntos de fuerza; ella misma ha reaccionado. El cambio climático que genera afectaciones sobre el ser humano es real, y esto no pasa por ajustes metódicos de lo que conviene o no a un desarrollo de mentalidad burguesa, sino a lo que el común requiere para vivir y estar bien.

Mejía señala (2012):

El proyecto occidental ha construido una visión del mundo que privilegia lo humano sobre la naturaleza, en cuanto él la domina y es superior; lo racional sobre lo emocional, en donde lo último es visto todavía como parte del instinto; al individuo sobre lo comunitario, ya que éste es la máxima expresión de la autonomía; lo objetivo sobre lo subjetivo, pues conocer es entendido como la representación de la realidad; la ciencia sobre los otros saberes, en cuanto que ella cuenta con un método que garantiza su confiabilidad; de lo económico entendido como el crecimiento sobre otras dimensiones de la vida; y como forma englobante en el sentido de unos humanos, los que guían sus vidas por esas comprensiones, sobre otros humanos, que son vistos como formas atrasadas del mundo que ellos representan. (p.17).

Esto pone de relieve la lucha de esa forma contra otra, basada en el tránsito a vivir con lo que se requiere sin acumulación.

Los anteriores planteamientos convergen con otro, que ha venido creciendo y se ha debatido más largamente como categoría política, dialógica y cultural, emergente y resistente, como es la interculturalidad. Catherine Walsh (2012) considera que:

La tercera perspectiva –muy distinta de la funcional y la que asumimos aquí– es la interculturalidad crítica. Con esta perspectiva, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, ni tampoco de la tolerancia o inclusión culturalista (neo)liberal. Más bien, el punto medular es el problema estructural-colonial-racial y su ligazón al capitalismo del mercado. Como proceso y proyecto, la interculturalidad crítica, como dicen los epítetos al inicio, “cuestiona, profundamente la lógica irracional instrumental del capitalismo” y apunta hacia la construcción de “sociedades diferentes [...], al otro ordenamiento social. (p. 65).

“...el problema central del que parte la interculturalidad no es la diversidad étnico-cultural; es la diferencia construida como patrón de poder colonial que sigue trascendiendo prácticamente todas las esferas de la vida.” (p.65)

Es innegable que el lugar desde donde nos enunciamos con los otros suele ser una práctica cotidiana que demarca nuestra relación de poder o subyugación. Cada cultura o saber intenta establecerse como mejor, como única, como colonial. En ese mismo sentido, esta investigación reconoce ese poder colonial que se integra a la naturaleza, como forma de opresión, pero, en especial, en el que debemos romper. Al respecto, Walsh (2012) indica que existen cuatro colonialidades: del saber, del poder, del ser (deshumanizándole) y un cuarto referido a lo cosmogónico y a la madre naturaleza:

La madre naturaleza –la madre de todos los seres– es la que establece y da orden y sentido al universo y la vida, entretejiendo conocimientos, territorio, historia, cuerpo, mente, espiritualidad y existencia, dentro de un marco cosmológico, relacional y complementario de con-vivencia. Al negar esta relación milenaria e integral, explotar y controlar la naturaleza y resaltar el poder del individuo moderno civilizado (que en América del Sur aún se piensa con relación al blanco europeo o norteamericano) sobre el resto, como también los modelos de sociedad “moderna” y “racional” con sus raíces europeo-americanas y cristianas, pretende acabar con todo la base de vida de los pueblos ancestrales, tanto indígenas como de raíz africana. Por eso mismo y para estos pueblos, este eje de la colonialidad tiene un significado mayor; sirve como enlace con la de saber y ser, como “lugar” donde se pruebe las ausencias de racionalidad y razón, la duda de humanidad y el exceso de paganismo, brujería y superstición, como evidencia de lo no-civilizado, no moderno y menos humano. Hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas, entre otras, del desarrollo humano, etno-ecoturismo (con su folklorización y exotización) y ong-ización, en que prevalecen el individuo y su bienestar individual-neoliberal guiado por el dispositivo civilizatorio único: la razón moderno-occidental-colonial. (Walsh, 2012, p. 68).

Si bien es posible creer que es complejo asumir esa perspectiva distinta de vida, también es posible comprender que esta vida, este planeta, es uno con nosotros y que somos esencialmente complementarios.

Es así como se ha planteado un abordaje de ese Buen Vivir en perspectiva intercultural, enfocado en develar asuntos posibles de ser de interés común, desde el concebir la vida y la cosmogonía, a través de un marco más relacional con lo que pensamos y sentimos, donde sus aportes a lo educativo sean posibles, sean viables y, tal vez, construir la utopía que también hace

parte de la trayectoria del debate de la autodeterminación, como lo plantea Boaventura de Sousa (2008, citado por Mejía, 2012) quien se ha referido a: “-una democracia intercultural-, ...ello traería consigo una nueva generación de derechos colectivos frente al agua, la soberanía alimentaria, la tierra, los bosques y los saberes tradicionales, estos derechos se realizarían sólo si se cambia la perspectiva, lo cual requiere ampliar y refundar la democracia” (p. 21), para que esto último no solo constituya el interés y la búsqueda, sino una práctica posible en cada uno como sí y como colectivo.

En Colombia, la constitución de 1991 profesó un reconocer las prácticas, los grupos, aceptar al diverso; pero, en la realidad esto suele estar marcado por la guerra, por la violencia intrageneracional, intergeneracional y, aún más, por la falta de cambio en el quehacer político y en el actuar educativo, ejercicios de poder que se manifiestan, además de innumerables decretos, en la alta demandabilidad que ha surgido ante un modelo fracasado en lo instruccional y en lo excluyente.

Se trata en esta investigación de encontrar aspectos que se develan en pueblos ancestrales como posibilidades de aprendizaje frente al interactuar con la naturaleza, y donde nos sintamos parte posible, comprometidos con el Buen Vivir.

Justificación

Colombia ha sido considerada históricamente como un país en permanente conflicto, que desarrolla diversas formas de violencia, con una guerra que lleva de más de sesenta años. Es así como nuestra noción de vida y de paz siempre está atravesada por una práctica de agresión que circula desde los más sencillos actos cotidianos hasta las más elaboradas formas de violencia.

Desde ese discurso trágico pareciera que solo sabemos vivir desde tales referentes. Sin embargo, cuando se camina con jóvenes urbanos, grupos étnicos indígenas y afrocolombianos, se descubren en la singularidad de su experiencia aspectos que muestran otras dinámicas para resolver eso que llamamos conflictos, y que pueden prevenir una terrible guerra. Aún en medio de la misma, surgen, desde estos grupos, propuestas para minimizar, contener y mitigar la conflagración. Ahora, nuestro principal interés es conocer y caracterizar algunas de las propuestas, concepciones, creencias, cosmovisiones y contextos, tras de las mismas que en grupos culturales se presentan, y poder establecer algunas similitudes, para que haya un empoderamiento de estas prácticas y, de esta manera, contribuir y potenciar a la construcción de paz, desde la visión intercultural propia a la población.

Es decir, constituir un territorio con formas de ser y hacer desde el saber propio de algunos grupos étnicos, y de grupos juveniles urbanos, que permitan el disfrute de una sociedad que practica el Buen Vivir cotidianamente, con enfoque diverso y mentalidad propositiva.

Por lo tanto, el desarrollo de un proceso de investigación que indaga sobre el Buen Vivir en las prácticas cotidianas, internas a los grupos y comunidades de interés, necesariamente implica un acercamiento a nuestros sujetos de investigación de manera directa. En este caso particular es de carácter etnográfico, entendido como la descripción detallada de los quehaceres en la cultura, con la necesaria distinción entre procesos de formación para la vida en comunidad, las prácticas utilizadas para resolver las tensiones y dificultades al interior de la misma y en relación con actores externos, con niveles de poder y ejercicio particular.

Nuestro trabajo de campo se orienta a una construcción de sentidos y significados desde las narratividades y desde la observación de esa cotidianidad, en distintos momentos y espacios de la

vida diaria de comunidades indígenas y grupos juveniles urbanos que, en común, se encuentran en la práctica de acciones que empoderan una relación con lo “que les rodea”, de manera que se defiende una forma de interactuar en concordia, sin que ello niegue la tensión, la dificultad y el problema de convivencia y, a su vez, una defensa por la “madre tierra” como lugar interrelacionado.

Desde esa perspectiva, interrogar algunas realidades en torno a un tema contemporáneo con una necesidad sustantiva, como forma de abrir caminos para poder ser y estar en un mundo en continuo cambio, desde la proyección sujeto-histórico, sujeto-político, sujeto-cultural, sujeto en construcción, en estrecha relación con su entorno natural y antrópico, se constituye en una posibilidad formativa de acción general.

Formulación de la pregunta

Es de interés para la comprensión de las formas del cómo se resuelven cotidianamente problemas sociales al interior de las comunidades, y en relación con los otros no propios, considerar los siguientes referentes, los cuales nos ejemplifican cómo desde una práctica propositiva propia y miradas externas se pueden establecer espacios de fraternidad, para la existencia de una vida con miras multiculturales. La experiencia de comunidades étnicas como la Wayúu, Arhuaca, Emberá-Chamí y Muisca permite reconocer la importancia de las relaciones entre cosmovisión y naturaleza, que enmarcan formas de estar en el mundo y de explicarle, igualmente, con prácticas que sean enfocadas a una preservación de la cultura, el entorno y el cuidado de todo y de todos.

Pregunta de investigación

¿Cómo son los sentidos y significados que configuran el Buen Vivir, en perspectiva intercultural de los grupos étnicos: Muiscas (localidad de Suba, Bogotá), Emberá-Chamí (Mistrató, Caldas); Wayúu (Fonseca, Guajira); Arhuacos (Pueblo Nuevo en la Sierra Nevada de Santa Marta, Cesar)?

Formulación de objetivos

Objetivo general

Identificar sentidos y significados del Buen Vivir, en perspectiva intercultural, de los grupos étnicos: Muiscas (localidad de Suba, Bogotá), Emberá-Chamí (Mistrató), Wayúu (Fonseca-Guajira), Arhuacos (Pueblo Nuevo-Sierra Nevada de Santa Marta)

Buen VivirEmberáObjetivos específicos

- Interpretar algunos sentidos y significados del Buen Vivir, en cuatro contextos étnicos.
- Comprender las prácticas interculturales, desde la perspectiva del Buen Vivir, en los cuatro contextos étnicos.

Referentes y supuestos teóricos

En este segmento se presenta la fundamentación teórica que sustenta la propuesta investigativa, que está dada desde dos categorías: el Buen Vivir y la Interculturalidad, las cuales se conectan para dar sentido al análisis de los tejidos que se resuelven en asuntos cotidianos, desde una perspectiva intercultural. Esta fundamentación teórica estará inmersa en un horizonte de análisis que nos permitirá acercarnos a la comprensión de la realidad desde la perspectiva de los sujetos investigados.

El Buen Vivir

El Buen Vivir ha sido abordado por diversos autores contemporáneos, especialmente provenientes de los pensamientos decoloniales, con miradas desde las llamadas epistemologías del sur y comprendidas como una forma alternativa para lo que se ha denominado, en la tradición académica, desarrollo (Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza, 2009). Lo que interesa para este abordaje es reconstituir otra forma, desde un lenguaje del lugar, sobre lo que converge en este saber, cuyo cuerpo epistemológico está en consolidación, y así, consideramos aportar al mismo desde los pueblos y grupos colombianos, pues se reconoce que si bien el Buen Vivir se dimensiona en los planteamientos andinos de Ecuador y Bolivia, llamado en quechua y aimara *Sumak Kawsay* y *Suma Qamaña*, respectivamente, no le es ajeno al resto de grupos ancestrales ni a los postulados críticos de occidente, en consonancia de mostrar las relaciones e interconexiones de otros modelos y formas de habitar el mundo. (Cortéz David, 2009).

Es importante señalar que *sumak kawsay* implica relaciones no sólo materiales y económicas, sino sagradas-rituales como naturales, y constituye formas de conversación distinta a los paradigmas más fuertes del positivismo occidental. A algunos investigadores tradicionales les

parece lo mismo, por ejemplo, el ideal de bien-estar griego, que el pensamiento de Buen-Vivir de los pueblos originarios americanos y de las prácticas culturales latinoamericanas o del *Ubuntu* africano. Se presentarán algunos planteamientos para comprenderlos; se ha de considerar que el deseo humano es encontrarse en la felicidad sin la esquematización que algunos le hacen de utopía, sueño o imposibilidad; el deseo se mantiene. Para los pueblos latinoamericanos el Buen Vivir es esencial para la consecución de la armonización con el bien común y supremo de la vida: “El concepto del vivir bien desde los diferentes pueblos originarios se va complementando con las experiencias de cada pueblo” (Huanacuni Mamani, 2010, p. 33).

El Buen Vivir es un concepto que se va replanteando, pues se va reconstruyendo a diario; no es un concepto estático, pues en él influye el choque cultural que se da con otras comunidades.

Según la ideología dominante, todo el mundo quiere vivir mejor y disfrutar de una mejor calidad de vida. De modo general asocia esta calidad de vida al Producto Interno Bruto de cada país (...) Sin embargo, para los pueblos indígenas originarios, la vida no se mide únicamente en función de la economía, nosotros vemos la esencia misma de la vida. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 33).

Para las comunidades indígenas, el Buen Vivir va muchos más allá de lo económico o lo material; tiene que ver con lo que se vive y cómo se vive en igualdad y al compás con la naturaleza; para ellos, esto es lo más importante y fundamental.

Desde la cosmovisión aymara y quechua, toda forma de existencia tiene la categoría de igual. En una relación complementaria, todo vive y todo es importante. La Madre Tierra tiene ciclos (...) Así como el cosmos tiene ciclos, la historia tiene épocas de ascenso y descenso, la vida tiene épocas de actividad y pasividad. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 33).

El Buen Vivir está entremezclado; reconocen épocas activas llenas de dinamismo y de descargue, donde se consiente el sube y baja que trae la vida, la naturaleza, el cosmos; y cómo ella se equilibra al saber relacionarlo con el Buen Vivir.

En aymara se dice "*suma qamañatakija, sumanqañaw*", que significa "para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien". Saber vivir implica estar en armonía con uno mismo; "estar bien" o "sumanqaña", y luego saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 33).

Es ahí donde la armonía se conecta con el BBuen Vivir, busca equilibrio al relacionarse mejor con lo que nos rodea, esto es a lo que llaman vivir en plenitud con la naturaleza y el cosmos.

El término aymara "*suma qamaña*" se traduce como "vivir bien" o "vivir en plenitud", que en términos generales significa "vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 33).

El equilibrio y la armonía se conectan al Buen Vivir pues se complementan al relacionarse con la vida, cómo se transita en ella y lo que se busca de ella, compaginar con su origen, con la naturaleza y con el cosmos; con todos aquellos que comparten la madre naturaleza en equilibrio e igualdad.

El Canciller de Bolivia, David Choquehuanca dice al respecto: "nosotros no solamente queremos tomar nuestras decisiones mediante la democracia, ya que ésta implica el sometimiento de las minorías a las mayorías, y someter al prójimo no es vivir bien, por eso queremos tomar nuestras decisiones mediante el consenso" (Huanacuni Mamani, 2010, p. 34).

Sin el equilibrio y la igualdad no se puede lograr la armonía que se requiere para el Buen Vivir de un pueblo indígena, donde las decisiones al interior deben ser sin someter o ser sometido; deciden mediante la armonía que trae la aprobación en común acuerdo de un pueblo. Para ellos, esto es la democracia y está por fuera de la influencia económica o lo material.

En el Vivir Bien nos desenvolvemos en armonía con todos y todo, es una convivencia donde todos nos preocupamos por todos y por todo lo que nos rodea. Lo más importante no es el hombre ni el dinero, lo más importante es la armonía con la naturaleza y la vida. El Vivir Bien apunta a una vida sencilla que reduzca nuestra adicción al consumo y mantenga una producción equilibrada sin arruinar el entorno. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 34).

Con el Buen Vivir, se pretende dejar de lado al ser individual y egoísta que se preocupa por mostrar cuánto posee al contar con qué adquirir bienes materiales, sin tener en cuenta algunas veces lo que le puede causar a la naturaleza. El Buen Vivir es la puerta abierta a una convivencia en armonía del ser humano y la naturaleza. Así, según el autor, la vida se vuelve sencilla al no idealizar el consumismo como el Buen Vivir, pues así no se destruye la naturaleza, pues se encuentra en equilibrio y armonía con ella.

En este sentido, “Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. Vivir Bien significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza” (Huanacuni Mamani, 2010, p. 34).

Para Huanacuni Mamani, la búsqueda de lo material conduce al hombre al consumismo sin medir el daño que pueda ocasionar; con el Buen Vivir se pretende cuidar la vida, preservarla en

comunidad, en común acuerdo; es lograr sentir a la naturaleza como guía que complementa la vida y le brinda sabiduría al lograr ser autosuficientes compartiendo.

Es la base para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de la humanidad toda. El Vivir Bien no es lo mismo que el vivir mejor; el vivir mejor es a costa del otro. Vivir mejor es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo, sólo pensar en el lucro. Porque para vivir mejor se hace necesario explotar al prójimo, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 34).

El autor hace una aclaración entre el Buen Vivir y el vivir mejor, donde éste último hace referencia al consumismo desmedido que pone a la naturaleza en desequilibrio, porque no se tiene en cuenta si hace daño o no. Si hay armonía en cómo se vive, lo que realmente se anhela es vivir mejor sin tener consideración con el otro y menos aún con la naturaleza, pues entre más se posea es mucho mejor la vida. Esto es contrario a como se desea con el Buen Vivir.

En nuestras comunidades no queremos que nadie viva mejor, ya que eso es aceptar que unos estén mejor a cambio de que los otros, las mayorías, vivamos mal. Estar mejor nosotros y ver a otros que están peor no es Vivir Bien. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 35).

Con el Buen Vivir se busca, según el autor, que los indígenas en su totalidad vivan en igualdad de condiciones, con los mismos privilegios, bajo las mismas reglas. Que nadie esté por encima del otro, retomando un poco de lo anteriormente descrito, que nadie someta, ni sea sometido; sólo así podrán vivir en armonía y equilibrio con la naturaleza y con la comunidad.

La identidad está relacionada con el Vivir Bien. (...) todos y todo disfrutamos plenamente una vida basada en valores que han resistido por más de 500 años. (...) estos principios, son la identidad que nos han legado nuestros abuelos, la armonía y la complementariedad en

nuestras familias y en nuestras comunidades con la naturaleza y el cosmos, más la convivencia por medio del consenso diario entre todos y todo en nuestras comunidades y la sociedad entera. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 35)

Es importante señalar que el Buen Vivir hace parte de la identidad que se mantiene y trasciende en los pueblos indígenas, puesto que al buscar el equilibrio y la armonía, como modo de vida sin dañar a la naturaleza, es ejecutar lo que su ley de origen les enseña sobre el Buen Vivir, el respeto al cosmos y a todo aquello que les rodea en la naturaleza, donde la vida del indígena fluye en armonía sin egoísmo y sin consumismo, donde los indígenas velan por sus valores, sus derechos, su origen, y por perpetuar como comunidad de manera equitativa, donde todos pueden y deben aportar al Buen Vivir.

Cada piedra, cada animal, cada flor, cada estrella, cada árbol y su fruto, cada ser humano, somos un solo cuerpo, estamos unidos a todas las otras partes o expresiones de la realidad. "Vivir bien", como concepto en idioma español, es una pobre traducción de lo que nuestra lengua ancestral expresa y se queda corta para expresar la esencia del suma qamaña, desde la comprensión del idioma aymara. (Huanacuni Mamani, 2010, p. 35).

Buscar la consideración propuesta al horizonte comprensivo del Buen Vivir, en su dimensión y relación con el mundo, es contingente al asunto propio de la armonización y espiritualidad con la naturaleza, supera las reflexiones o mejor trasciende los abordajes materiales o de noción del desarrollo o movimiento político, desde donde las epistemes occidentales, aun siendo del sur, desean explicar las realidades.

En torno a armonía

La armonía ha sido abordada desde contextos referidos a la salud, y en especial a la mental, y las relaciones entre cuerpo-espíritu-naturaleza; y en ese mismo sentido se ha constituido en aproximaciones a las miradas del yo-él, doble yo, y la constitución de uso, tradición y costumbres de los pueblos.

Al revisar la literatura andina se encuentra el análisis que hace el investigador vasco Villalba Egiluz (2012) quien plantea la ruptura dicotómica entre el Buen vivir y/o desarrollo, que si bien tiene implicaciones de razón política también de relación armónica-espiritual, y sustenta que la cooperación en el desarrollo, como se da en el actual Ecuador, a partir de los sentidos que el pueblo indígena aymara ha construido, en cuya lengua se dice "*suma qamañatakija, sumanqañaw*" que significa: "para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien" y saber vivir implica estar en armonía con uno mismo; "estar bien" o "sumanqaña" y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia. También se traduce como "vivir bien" o "vivir en plenitud", que en términos generales significa "vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia". (Villalba Egiluz, 2012).

En el Vivir Bien nos desenvolvemos en armonía con todos y todo; es una convivencia donde todos nos preocupamos por todos y por todo lo que nos rodea. Lo más importante no es el hombre ni el dinero, lo más importante es la armonía con la naturaleza y la vida. Siendo la base para salvar a la humanidad y el planeta de los peligros con que los acosa una minoría individualista y sumamente egoísta, el Vivir Bien apunta a una vida sencilla que reduzca nuestra adicción al consumo y mantenga una producción equilibrada sin arruinar el entorno.

En este sentido, Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. Vivir Bien significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza; es la base para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de toda la humanidad. Donde la relación espiritualidad aparece de forma recurrente, es necesario entonces considerarla.

En torno a espiritualidad

La espiritualidad será considerada como uno de los aspectos de mayor reflexión al interior de los sujetos, desligada de ideologías sectarias y dogmáticas, que acoge a quienes son antirreligiosos o los muy profundamente religiosos.

Es una categoría central a la comprensión del fenómeno que nos ocupa en tanto que la relación con el mundo y la explicación de sentido con éste es antropológica y profusamente cultural. A la espiritualidad se le da cabida en lo político, en lo económico, en lo social y, dentro de los pueblos ancestrales, a la recuperación de sentidos que les da identidad. En lo relacional da cuenta de los tránsitos humanos entre prácticas materiales y físicas, y aquellas que por su carácter intangible denominaremos supraestructurales, configuradas a la luz de lo vano y mundano con las formas más significativas del sentir y del pensar.

Para algunos es un dominio psicológico, pero va más allá: es un dominio grupal. Son colectividades que ante la poquedad del lenguaje no se logran nominar, explicitar o concederles una única forma. Cada cual explica su realidad en conjunto o por oposición al resto del colectivo, pero siempre referido al mismo, donde se buscan ciertos lugares identitarios a través de la natura o del espíritu, como aquello que nos conmueve y nos involucra:

La espiritualidad posibilita la superación de esa visión fragmentada y fragmentadora de la realidad heredada del racionalismo fundamentalista cartesiano occidental, cuyo discurso del método enseñó entre otras cosas, que para conocer la realidad y la vida y poder describirlas y teorizar sobre ellas, había que diseccionarlas [Panikkar], pues Occidente tiene una percepción de un mundo habitado solo por cosas de las que puede obtener rentabilidad. (Guerero Arias, 2011).

Considerando la perspectiva altamente sistémica, una de las referencias que se presenta es cómo esa espiritualidad tiene cabida en construcciones políticas; y es aquí, nuevamente, donde aparecen contradicciones aparentes, a quienes desde occidente desean enmarcar la acción política en asuntos netamente desarrollistas, materiales o de dinero. Al respecto se pueden considerar los siguientes argumentos:

La espiritualidad tiene una clara dimensión política, y como muy bien nos enseñaron los indios Pueblo, es su dimensión de conciencia más alta; esto se expresa en el hecho de que nos da una sensibilidad distinta frente a la vida. (...) de igual modo, la política se torna espiritual cuando hace de la existencia el horizonte y plantea no sólo transformaciones sociales y estructurales, sino sobre todo transforma nuestras subjetividades. (Guerrero Arias, 2011, p. 26)

Es innegable que las búsquedas recientes de sentido, y el resurgimiento, aparición y formas de comprensión de las relaciones con el entorno dan cuenta de estos sentidos. Se querrán explicar desde las racionalidades más modernistas o de las tradiciones científicistas de occidente; sin embargo, las mismas, con o sin las mismas, hacen presencia.

La espiritualidad no puede ser vista como una esencia de las cosas, sino como una construcción que está social e históricamente situada; construcción que cada sociedad y cultura va tejiendo en sus propios territorios del vivir, para dar un sentido distinto a su existencia. (Guerrero Arias, 2011, pp. 26-27)

Conectar las interacciones

Si la espiritualidad es una construcción humana, por lo tanto es también un escenario de lucha de sentidos, y por lo mismo no puede vérsela alejada de las cuestiones relacionadas con el poder, puesto que la espiritualidad está también atravesada por relaciones de poder; en consecuencia, la espiritualidad por un lado puede ser instrumentalizada por el poder para la legitimación y naturalización de la dominación, a lo que hemos llamado ‘usurpación simbólica’; pero también por otro, la espiritualidad ha sido y es un instrumento insurgente para luchar contra la perversidad del poder; la espiritualidad es una expresión de lo que hemos llamado ‘insurgencia simbólica’. (Guerrero Arias, 2011, pp. 26-27).

Territorio

La construcción teórica en torno al concepto de territorio es amplia y aborda distintas perspectivas; es importante para la presente investigación por su vínculo central con el Buen Vivir y las prácticas espirituales que se enmarcan en éste. Es así como consideramos los siguientes elementos.

El territorio se debe concebir de manera multidisciplinar, al igual que de forma sistémica, dada la posibilidad de reconocer las diversas dimensiones como la física, emanada de las

transformaciones geomorfológicas, la biótica-ambiental, y otras referidas a las acciones antrópicas que configuran también vínculos afectivos y de grupo.

El territorio es una relación simbiótica entre el ser humano, la naturaleza y lo que en ella existe; pero el territorio se define en una representación que le da el hombre como lugar, proxemia, posibilidad, pertenencia y espiritualidad, entre otros. En este sentido, es necesario reconocer que, para algunos grupos, el territorio va más allá de la tenencia porque se configura a través de los usos e imaginarios colectivos que se hace del mismo.

A su vez circula, según la revisión hecha por Sosa (2012) por las concepciones administrativas y políticas configuradas a niveles globales, como lo que sucede con las relaciones de dominación y avasallamiento entre países y sus fronteras: a nivel regional, donde se determinan espacios de naciones, departamentos, municipios, entre otros; a nivel local particular, como resguardos, barrios, conjuntos o viviendas; y a nivel personal, es decir privado, que conlleva una noción de territorialidad y propiedad, y reconoce lo que históricamente han determinado las experiencias, sentidos y construcciones cosmológicas, culturales y ético-políticas de los grupos sociales.

En todos los casos el territorio demanda ese sentido de pertenencia, identidad y, por ende, de defensa. Parte importante de los conflictos que se presentan es esa necesidad en disputa, referida en ocasiones a un lugar y a la noción de lo propio, de lo que tiene sentido y configura el reconocimiento.

Así, el territorio ancestral indígena comprende más que una jurisdicción, “es un espacio significado que determina la construcción del ser, y éste se determina en relación con su territorio,

convirtiéndose así en la capacidad de significarse como ser y como componente fundamental de una comunidad indígena” (Olaya, 2009, p. 3).

La noción de territorio es vinculante con las transformaciones sociales aunadas a la estrecha relación económica; pero, a su vez, al cuidado de lo que se tiene y se es en la relación que se establece con éste.

La reforma constitucional de 1991 bajo la condición de -distinción política del territorio indígena-, se convierte en un análisis de la realidad histórica en la multiplicidad de las comunidades indígenas que viven en Colombia. En Este sentido es importante la defensa política del territorio en cuanto, debido a la noción y sentido que se posee sobre el mismo, es un asunto multicultural.

Cabe aclarar que la defensa del territorio ancestral no puede entenderse solo bajo los planos retóricos. El territorio indígena comprende más que una jurisdicción. Es un espacio significado que determina la construcción del *ser* y éste se determina en relación con su territorio, convirtiéndose así en la capacidad de significarse como comunidad indígena (Olaya, 2009, p. 3). Dicha significación abarca los parámetros que remiten a diferentes componentes mutuamente dependientes, sinónimos del mundo o del universo -cosmovisión-, tal como la desarrollan los pueblos aborígenes.

Desde las políticas constitucionales, bajo las lógicas de occidente y su visión posmoderna, esta visión ancestral es entendida como una falencia inútil y no como una diferencia que batalle en contra de las consideraciones de espacio, desde la república, o que reconstruya la visión del colono en el favorecimiento del pensamiento indígena, para la reevaluación en la condición de territorio ancestral y en el reconocimiento del mismo. Pero, no como los agregados a la tierra asentados allí,

sino como poseedores de la misma (Olaya, 2009, p. 11). No se puede olvidar que para lograr la supervivencia de la comunidad indígena esta no puede ser concebida si se desiste de la tierra.

El pensamiento indígena existe en tanto comunidad existe. Toda comunidad ancestral que habita un territorio reconoce en este la vitalidad para su existencia, la conexión con la Tierra y con todos los seres vivos (Escobar, 2016), representada también en las manifestaciones del sentipensar (tejidos, mitos, tradiciones orales). Valida en estos los conocimientos de las comunidades y los pueblos que resisten desde las lógicas ancestrales y la vida en sus propios mundos, que fundamentan su razón de ser en la ocupación ontológica de los pueblos, prima lo comunal y no lo individual, la conexión con la tierra y el Buen Vivir.

Naturaleza desde la perspectiva del Buen Vivir

Transitar los caminos del *sumak kawasay* implica entenderlo como una reacción, postura, modelo o simplemente como aquella visión de pasado, futuro y presente encargada de encarnar, como bien lo expresa Xabier Albó (2009), espacios de buen convivir con el otro, pero también lugares, momentos y acciones que se entienden desde sus diversos ángulos como “[...] vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar de otros [...] en la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra Pacha Mama” (p. 26). Esa convivencia con la naturaleza es descrita como una relación armónica, pues para los postulados del Buen Vivir es ella la portadora de vida, sentido y orden y debe estar siempre dotada de inteligencia, sentimientos, espiritualidad y armonía.

En ese sentido, emana una escisión del tipo, la forma y la acción de la relación con la naturaleza entre la visión occidental y las propuestas del Buen Vivir *Sumak Kawasy* y buen convivir *Sumak Qamaña*, pues para dichas visiones es necesario romper y trascender el principio ontológico

de la modernidad, que entiende la relación con la Pachamama como una conquista territorial, social, epistemológica y cultural, a través del modelo cartesiano de la ciencia, poniendo la racionalidad y supremacía de la humanidad por encima de todo, es decir, acabar con la división binaria entre naturaleza/sociedad y recuperar, bajo la construcción mancomunada con el otro, la tríada mágico-espiritual-social entre sujeto y naturaleza (Walsh, 2008). Además, es también reorientar la tradición occidental de antropologizar la política y pensar que ésta se encuentra diametralmente separada de la naturaleza, desaprendiendo el concepto de que la segunda está supeditada y es inferior a la primera.

Ante tal perspectiva, los presupuestos del Buen Vivir establecen el *Sumak Kawsay* “como la participación de los seres humanos en un conjunto vital de carácter cósmico, es decir, en estrecha relacionalidad, o también armonía, con la naturaleza. (Cortez, 2010, p. 227), una naturaleza que deja de ser un objeto inerte, desvalorizado, colonizado y abusado, para convertirse en un sujeto de derechos activo, participativo e inherente al ser humano, es decir, se establece una reconfiguración de la relaciones individuo-naturaleza-sociedad trascendiendo del carácter de dominación por el de armonía, convivencia, coadyuva y paz.

[...] el “*sumak kawsay*” ve en la naturaleza el orden de la relacionalidad, la reciprocidad y la complementariedad. Orden que sería susceptible de ser reproducido a nivel humano como parte de la misma naturaleza. [...]El “*sumak kawsay*” de poblaciones indígenas, por lo tanto, es un tipo de “ética cósmica” que entiende la política en función de una relación fundante respecto a la naturaleza. (Cortez, 2010, p. 232)

Trascender la naturaleza en un sujeto de derechos no significa *intocarla* o desconocerla, sino reestructurar-reelaborar y establecer una relación de convivencia aprovechando los recursos, frutos

y minerales que esta ofrece, para satisfacer las necesidades vitales y, a la vez, asegurar la preservación de la misma (Gudynas & Acosta, 2008). Tal es el ejemplo de la Constitución Política Ecuatoriana que reestructura el sentido y el reconocimiento de la naturaleza dotándola de derechos –bajo la figura de “derechos de la naturaleza¹– aduciendo que ésta tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento, regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Cortez, 2010).

Es claro que el proyecto del Buen Vivir intenta, desde diversas y múltiples construcciones, devolver el carácter místico, sagrado y mágico a la *Pachamama*, (re)entendida ésta como la madre de todos los seres, quien establece, da orden y sentido al universo y las acciones del vivir, y que debe la humanidad establecer una relación armónica y responsable con ella buscando siempre la construcción de una sociedad eco-simbiótica con su espacio.

Toma sentido cuando se habla de que el cuidado de la naturaleza está encaminado a las prácticas comunitarias. Estas prácticas, entendidas en la relación del hombre con la naturaleza, se piensan porque debe existir un equilibrio en la humanidad. Al respecto, Zabala dice:

Saber entender la naturaleza es buscar un equilibrio en nosotros y esencialmente intentar mantener y conservar lo que es ese espíritu de la tradición en nuestras maneras de estar, de mirar el futuro de nuestras generaciones. Permanentemente estamos mirando el pasado, no pensamos que soñamos mucho, solo miramos el pasado y proyectamos el futuro hoy. (2001, p. 2)

¹ Así lo describe Walsh: La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia (art. 71)

Las perspectivas acerca de la naturaleza en las comunidades indígenas cambian dependiendo de la comunidad, y por esto logra consolidarse una identidad cultural. Aunque todas las culturas indígenas sean diferentes, tienen un factor transversal que es la importancia de la relación con la naturaleza. Esta relación determina la forma de ser y hacer en el mundo.

Grünberg (2003) señala que:

En la lengua guaraní no existe palabra que, ni siquiera aproximadamente, se parezca a nuestro concepto de "naturaleza". Tratar de entender su concepto sobre lo que nosotros llamamos naturaleza, nos lleva directamente a su vida religiosa cotidiana, a la dimensión espiritual y a la mitología. (p. 2).

No se toma de manera diferenciada de la vida cotidiana porque está ahí y se convive con ella a diario. El territorio se interioriza y se crea un vínculo en el que todo lo que pasa, en relación con la naturaleza, tiene que ver con lo que le pasa al ser humano. Zabala (2001) menciona que “un Arhuaco, por ejemplo, se puede enfermar, porque quita una piedra de su lugar, la cual no debió quitar. Sólo al devolverla a su sitio, va a encontrar la solución a su enfermedad o a su problema, cualquiera que sea” (p. 2).

De esta manera, las prácticas del cuidado del medio ambiente toman importancia para los pueblos indígenas porque es el cuidado de sí. No obstante, señalan que, aunque en la actualidad se hable del cuidado del medio ambiente, no hay credibilidad en dicho discurso, pues no se piensa realmente en su cuidado, porque “mientras esto se está hablando, las negociaciones se dan y no solamente afectan a la vida de los animales y de las plantas sino a la vida de la tierra” (Zabala, 2001, p. 8).

Es decir, la concepción de naturaleza debe estar completamente ligada al cuidado del medio ambiente. Un río no puede ser explotado para minería, sea legal o ilegal, porque hace parte del ser que vive en su entorno, ya sean árboles, animales o personas. Cuando se dan estas prácticas en donde la tierra es explotada en beneficio del hombre, y sólo de unos cuantos hombres, está siendo afectado todo el que vive en ese territorio. Porque está claro que dañar un territorio no es únicamente afectar la tierra, es que si por prácticas de minería, de extracción de petróleo, de pesca masiva, etc., alguna especie, de planta o animal, es afectada, también la tierra y los que allí viven son afectados.

Por esto toma relevancia la perspectiva del Buen Vivir frente a la naturaleza, pues no es un discurso vacío de cuidado del ambiente, como mencionaba Zabala. Un ambiente que además no se conoce, porque los que hablan del cuidado del medio ambiente a nivel mundial son los mismos que explotan la tierra para su propio beneficio. Una concepción de cuidado del entorno, pero no de manera egoísta ni utilitarista, sino de protección del ser.

Cosmovisión

La cosmovisión es la concepción que un grupo social tiene de su mundo, es decir de su entorno natural, social, y espiritual inmediato. Se realiza a través con interrogantes propios a sí mismos pero en especial sobre el propio y el común “nosotros” cada pueblo, preguntas sobre: ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos después de la vida? ¿Qué es y quién creó todo lo que nos rodea? así, las sociedades han creado, en el devenir histórico y experiencial, complejas explicaciones que a la vez han servido para normar su vida cotidiana. En este sentido, tales secuencias vienen a encontrarse en la teoría de la estructura, tipos y evolución de las visiones metafísicas del mundo. (Dilthey, 1974).

La cosmovisión está relacionada con las formas en que los seres humanos definen la explicación sobre el mundo y la vida y, cómo las relaciones metafísicas explican la forma del origen y sentido del mundo. Por cosmovisión se entiende la visión y forma como asumen y desarrollan el mundo los pueblos ancestrales, lo que para occidente representa el “ellos”. En ésta se manifiesta el cosmos, es decir, el mundo. No remite a normas exactas, sino a un valor general, una totalidad de lo existente y lo espiritual. Contempla proposiciones generales sobre el “ser“, los seres, el plano físico, lo invisible y el tiempo, con relación a su espacio como manifestación de la ancestralidad. (Landabaru, 2011).

La estructura de las visiones del mundo en la metafísica estaba determinada primero por su conexión con la ciencia. La imagen sensible del mundo se transformó en la astronómica; el mundo del sentimiento y de los actos voluntarios se objetivó en conceptos de valores, bienes, fines y reglas. (Dilthey, 1974, p. 44)

Al comprender los planteamientos de Dilthey cambia totalmente la perspectiva, pues la visión del mundo deja de ser una concepción sensible y pasa a ser una visión conceptual. Inicia una formar que define valores y reglas que determinarán una fundamentación para la lógica. Luego hay una relación absolutamente necesaria con la vida y el mundo inmediato. Todo lo abstracto tiene que hacerse visible, tangible, que pueda entender en un plano que no sea del todo virtual. Como se ve:

Junto a la relación de la metafísica con la ciencia apareció luego su relación con la cultura mundana. Al entregarse la filosofía al espíritu que actúa en todas las conexiones finalistas de la cultura, recibe de ésta nuevas fuerzas y le comunica a la vez la energía de su pensamiento fundamental. Señala a las ciencias sus procedimientos y su valor cognoscitivo; las

experiencias vitales ametódicas y la literatura acerca de ellas se transforman en una estimación general de la vida. (Dilthey, 1974, pp. 58-59)

Para introducirnos en la complejidad de las representaciones históricas y contemporáneas del pensamiento milenario, en las diferentes comunidades indígenas, es necesario considerar la cosmovisión como el eje central de los elementos ordenadores de la existencia humana, en términos de sus conexiones con la misma cultura y sus posibilidades en la interculturalidad y el empoderamiento de saberes propios. Sistemas simples o complejos que tienen origen en las sociedades arcaicas, estructuras y/o componentes mutuamente dependientes, sinónimos del mundo o del universo. Asegura Dilthey (1974):

...todas las ideas del mundo, si intentan dar una solución completa al misterio de la vida, implican regular la misma estructura. Esta estructura es siempre una constitución o conexión unitaria, en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mismo y se deducen de este los principios en una conducta en la vida (p. 45).

que establece el principio referenciado al derecho de tener un pensamiento propio de acuerdo con las aspiraciones y el modo de concebir la vida pues “la última raíz de la visión del mundo es la vida. Esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo en cada individuo y conservada” (Dilthey, 1974, p. 41).

En este sentido de concepción de vida, surge lo que Dilthey denomina “la experiencia vital”, sucesos individuales que provocan impulsos y sentimientos en nosotros, al encontrarse con el mundo circundante y el destino. Se reúnen en ella en un saber objetivo y universal, en este caso

determinado categóricamente por la configuración del pensamiento indígena cosmovisión, una significación del sentido de la vida.

Entre estas experiencias vitales se cuenta también el sistema permanente de relaciones en que está ligada la mismidad del yo con otras personas y los objetos externos. “La realidad de este mismo, de las personas extrañas, de las cosas que nos rodean y las relaciones regulares entre ellos forman el armazón de la experiencia vital y de la conciencia empírica² que en ella se constituye” (Dilthey, 1974, p. 43).

Entre estas experiencias vitales, que fundan la realidad del mundo exterior y mis relaciones con él, las más importantes son las que limitan mi existencia, ejercen sobre ella una presión que no puedo eliminar, que frenan mis intenciones de un modo inesperado y que no puede alterarse. La totalidad de mis inducciones, la suma de mi saber se basan en estos supuestos, fundados en la conciencia empírica. (Dilthey, 1974, p. 43).

De tales análisis surge la cosmovisión como representación estructurada que los pueblos milenarios tienen y combinan de manera coherente en nociones sobre el ambiente, sobre su hábitat y sobre el universo en que sitúan la vida del hombre. Es necesario comprender que la fuerza e importancia de la tradición o tradiciones que se mantienen en los pueblos radica en su propia definición, en tanto es el acervo intelectual que se crea, comparte, transmite, reelabora y en ocasiones se modifica al adherirse nuevas formas. La tradición se compone también por representaciones y estilos de acción en donde se desarrollan ideas y pautas de conductas con las cuales los miembros de una sociedad enfrentan, individual o colectivamente, de manera mental o

² Entiéndase conciencia empírica como: los supuestos determinantes de la vida misma, indestructibles como ésta e inalterables por ningún pensamiento.

exteriorizada, distintas situaciones que les presenta la vida. “Esta forma de percibir “la tradición” es contraria a pensarla como un conjunto cristalizado y uniforme de costumbres y expresiones sociales que, estática y pasivamente, se transmiten de generación en generación” (Vargas, 2015, p. 107).

Por su parte, Landabaru (2011) por cosmovisión entiende:

...la visión y forma como asumen y desarrollan el mundo los pueblos ancestrales, lo que para -occidente- representa el -ellos-. En esta se manifiesta el cosmos, es decir, el mundo. No remite a normas exactas sino a un valor general, una totalidad de lo existente y lo espiritual. Contempla proposiciones generales sobre el -ser-, los seres, el plano físico, lo invisible y el tiempo, en relación a su espacio como manifestación de la ancestralidad. (pp. 107-108).

Esta significación de las culturas ancestrales tuvo gran influencia en la concreción de las llamadas cosmologías y cosmogonías de los pueblos indoamericanos, que se fueron originando en el transcurso de los siglos. Es una forma de concebir la vida, en donde todos los objetos naturales y los productos culturales se ordenaban en diversos planos y niveles del universo, que aún se percibe inscrita en la mentalidad de los pueblos indígenas actuales, abriéndole las puertas a la corriente de pensamiento que se conoce como “el Buen Vivir”, y que reivindica principios éticos y saberes tradicionales indígenas, como una propuesta para organizar su plan de vida y el manejo de su territorio, desde su propia cosmovisión. No obstante, es un principio que integra la cosmovisión de varias culturas.

En relación con lo dicho anteriormente Dilthey (1974) plantea la metafísica en la teoría de las concepciones del mundo, demostrando que, dondequiera que aparece, la prepara la evolución religiosa; que la poesía influye en ella y la concepción de la vida de las naciones. Así toda visión

del mundo aspira a convertirse en un saber significativo, perdurable y universalmente válido, una gloria que únicamente está reservada a la metafísica. Esta aparece cuando la concepción del mundo se ha fundado científicamente a través de conceptos y se presenta con pretensión de validez universal. Puede decirse que la cosmovisión metafísica aspira, en opinión de Dilthey, a dirigir la sociedad humana a través del pensamiento: “Por esto, cada gran sistema metafísico es como un foco de muchos rayos, que ilumina todas las partes de la vida a que pertenece” (1974, p. 47). Por lo tanto, el Buen Vivir puede ser entendido como una plataforma de pensamiento intercultural en construcción, que mira hacia el futuro para construir alternativas al Desarrollo.

En conclusión, en los individuos se origina la experiencia general de la vida. Por la repetición regular de las experiencias particulares se forma en la convivencia y la sucesión de los hombres en una tradición de expresiones de ellas, y éstas adquieren en el curso del tiempo cada vez mayor precisión y seguridad. Su seguridad se funda en el número siempre creciente de los siglos, de los que inferimos en la subordinación de los mismos generalizaciones ya existentes y la comprobación constante. También, cuando en un caso particular, los principios de la experiencia de la vida no adquieren expresamente conciencia, actúan en nosotros. Todo lo que nos domina como costumbre, uso, tradición, se funda en tales experiencias vitales. (Dilthey, 1974)

Si desdoblamos el contenido de “la visión del mundo” o cosmovisión podemos explorar diversas dimensiones de la percepción cultural de la naturaleza y acceder al ámbito de la religión constituida por las creencias, y a la cosmogonía misma, es decir, a las concepciones del origen del mundo y al lugar que ocupa el hombre en ese universo. La cosmovisión se significa en la manera de ser y pensar de los individuos que pertenecen a determinado pueblo y cultura. Estas formas representativas se materializan a través de una gran cantidad de eventos que suceden en el transcurso del ciclo vital del ser humano, es decir, desde que nace, crece, hasta que muere, y de la

vida social de los pueblos. Es un elemento fundamental en la construcción de la vida cultural de las comunidades indígenas, en tanto refiere con precisión a toda la serie de complejas creencias indígenas de origen mesoamericano y europeo configuradas en las representaciones religiosas (Vargas, 2015). En este sentido, el sistema de creencias se encuentra inmerso en la dinámica del quehacer cultural e histórico de los pueblos. Las representaciones colectivas y artesanales, bajo sus propias doctrinas se perciben, por ejemplo, a través de la escenificación de los mitos mediante los ritos, en un continuo crear y recrear. Así, las creencias, los valores, las normas, las imágenes y las fantasías vienen a ser resultado de la esencia de los actores sociales.

El reconocer la cosmovisión ha sido de interés para todas las disciplinas; muchas la consideran en desuso o casi que una ficción. Llo claro es que en esta se sustenta la forma de comprenderse y de ser con el mundo que permite concebir una forma de estar y desenvolverse en el mismo, de establecer una relación ambiental, espiritual y material con asuntos de interacción como la solidaridad, el compartir, el trabajo colectivo y una acción de integralidad con el mundo del aquí y el ahora y el mundo metafísico.

Interculturalidad

Desde las prácticas culturales e interculturales, es necesario para esta investigación pensar este aspecto de manera comparativa, que permita observar ante los hallazgos obtenidos un lugar visible de perspectiva latinoamericana que dé sentido a las formas en cómo y cuándo interactuamos con el diferente y el diverso, donde los asuntos sociales se encuentran en relaciones económicas, de cultura y de intercambio de saberes en conjunción, que permite crear un ambiente de mutuo aprendizaje. Es importante la apropiación en el respeto por una interactividad social en la que se establezca el reconocimiento del otro a través de la identidad, los saberes, las cosmovisiones,

espiritualidades y relaciones de territorio. Esta manifestación tiene que ver no solo con las comunidades indígenas autónomas, sino con los colectivos en sí. Este horizonte intercultural representa una apertura a nuevos escenarios de conocimiento, reconocimiento y prácticas, sin contraponerlas ante otras representaciones del mundo; por el contrario, aceptarlas en un mundo de diferentes mundos.

El espacio relacional entre prácticas, saberes, conocimientos y situaciones propone una disyuntiva en tanto la posibilidad de concebir la superioridad o supremacía de unas sobre otras. Tal discurso hegemónico y de localización física y cognitiva del poder establece espacios y momentos naturalizados de dominación sobre una u otra cultura, imponiendo, de tal manera, escenarios donde ciertas prácticas o conocimientos son legitimados y/o legalizados, dependiendo de la característica y el valor estándar de universalidad, que en general deben ser resistidos e impedidos. Tal como lo asegura la socióloga Catherine Walsh, el interés de esa visión es que:

[...] el problema del conocimiento no puede ser visto simplemente como parte de la geopolítica norte-sur. También es elemento clave de un modelo hegemónico (y global) del poder [que] al instaurar una jerarquía racial de identidades sociales —blancos, mestizos, indios y negros— borrando así las diferencias culturales de estas últimas, subsumiéndolas en identidades comunes y negativas de “indios” y “negros. (2007, p. 28).

Es decir, la construcción y el dominio de relaciones entre culturas está supeditada a un control y dominio hegemónico producto de patrones económicos, políticos y cognitivos que han establecido lo que los estudios culturales, en autores como Diez (2004), Rodríguez (2006), Herrera (2007) y Dussel (2005), entre otros. “El multiculturalismo se constituye entonces en una opción que posibilita adentrarse en el fortalecimiento de relaciones interculturales e interétnicas, sin que

éstas impliquen la idea utópica de la búsqueda forzosa de una nueva y extraña mezcla humana amalgamada” (Cassiani 2007, p. 100). Sin embargo, reflexiones a mayor profundidad, y en aras de construir nuevos tipo de relaciones, han establecido que el discurso multicultural “es un concepto noratlántico, que además de describir contextos en los que conviven distintas culturas [...] han constituido un parámetro de referencia para fijar nuevas tendencias y relaciones” (Diez, 2004, p. 194) que ha permitido superar la visión tradicional del monoculturismo³. Sin embargo, el paradigma multicultural, como discurso producto de occidente, plantea la dicotomía entre *infraculturalismo* y *supraculturalismo*, es decir:

[...] un occidentalismo como visión final de las culturas hacia donde las menos desarrolladas deberían tender, si quieren llegar a ser algo en el debate de la globalización. De esta manera, se aconseja la aculturación descarada, se ejerce la explotación del negro por el blanco, se proclaman guerras preventivas, surgen las metrópolis económicas y el poderío del imperio unilateral, se hace caso omiso de la jurisdicción internacional y se justifican decisiones prepotentes por el hecho de poseer el mejor ejército del mundo. La razón de la fuerza. (Rodríguez Rojo, 2006, p. 41).

Esas posturas debatidas y criticadas entre investigadores como grupos étnicos y sociales plantean el debate en la necesidad de superar dichas lógicas y en pro de reconsiderar el tipo y la forma de las relaciones e intentar dejar de lado el tono descriptivo de la multiculturalidad que “se refiere a la multiplicidad de culturas que existe dentro de una sociedad sin que necesariamente tengas una relación entre ellas” (Walsh, 2005, p. 45), donde se acoge mejor el enfoque intercultural que, según Diez (2004), posee un anclaje y desarrollo latinoamericano que desvía las posturas

³ Una única cultura que se acepta como válida, evita la diversidad como posibilidad de ser desde lo político como desde lo cultural.

occidentales del multiculturalismo y lo adapta a situaciones y orientaciones diversas. En ese sentido, el enfoque de interculturalidad como categoría emergente, decolonial y contrahegemónica se instala en el paradigma de superar la significación de ser “nada más que la simple relación entre culturas” (Walsh, 2005, p. 40), para convertirse en un proyecto político y epistémico, que, tal como lo expresa Homi Bhabha:

Toma las peculiaridades espaciales como síntomas y expresiones de un dilema nuevo e históricamente original, que implica nuestra inserción como sujetos individuales en una serie multidimensional de realidades radicalmente discontinuas, cuyos marcos van desde los espacios todavía sobrevivientes de la vida privada burguesa hasta el descentramiento inimaginable del capital global mismo” (1994, p. 261)

Dicho proyecto político y epistemológico encuentra sus desarrollos ontológicos en “la emisión de “presente” [pasado] (sus tiempos desplazados, sus intensidades afectivas) con valor cultural y político” (Bhabha, 1994, p. 260). Es decir, encuentra un espacio y sustento cognitivo y epistémico –y si se quiere hasta geográfico- en la posibilidad de recuperar y legitimar esos *otros* saberes y prácticas que han sido silenciados, exterminados, aniquilados y erradicados por un sistema que no se permite permearse de la diferencia.

“La interculturalidad construye un imaginario distinto de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición diferente, tanto del conocimiento como de existencia, apuntando a la descolonialidad” (Walsh, 2007, p. 31).

Esa posibilidad de construir un imaginario distinto y diferente del *otro*, un otro capaz de (con)vivir en un espacio tiempo sin la necesidad de homogenizar ni dominar las prácticas ajenas y/o propias, pues esa posibilidad de (re)entender al *otro* otorga lo que Homi Bhabha llama *espacios*

,
de regulación y negociación, es decir, la posibilidad de encontrar momentos discursivos y epistémicos que “se están "abriendo" continuamente y contingentemente, rehaciendo las fronteras, exponiendo los límites de cualquier reivindicación a un signo singular y autónomo de diferencia, sea éste de clase, género o raza” (Bhabha, 1994, p. 264).

En tal perspectiva lo expresa Santiago Castro Gómez (1998) quien entiende que los saberes teóricos y prácticos producidos desde los espacios latinoamericanos hacen presencia entre espacios particulares y globales, que se piensan en términos de resistencias coloniales. Dichas resistencias encuentran su base académica en las humanidades, pues “las humanidades se convierten [...] en el espacio desde el cual «produce» discursivamente al subalterno, se representan intereses, se le asigna un «lugar» en el devenir temporal de la historia [...] por el que deben encaminarse sus reivindicaciones políticas” (Castro-Gómez, 1998, p. 168).

La interculturalidad, como espacio creado, originado, producido y trabajado ampliamente desde Latinoamérica, presenta una multiplicidad de definiciones, acepciones y acercamientos que intentan, de una u otra manera, expresar la posibilidad de (re)orientar las expresiones y miradas de los *otros*, *otros* como sujetos y *otros* como saberes. Así lo expresan diversos autores, quienes consideran que:

En este sentido va mucho más allá del multiculturalismo, en tanto este último concepto supone el reconocimiento de las minorías dentro de un sistema existente, mientras que la interculturalidad requiere que las relaciones horizontales interétnicas se construyan a través de la creación de nuevos ordenamientos sociales (CRIC, 2004, citado por Walhs, 2007, p. 31)

Por otro lado, el historiador y filósofo argentino Enrique Dussel, afirma que:

La Intercultural es un diálogo entre culturas. Se desmitifica la cultura imperial (la del centro), lo cual no era un diálogo simétrico, era de dominación. Considera que el “proyecto de liberación cultural” supera los límites reductivistas, pues toma en cuenta las “asimetrías existentes”, por ello habla que un diálogo intercultural debe ser transversal. Sin embargo, debe existir un diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura, pues crea redes de discusión de sus propios problemas como un proceso de autoafirmación que se transforma en un arma de liberación. (Dussel, 2005, p. 27).

Atendiendo dicha perspectiva, se encuentran los postulados de Diez quien asegura que:

[...] la noción de interculturalidad surge en respuesta a la condición de multiculturalidad que caracteriza a las sociedades latinoamericanas, producto de su devenir histórico; por el otro, que frente a la multiculturalidad, como categoría “descriptiva”, surge la interculturalidad como categoría “propositiva”. Sin embargo, advertimos en nuestro análisis que no se trata sólo de una distinción entre una categoría descriptiva y una propositiva, sino de la forma en la que se describe desde las posiciones multiculturales [...] Siguiendo con esta línea argumentativa, suele identificarse diálogo como la palabra clave en la interculturalidad, cuya condición es el respeto mutuo entre las culturas diversas. (Diez, 2004, pp. 194-195)

El desarrollo de dichas propuestas de diálogo entre culturas, de intercambio de saberes y prácticas puede concebirse en el desarrollo de lo que Cassani define como *escenarios*,

a) *Escenario de la cotidianidad*: espacios locales, institucionales, entre el desarrollo de relaciones de grupos étnicos, b) *Escenario político*: Espacios regionales y nacionales, entablar luchas y debates para ganar puesto en los espacios institucionalizados, reconocimiento y visibilidad política. Reconocimiento de expresiones y organizaciones

culturales y políticas, c) *Escenario cultural*: espacios regionales-locales, nacionales-internacionales en medios de comunicación y en el reconocimiento de dinámicas y alternativas *otras*. (Cassani, 2007, p. 103).

Por otro lado, entender la interculturalidad, implica concebir tres avances/tipos bajo los cuales opera en el contexto mexicano. Sin embargo, pueden ser naturalizados o aplicados en el desarrollo histórico de los demás países, como es posible evidenciar en Diez (2004) y Cassani (2007, citados por Pérez & Argueta):

a) *la lucha indígena*: identificadas como las demandas y levantamiento social, culturas y epistemológico por la autonomía como vía para conseguir derechos indígenas y de autodeterminación; b) *Interculturalidad oficializada*: una visión que intenta disfrazar o mediatizar las luchas indígenas bajo discurso de relación entre culturas superiores e inferiores; c) *Interculturalidad educativa*: fortalecimiento de conocimientos propios para enfrentar desde los subalterno y antihegemónico los restos de la colonización. (2011, pp. 40-41).

Interculturalidad, saber y educación

Un elemento necesario de abordar en esta investigación es que el concepto de *interculturalidad* es posible atenderlo desde la formación, escuela o ámbito; como lo señala Cassiani (2007), “la interculturalidad es una propuesta dada desde lo cotidiano” (p. 102). Asegura que la interculturalidad es una especie de dos saberes que se aprenden en la escuela, “justa y plausible aspiración de las sociedades y culturas”. Pero esta situación no sólo se da en la escuela; también en otros escenarios donde se da un “...proceso de construcción de interculturalidad, en

términos sociales se desarrolla en diversos escenarios, que en su mayoría actúan en forma paralela y generalmente sin relacionarse entre sí, muchas veces de manera natural, otras desde perspectivas claramente ideológicas.” (p. 102). Es por ello que ve a la interculturalidad como un proceso de construcción atravesado y determinado en el escenario político por la estructura de poder dominante. De esta forma logra identificarse con todas las culturas y con todas las etnias. Es así como Cassiani habla de la ventaja de hacer una educación diferente, pues supone construir desde los saberes propios, estudiados “desde un punto de vista investigativo las formas de organización y pensamiento que subyacen en cada cultura” es la construcción de una realidad social que tiene en cuenta la diferencia. (pp. 103-104). ... Poner en cuestión a la propia cultura, pues el diálogo crítico y fecundo deben realizarlo los críticos de cada cultura a partir de los criterios y de las víctimas de su propia cultura” (Dussel, 2005, p. 27). Lo anterior permite observar la interculturalidad de una forma más transversal y efectiva a los dinámicas de cada etnia y cómo interactúan en relación con los otros.

Diez (2004) manifiesta igualmente que la interculturalidad debe considerar este análisis en la educación, puesto que no puede ser reducido al uso instrumental del concepto, sino que debe atravesar las múltiples significaciones que adquiere como “proyecto político, epistemológico, cultural y educativo.” (pp. 194). También considera que se debe entender como una “posibilidad de cambio, en un contexto de desigualdad social” (p. 196), que “enfrenta el sentido hegemónico”, que debe ser tratada desde la base de relaciones dinámicas y cambiantes entre los mismos. “Se debe trabajar sobre la identidad y la cultura como fruto de las experiencias de las prácticas cotidianas” (p. 198).

Por otro lado encontramos a Rodríguez Rojo (2006) quien señala que nos “percatamos de la interdependencia, de que no existe el yo sin el tú, de que nuestro cuerpo depende del aire y de los

alimentos exteriores a nosotros mismos, de que no sólo existe la yuxtaposición de culturas, sino también la interculturalidad enriquecedora” (pp. 41-42).

En ese orden de ideas, el autor plantea una definición de interculturalismo que supera la visión multicultural y se instala en un discurso múltiple y variado:

El interculturalismo defiende la inclusión de todos los ciudadanos, sean de la cultura que sean, en los órganos democráticos del gobierno de la ciudad o del país. Huye de la integración asimilacionista, de la absorción despersonalizada de las minorías y de la propaganda proselitista. El interculturalismo es hijo de la cultura de la paz. Lucha por el entendimiento armónico. Incluye a todos los ciudadanos en los foros de discusión. Es fruto de la mundialización. Supera al ecumenismo, tendiendo la mano al extranjero y agrandando el abrazo a los de fuera de la propia casa. (...) Tiene como norma el diálogo, la estima de las diferencias y la tendencia a las negociaciones inclusivas. El interculturalismo, en fin, es un talante que nos educa para aprender a vivir juntos. (Rodríguez Rojo, 2006, p. 42).

Lo anterior puede sonar a utopía pero se trata que en la diferencia se encuentre la posibilidad del Buen Vivir, que aprendamos de esos otros pueblos y que ellos, si así es su interés, acojan las que como cultura les sirve. Es innegable que la cultura ni es cerrada ni es ingenua ante cosas y aspectos que le convienen y le sirven. Lo que es importante en ese diálogo, encuentro, aprendizaje es que la decisión es *autónoma y soberana a cada pueblo* y no debe ser impuesta ni pretender homogenizar desde otros que no le son propios.

Walsh (2007) manifiesta que el interés se centra en el conocimiento ancestral en la reconstrucción y fortalecimiento del pensamiento y conocimiento propio, no desde el folklor, sino desde el conocimiento que afronta el colonialismo, y pone en diálogo diferentes conocimientos en

medio de la modernidad, sin ser absorbidos y controlados, sino, intervenir en ella, “generando participación y provocando una contestación y cuestionamiento” (p. 31).

En ese sentido, el Buen Vivir se ve como una apuesta común de la sociedad buscando el bien colectivo. Es un individuo que pensando en los demás piensa en sí mismo y forja una base interrelacionar lo suficientemente fuerte para que le haga olvidarse de sí. Así, el individuo que se ha olvidado de sí y piensa en los demás, logra que los demás piensen en él sin buscar ese fin.

Diversidad

El concepto de diversidad comprende aspectos de otredad, alteridad, pluriculturalidad, entre otros; las dicotomías entre exclusión/inclusión, diferencia/pluralidad, subalternidad/hegemonía, otras más y las diferencias sustantivas de integración/inclusión. Este concepto recorre distintos campos de abordaje, tanto el cultural referido además de aspectos lingüísticos, religiosos, cosmogónicos y de prácticas culturales a temas de luchas sociales, defensa y acciones políticas y educativas.

La diversidad reconoce algunos conceptos desarrollados anteriormente como la identidad, el territorio y la cosmovisión. Sin embargo, y reconociendo que el pasado 15 de Junio de 2017, Colombia ha entrado al comité de la Unesco de Diversidad Cultural, es importante comprender que la diversidad se reivindica a partir de aspectos internos a la sociedad como la capacidad de reconocer y aceptar al otro con autodeterminación, en distinción jurisprudencial consuetudinaria y de concebirse en su mundo en lo que se define de su carácter político.

En Colombia el aspecto político de la diversidad cultural tiende, por un lado, a distinguir el papel que la Constitución de 1991 desarrolla y potencia en algunos casos, en respuesta a las

necesidades de los pueblos, de personas específicas o asuntos comunes como la deconstrucción de representaciones estereotipadas que en la diversidad exige cambios; y, por otro lado, contempla una observancia sobre asuntos y concepciones de desarrollo.

La diversidad implica discurrir y reconocer al otro, estar con el otro sin buscar que piense, actúe y construya de forma homogenizada. Según lo planteado por Soto (2007)

retomar el concepto de diversidad remite a pensar en conceptos relacionados con la inclusión o la exclusión. Empero, a diferencia de estas nociones, la diversidad implica considerar y reconocer al otro, pensar en el otro sin colonizarlo, situación que es bastante compleja teniendo en cuenta el contexto histórico de la sociedad actual que pretende imponer estereotipos, posibilitando la conformación de endogrupos y exogrupos, donde el exogrupo o grupo ‘minoritario’, es excluido por condiciones culturales o físicas y además es abordado como ‘DIFERENTE’ y se le da generalmente un trato injusto. (p. 325).

El papel de la diversidad ha sido un tema central a la hora de abordar las problemáticas en torno a las relaciones sociales en las que se ha desenvuelto el hombre históricamente. “Basta con analizar algunas dinámicas culturales y económicas que se llevaron a cabo en épocas donde el esclavismo, el colonialismo o el racismo fueron las respuestas que se derivaron de la visión del otro, donde las implicaciones negativas de la otredad (diferente) eran imperantes” (Comins, 2003, p. 97).

La diversidad cultural se entiende aquí en las nociones de diferencia y pluralidad, en el marco del reconocimiento de los pueblos y de la capacidad de los mismos por la salvaguarda de su cultura y de sus formas de relacionarse con su entorno inmediato y, en general, con el mundo que les rodea,

donde se buscan vínculos entre distintos grupos y se mantiene la diferencia como parte de su autonomía.

Zambrano (2010) pone en evidencia la tensión que se presenta entre las definiciones planteadas por la UNESCO frente a lo que se comprende por diversidad cultural y lo que en Colombia logra distinguirse de la misma. El autor adelanta el estudio del conocimiento de los derechos culturales, y en estos encuentra que más del 69 % de las personas encuestadas no los conocían (p. 189) y que se requiere contemplar ese aspecto en relación también con las ciudadanías y al ser sujeto político. Identifica los conflictos que se presentan tanto por el rechazo y el bajo desarrollo práctico de aceptar la otredad y los intereses de hacer conversiones de tipo económico.

Según la UNESCO (2002)

La diversidad cultural va más allá de las diferencias culturales. Es un valor que reconoce que las diferencias en las sociedades humanas son elementos de sistemas e interrelaciones. La diversidad cultural constituye un valor mediante el cual las diferencias se relacionan mutuamente y se apoyan recíprocamente. Más aún, la diversidad cultural como valor expresa e implica otros valores fundamentales que son la creatividad, la dignidad y el sentido de comunidad. (p. 14).

En esta instancia la misma UNESCO reconoce aspectos de solidaridad, unión y creación como importantes, para luego impulsar una noción “desarrollista”, como se cita sobre la diversidad cultural:

es el nexo fundamental entre las dimensiones inmateriales y materiales del desarrollo. El desarrollo material se puede medir en términos de salud humana, de capacidad económica, de flujo de mercancías, de garantías concretas de seguridad y productividad. El desarrollo inmaterial reside en el espíritu de participación, el entusiasmo por lograr una mayor autonomía, la satisfacción del reconocimiento y los beneficios de la aspiración. (p. 14).

Y establece una forma de interacción que se observa en el siguiente argumento: “ La diversidad cultural constituye el vínculo clave entre estas dos dimensiones críticas del desarrollo, fundamentalmente indivisibles para garantizar la supervivencia de las múltiples visiones de prosperidad y de una amplia gama de conexiones concretas entre las representaciones morales y materiales del Buen Vivir” (p. 14).

En comprensión con lo anterior es importante que, sabiéndonos diversos, no conocemos cómo esta condición nos hace ciudadanos de derechos, sujetos políticos y pluriculturales, y que el marco de la comprensión de Diversidad Cultural acoge inicialmente la decisión de los pueblos de interactuar con quien desee, no con quien se establezca en las convenciones nacionales o internacionales. Se cierne sobre la concepción de diversidad cultural la necesidad de comprender esa variabilidad como la necesidad intrínseca de igualdad en derechos o el reconocimiento consuetudinario de sus prácticas y sus formas particulares de ser, en un marco de país y de globalidad en defensa de precisamente esa diferencia.

Cultura e interculturalidad-relaciones

La cultura se ha definido de forma cada vez más compleja por la cantidad de aspectos que contempla como lengua, prácticas, cosmovisión, producción simbólica y material que desborda la misma noción.

Shalins (2001), en el artículo que recorre la noción de cultura, pone de manifiesto el entramado cada vez más amplio y complejo que se tiene sobre la concepción de cultura, por demás constituido por definiciones venidas de distintas corrientes teóricas, desde un marcado culturalismo y funcionalismo hasta un mundo simbólico que pasa por lo físico y lo estructural sistémico. Plantea también la multiplicidad de épocas, así como intereses políticos, económicos y educativos que impregnan la concepción de cultura. Es así como pone en diálogo la comprensión de un concepto que, como la ciencia que lo estudia, se transforma de tiempo en tiempo y entra en desuso de unos y acoge otros. Para el presente trabajo la noción de cultura está ligada a la forma en que los grupos abordados comprenden su cosmovisión y las prácticas de relación desde la concepción del Buen Vivir.

El mismo Shalins (2001) señala que las necesidades de identificación recorren las tradiciones, las costumbres, las interrelaciones, la identidad, el territorio, la pertenencia y la semiótica de sus mitos y ritos propios, y que en contacto se transforman para serles útil a su propia sociedad.

La cultura la entenderemos aquí como aspecto protagónico que da sentido a las formas de comprender y hacer en el mundo, en práctica de lo aprendido de ancestros, coterráneos y su propia cultura, y que, en el sentido más estricto de uso, tradición y costumbre tienen y construyen formas de vida material y espiritual.

La Ley colombiana 397 de 1997, en su Título I, los principios fundamentales y definiciones, en su artículo 1 asume que la cultura es:

es el conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan a los grupos humanos y que comprende, más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos humanos, sistemas de valores, tradiciones y creencias.

2. La cultura, en sus diversas manifestaciones, es fundamento de la nacionalidad y actividad propia de la sociedad colombiana en su conjunto, como proceso generado individual y colectivamente por los colombianos. Dichas manifestaciones constituyen parte integral de la identidad y la cultura colombianas. (Ley 397, 1997).

Igualmente, Bourdieu (1990) manifiesta que la cultura es tomada como la base de las identidades, la cual supone representaciones sociales. Desde lo simbólico es tomada como “un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico” (p. 30).

Finalmente, la cultura comprenderá las dimensiones planteadas y, a su vez, la particularidad de desarrollarse como sociedad autodeterminada y soberana, en aquello que la distingue de otros en sus comprensiones, pero también en sus formas de actuar ante la época y la historia que vive, a partir de lo que se presencia de los cambios y transformaciones que se dan y se incorporan en la cultura, pues ésta es dinámica, evoluciona y cambia.

La interacción con lo que es el campo de la interculturalidad está estrechamente relacionada con las particularidades e identidades que trascenderán a otros grupos. Como se ha señalado en diversos momentos, la cultura no es estática, tenderá a compartir y a relacionarse en tanto sus integrantes requieren vivir y sobrevivir, y acogerá de otras lo que de ellas le sea útil y necesario; el cómo se hace pone esa mediación frente a tales aspectos.

Diálogo y narración: el sentido de la palabra

El sentido del diálogo

Diálogo, en su especial referencia hacia el diálogo intercultural que se genera entre las comunidades, nos apunta a una actualidad resultado de las acciones y ejercicios que hicieron a los pueblos indígenas ser parte de los actores sociopolíticos de las naciones, donde se conceptualiza la interculturalidad y el reconocimiento de la diversidad cultural, dese las prácticas y reflexiones locales alrededor de la identidad. (Macas, 2001, p. 2).

Continuando con Macas, el diálogo, abordado desde estos ejercicios, se transforma en una institucionalidad indígena, bajo la cual se norma la vida social y relacional, validando las dinámicas socioculturales, políticas, comerciales y espirituales, siendo éste valorado como un sistema propio que “(...) constituye verdadera autoridad, poder y sobre todo convocatoria, establece las relaciones interpersonales y la reproducción de la cultura, la historia de generación en generación, permite el reconocimiento de realidades diversas” (2001, p. 2).

El diálogo visto desde la práctica de los pueblos indígenas “(...) trasciende a otras dimensiones e implica otras responsabilidades que parten del reconocimiento de las diferencias, ya que estas se derivan no sólo del ámbito ideológico, sino que se refieren también a las diferencias culturales, sociales y políticas” (Comboni, Juárez, 2013, p. 20). Se da entonces en el cómo se nombra lo que se ve y cómo vemos lo que nombramos, cómo normatizamos los modos de dar un sentido al mundo y a sí mismos, desde el cómo pensamos, cómo actuamos y cómo vivimos (Larrosa, 1998), conduciendo al reencuentro, a reescribir la historia desde el presente, mirando

hacia un mismo objetivo, reconociéndose desde la misma diferencia para lograr la armonización con la naturaleza y los demás grupos.

En este sentido, si tomamos el diálogo como lo manifiesta Diez (2004), éste incluye como palabra clave 'la interculturalidad', "cuya condición es el respeto mutuo entre las culturas diversas" (p. 194). Así, el diálogo es una conversación respetuosa, con pautas y normas, donde se guarda la información, se escucha a cada una de las partes, reconociendo las virtudes y los valores del otro. Y en un contexto donde se establezca el diálogo entre las culturas, es necesario señalar que: debe prevalecer el reconocimiento de la otredad, la aceptación de una lucha por los mismos objetivos desde la diferencia social, cultural y territorial. Sin respeto a dichas diferencias sería imposible entablar las relaciones dialógicas; cada grupo sociocultural debe dar importancia a sus propios valores endógenos, a sus sistemas epistémicos, puesto que son estos los que sustentan y dan valor a los procesos de diálogo, validándose en el devenir histórico-social a través del cual la experiencia es la fuente conocimiento. Entablar un proceso de diálogo entre culturas, significa alcanzar la unidad colectiva, como una propuesta que transforme "(...) las relaciones de poder en un proceso de autoafirmación y reconocimiento del otro [es decir] una interculturalidad que apunta hacia la igualdad pero con dignidad, asumiendo la diferencia y la diversidad (López, 2009, en Comboni Juárez, 2013, p. 14).

Diálogo es entonces entendido como proceso continuo donde los participantes construyen y reconstruyen el conocimiento, enfocados en un reconocer y valorar más allá de un juego semántico, lo que permite cuestionar, revisar y reformular para la construcción de una interculturalidad como proceso y no como fin, que permita romper aquellos paradigmas de la colonialidad donde las relaciones se basan en el dominio y exclusión (Comboni Juárez, 2013). El diálogo es transformador porque construye nuevas formas de conocimiento que influyen en la forma en que la gente

comprende, vive y actúa en el mundo” (Baños, 2000, p. 88). Por ello, tomamos el diálogo desde el pensamiento indígena de las comunidades participantes, como aquel que reconoce y da legitimidad de “(...) los interlocutores y de la voluntad de comprender y respetar las razones que apoyan las diferentes posiciones, concepciones, valores y conductas. [...]. Es reconocimiento de la dignidad del otro como interlocutor” (Ortega Mínguez, 2001, p. 42), lo que ofrece la oportunidad de profundizar en el conocimiento y la comprensión en tanto somos diferentes.

El proceso hacia la interculturalidad, a través del diálogo de saberes, que “presupone el interés de los sujetos sociales en una interacción comunicativa, e implica por tanto, una disposición para escuchar y para actualizarse”(Pérez y Argueta, 2011, p. 44) y el reconocimiento de la diferencia, pone como reto el deconstruir aquellas facciones dominantes de la cotidianidad, a través de los matices culturales que construyen modos de vida diferentes, a través de categorías de pensamientos propios que den valor a la diversidad cultural y permitan romper las fronteras del conocimiento y las relaciones.

La palabra y la narración

Un horizonte necesario a considerar son las narrativas y semánticas que surgen frente a lo que se considera paz, armonía, bien-estar. Es por ello que el enfoque del lenguaje y la comunicabilidad en la educación es una variable que comprende otras formas configurantes, pues en el lenguaje se plantearían las formas inteligibles de tales prácticas.

Borges, por ejemplo, nos habla de la palabra como unidad representativa pero que es tornadiza y se vuelve contingente de una sola función. Y encontrará entonces las contradicciones del lenguaje:

En lo atañadero a definiciones de la palabra, tan imprecisa es ella que el concepto heterodoxo aquí defendido (palabra = representación) puede caber en la fórmula sancionada: *Llámase palabra la sílaba o conjunto de sílabas que tiene existencia independiente para expresar una idea*. Eso, claro está, siempre que lo determinativo de esos conjuntos no sean los espacios en blanco que hay entre una seudopalabra escrita y las otras. De esa alucinación ortográfica se sigue que, aunque *manchego* es una sola palabra, *de la Mancha* tres. (1992, p. 41)

Es decir, que el lenguaje y las palabras determinan una forma de significarse en el mundo, significa una identidad, y determina el lugar de origen de pertenencia. Por esto la palabra se convierte en una forma de dar sentido al mundo, no sólo por las palabras que se usan, sino en su manera de usarlas.

La palabra se convierte entonces en una categoría que emerge, pues está transversalmente en todo el Buen Vivir y la interculturalidad. A partir de una palabra se logra armonía, a partir de ella se logra un reconocimiento. Por la palabra es que se tiene una relación espiritual con el mundo, y también por la falta de ellas tenemos una relación con el territorio, pues logramos nombrarlo.

Para Larrosa, (2001) el lenguaje no es sólo una herramienta de enseñanza ni un medio para la comunicación, a través de éste experimentamos las cosas y los hechos que las palabras nombran. El lenguaje nos permite experimentar y configurar los mundos, y las palabras los hacen comunicables; la palabra se torna el vínculo entre nosotros y las cosas. La palabra es aquello sobre lo que se piensa, aquello de lo que se habla, dota al humano de su ser, sostenido en su ser por la palabra. Para las comunidades indígenas la palabra es, la palabra da, dota de ser y existencia a los objetos y experiencias.

Es decir, y continuando con Larrosa, el lenguaje y las palabras determinan una forma de significarse en el mundo. Así por ejemplo, decir *manchego* determina una forma de ver y verse en el mundo, a decir *de la mancha*. Uno significa una identidad, el otro remite únicamente el lugar de origen. Por esto la palabra se convierte en una forma de dar sentido al mundo, no sólo por las palabras que se usan, sino en su manera de usarla.

La palabra se convierte entonces en una categoría que emerge, pues está transversalmente en todo el Buen Vivir y la interculturalidad. A partir de una palabra se logra armonía, a partir de ella se logra un reconocimiento. Por la palabra es que se tiene una relación espiritual con el mundo, y también tenemos una relación con el territorio, pues logramos nombrarlo.

Conocimiento, reconocimiento

Saber, saber propio y saber ancestral, reconocimiento político.

A pesar que los conocimientos locales e indígenas son considerados por las sociedades modernas como un corpus de sabiduría fijo, transmitido de generación en generación, intentando evocar constancia e inmutabilidad a través de la herencia y la tradición, la realidad es diferente. Los conocimientos locales son readaptados, renovados y expandidos constantemente. Es a través de este dinamismo que las comunidades indígenas pueden mantener sus particulares modos y visiones de mundo. No se trata de saberes estáticos, sino de saberes que se construyen según las modificaciones del contexto. En relación con lo anterior, Kusch (1977, citado por Rapimán, 2007) sostiene que: "el saber no es el de una realidad construida por objetos, sino llena de movimientos o aconteceres" (p. 227).

Las sociedades construyen sus conocimientos a través de su devenir histórico-social, generando siempre nuevos conocimientos y acomodando los existentes a los presentes vivenciales. De aquí que los saberes propios hacen referencia a los sistemas epistemológicos locales, a aquellas habilidades y filosofías que han sido desarrolladas por sociedades de larga historia de interacción con su medio ambiente. Este saber propio establece la base para la toma de decisiones en aspectos fundamentales de la vida cotidiana.

Estos saberes se integran a los sistemas culturales combinándose con la lengua, los sistemas de clasificación y de referenciación del mundo simbólico, la utilización y disposición de los recursos, la interacción social y la ritualidad de su mundo mágico religioso.

Para Savater (1997) el saber se concibe como: “la habilidad de aprender que nunca acaba y que posibilita todos los demás, cerrados y abiertos, es decir estrictamente funcional o complejo, sean los inmediatamente útiles a corto plazo o sean los buscadores de una excelencia que nunca se da por satisfecha” (p. 49).

De esta manera, los saberes se agrupan en sistemas únicos de conocimiento que dotan de propiedad a las comunidades que los practican y preservan, convirtiéndose en los saberes propios, importantes para mantener la diversidad cultural global y local, siendo la base de un desarrollo propio, al adaptarse a los modos de vida local.

Friedberg (1999) denomina los saberes y conocimientos indígenas como un corpus de conocimientos sobre la naturaleza con respecto a las concepciones que cada sociedad tiene del mundo y del rol que cumplen las personas, abarcando desde la observación de las vías de migración de los animales, hasta la observación de las etapas de germinación de las plantas. Si estos saberes se logran situar en un tiempo y espacio definidos, estos se mantienen en las prácticas técnicas y

sociales, donde su eficacia depende de las relaciones entre las personas que participan y las reproducen.

Si los integrantes de las comunidades logran preservar los saberes propios y logran que sus conocimientos se desarrollen a lo largo de su historia, éstos se van constituyendo en parte fundamental de la identidad cultural, transmitiéndose durante generaciones, adaptándose y contribuyendo al autorreconocimiento, la identidad sociocultural, a partir de lo que él ahora llamaría un saber ancestral, el cual estaría orientado hacia la comprensión de la vida y de las relaciones sociales organizadas alrededor de un pensamiento intuitivo, en una relación hombre-naturaleza a partir de una práctica comunitaria.

Bloch (citado por Krotz, 1991) afirma que el conocimiento no tiene nada en común con el ampliamente habitual "cabotaje de la mera sistematización" (p. 234). Lo identifica como "un "asombrarse que se aclara" (p. 198), un "asombro comprendido" (p. 259), cuyo fundamento y condición de posibilidad se encuentra en el "excedente utópico en nuestro existir" (p. 247) y para cuya clarificación nosotros mismos llevamos la luz dentro. En una relación entre lo interno y lo externo.

Por otro lado, para Ampam Karkras "el saber ancestral no se construye en laboratorios, sino en su entorno natural y en comunidad; su vigencia data desde los inicios de la vida humana en Abya Yala y ha respondido ante necesidades reales" (p. 7). Como se evidencia, es una constante relación entre lo natural y el hombre, manifiesta que "los saberes ancestrales, constituyen un aporte significativo en la concreción de la economía social del conocimiento dentro de la transición de cambio de la matriz productiva nacional" (p. 17).

Por ello es sumamente importante tener en cuenta estos conceptos que pretenden validar el conocimiento y saberes de las comunidades indígenas, como una forma de reconocerlos y empezar a aplicarlos, como una estrategia de cambio y transformación para las nuevas generaciones. Lo señala Raúl Mejía (2012)

... la construcción de un ambiente propicio para pensar desde otros lugares y visibilizar esas formas prácticas de saberes; [tenemos que esos] conocimientos ocultos en un silencio-resistencia que ahora encuentra la oportunidad histórica y contextual de hacer expresión pública, irrumpiendo en un escenario edificado por esperanzas. (p. 8).

Sin embargo, esta lucha es reciente; Aylwin (s. f.) manifiesta cómo apenas en la década de los 80 se abrieron “espacios para el reconocimiento específico de los derechos de los pueblos indígenas en los foros internacionales” (p. 7). Mientras que en el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, es donde se les “reconoce a los pueblos indígenas importantes derechos políticos, económicos, sociales, culturales, y territoriales.”

Aylwin (s. f.) continúa explicando que:

La profundización de la tarea del reconocimiento jurídico constitucional de los derechos indígenas, aún insuficientes en la mayoría de los Estados e inexistentes en otros. De especial relevancia resulta en este sentido el reconocimiento de los derechos de carácter colectivo de los pueblos indígenas hoy demandados por sus organizaciones y recogidos por el derecho internacional. (p. 12)

Desde Locke, en el momento que un individuo o comunidad renuncia a su poder natural para proteger su propiedad, su vida, sus bienes y libertad ante los daños causados por otros hombres o comunidades, y al momento que esos renuncian al poder de juzgar y castigar a otros, entregando

el poder privado a la comunidad; es en ese momento cuando se crean los individuos políticos o las comunidades políticas, dotando a los pueblos de reconocimiento político, como actores de una dinámica grupal que se separa del orden natural individual.

Este estado de naturaleza que en un principio Locke va a defender, para luego pasar el gobierno civil, nos deja ver que una comunidad indígena está en un punto medio, de hibridación de ambos puntos. Necesita un estado de naturaleza en donde cada quien es dueño de sus bienes y su libertad, y a partir de las normas y leyes de la comunidad (llámese jurisdicción especial indígena) logran solucionar sus problemas. Sin embargo, es parte de un gobierno civil en tanto que se busca un reconocimiento ante el Estado que se convierte en necesario para poder salvaguardar su integridad de los invasores externos, que llegan incluso por poderes económicos y políticos.

Esta manera de reconocerse como parte de una comunidad, a partir de su relación con el entorno y la naturaleza, ayuda también a que se conozca una identidad e intente protegerse. Aunque sea a partir de leyes que ellos no necesitan dentro de sí, las necesitan para ser reconocidos por agentes externos. Esto permite, paradójicamente, que tengan permiso para una autonomía.

El papel de la identidad cultural: ser, reconocerse y pertenecer.

Tanto en los grupos étnicos como campesinos este concepto hace parte del saber, de la condición y existencia propia entre cada uno de los sujetos que lo conforman. Se cree que han abandonado sus formas tradiciones y que prefieren lo citadino, es decir, según algunos, han perdido su identidad. Sin embargo, al hacer una observación y hermenéutica desde el afuera, lo que se percibe de los otros no es lo que se creía, la historia relatada o la visión folclórica de los mismos; entonces le son extraños, diversos y se transforma a una mirada romántica sobre el pasado, por lo

cual no hacemos una reflexión que disminuya esa condena a una diferencia que el mismo tiempo y contemporaneidad reconfiguran. A partir de lo anterior, se da una aproximación a lo que llamaríamos identidad cultural, desde otra perspectiva, y sin desconocer los estudios psicológicos, sociológicos, y muy posmodernos para colocar en debate conceptual desde la perspectiva de los estudios culturales este concepto, pues muchos lo nombramos y pocos lo pensamos. Stuart Hall (1996) en sus reflexiones nos ubica en la impronta de reconocer cómo, y a pesar del interés sobre la identidad a ella, le subyace una discursividad que se enriquece si se traen las miradas hechas a la noción de identificación, y al igual que identidad se evidencia en la rearticulación entre el decir como práctica del discurso y la constitución de los sujetos (p. 15); con una presencia del yo y del otro, de los límites y de las tensiones, donde no se puede asegurar que la identidad sea estática y homogénea sino por el contrario:

El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación. Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente «estable» de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización, que en mi opinión son coextensos con la modernidad..., y los procesos de migración forzada y «libre» convertidos en un fenómeno global del llamado mundo «poscolonial»” (Hall, 1996, p. 17).

En el anterior sentido, Stuart pone de presente que en la invocación en el discurso, cuando se habla de identidad, aparece una manifestación semántica histórica para dar cuenta de lo que se

entendería por la misma y que está en el marco de la consideración de si “...las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos», sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella”. (Hall, 1996, pp. 17-18) Es así como entender la identidad tiene no solo connotaciones psicológicas, sino de aquello que podríamos llamar la pertenencia por diferencia. “Las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado «positivo» de cualquier término —y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta...” (Hall, 1996, p. 18). Así comprendido, la identidad es configurante en lo común de un discurso de denominación, en relación con la nominación que de otros se haga. Cumple con esa fragmentación que los procesos de globalización, tanto de la información como de ciertas prácticas y condiciones laborales, educativas y de salud confluyen dentro de los ámbitos pedagógicos, por esquema de poder y reproducción de una intención más allá del propio interés de las culturas. Aparecerán el gusto, el deseo y la forma en que creemos nos haremos diferentes.

Una visión más funcionalista contemporánea, bajo las perspectivas políticas modernas, plantea la identidad cultural como patrimonio, es decir como objetivable a partir de la mirada de la conservación de prácticas, costumbres y usos de aspectos como la lengua, la ritualización, las fiestas o el territorio compartido, entre otros.

Es considerada más desde aspectos objetivables y verificables, como la expresión artística o las formas tangibles de las prácticas como comida, vestuario y otros que sitúan la discusión en un

plano de lo estético, de lo tradicional y/o de lo turístico-económico. Es así como, por ejemplo, González Varas (citado por Molano, 2007) señala que

La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad; las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos; esto es, los sistemas de valores y creencias (...) Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad (p. 73).

Y, así mismo, la identidad se llega a definir desde un sentido de pertenencia, territorio, tradición, que constituye una forma de conversar con ese común ser. Molano al respecto señala

¿qué es la identidad? Es el sentido de pertenencia a una colectividad, a un sector social, a un grupo específico de referencia. Esta colectividad puede estar por lo general localizada geográficamente, pero no de manera necesaria (por ejemplo, los casos de refugiados, desplazados, emigrantes, etc.). Hay manifestaciones culturales que expresan con mayor intensidad que otras su sentido de identidad, hecho que las diferencia de otras actividades que son parte común de la vida cotidiana (2007, p. 73).

Constituye así la identidad cultural una forma no solo de comprensión sobre el sí mismo en términos significativos, sino complementaria en las expresiones que le son comunes y que especifican esas identidades expresadas en las prácticas, que son tanto particulares a espacios y tiempos como singulares en los usos cotidianos. Molano nos recuerda la importancia histórica de la memoria y, en esencia, de aquello que como acumulado de la cultura la identifica y la connota ante otro: “La identidad está ligada a la historia y al patrimonio cultural. La identidad cultural no

existe sin la memoria, sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que le son propios y que ayudan a construir el futuro” (Molano, 2007, p. 74). Por lo tanto, la identidad cultural se considera también en el marco de la preservación, de lo contenible, a pesar de la impronta contemporánea de la modernización, y de ello dan cuenta las políticas culturales de patrimonio, que muestran en los distintos países esa búsqueda de lo que nos vuelve comunes y distintos. Con estos dos horizontes se pretende adelantar un análisis comprensivo del Buen Vivir, y cómo éste se constituye en una transversalidad en el saber vivir con el entorno y los otros, sean o no iguales o pertenecientes a su cultura.

Aspectos Metodológicos

La investigación propuesta para este estudio es de carácter cualitativo, y recurre a la etnografía como una forma de abordar los aspectos de interés.

La investigación *Tejidos que resuelven los asuntos cotidianos: nociones interculturales sobre el Buen Vivir* busca comprender e interpretar los acontecimientos, normas, valores y sentidos del suceso/sujeto investigado; “entabla una empatía con quienes están siendo estudiados, pero también implica una capacidad de penetrar los contextos de significado con los cuales ellos operan.” (Mella, 1998, p. 8).

Lo anterior, implica comprender la misma como un proceso inductivo cuyo escenario de práctica es el espacio real, enmarcado en procesos comprensivos, analíticos e interpretativos del objeto y lugar de estudio. Como indica Saltalamacchia, (1992) permite establecer un proceso bidireccional donde las investigadoras fortalecen [...] a la vez de propiciar y “enriquecer su propia

información mediante la experiencia del entrevistado, así como llegar a conocer el peculiar modo de ver que el sujeto había tenido sobre esos acontecimientos” (p. 13).

Constituye un proceso que transita por la revisión documental secundaria de fuentes escritas, audiovisuales, y reportes de trabajo propio de los trabajos hechos por las investigadoras en las zonas de campo, de donde se hace un primer acercamiento al tema. A partir de tales insumos se eligieron cuatro comunidades indígenas, unas en contacto urbano-regional y otras de contexto netamente rural en sus territorios y en resistencia por la recuperación y protección de su cultura, que incluye prácticas y cosmovisiones.

Unidad de análisis

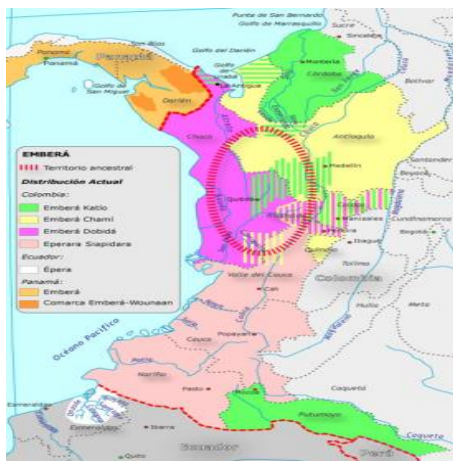
Se desarrolla a partir de las categorías Buen Vivir e Interculturalidad y las relaciones que emergen conceptualmente, revelando la construcción y prácticas de las comunidades a partir de las intervenciones, de acuerdo con lo alcanzado en la entrevista semi-estructurada y las narrativas propias.

Unidad de trabajo

La investigación se desarrolló con cuatro comunidades indígenas de Colombia: Muisca (Localidad de Suba, Bogotá), Emberá-Chamí (Mistrató, Caldas), Wayúu-Guajira (Fonseca, Guajira) y Arhuacos (Pueblo Nuevo en la Sierra Nevada de Santa Marta, Cesar).

Descripción de los grupos trabajados

Los Emberá-Chamí (Mistrató, Risaralda)



Mapa de ubicación: Tomado de: http://pueblosoriginarios.com/sur/caribe/Emberá_chamí/Emberá_chamí.html

El Resguardo Unificado Emberá-Chamí se encuentra en el municipio de Mistrató, departamento de Risaralda, sobre el Río San Juan. Cuenta con una extensión aproximada de 24 mil hectáreas, según la autoridad mayor actual Hermenegildo Jaramillo. Es terreno selvático, de fuentes hídricas, altas montañas y profundas depresiones. La población es dispersa, una habita cerca al río San Juan, mientras que otra se encuentra en caseríos cercanos conformando veredas, las cuales en su totalidad son 33, cada una con su propio gobernador.

Las familias Emberá descienden de las Chocoanas. En el año 1986 es legalmente constituida como resguardo. Don Hermenegildo cuenta que sus ancestros eran nómadas y se dedicaban a la caza, a la recolección y a la pesca; la tierra era para compartirla con la comunidad, pues todos eran una gran familia, algo que ha cambiado un poco, pues se nota actualmente la separación de la comunidad por intereses personales. Sin embargo, ellos se siguen concibiendo como una gran

familia la cual debe beneficiarse por igual, trabajar en comunidad para el beneficio de todos y así reforzar la resistencia a la pérdida de territorios.

Este grupo se destaca por la dispersión de sus asentamientos ubicados sobre las cuencas de los ríos, en donde han desarrollado, por cientos de años, una cultura adaptada a los ecosistemas de selva húmeda tropical. Habitan en sus casas familias extensas, las cuales actualmente, por los planes de vivienda impulsados por las entidades gubernamentales y religiosas, han propiciado la nucleación de sus asentamientos. Hoy en día son comunes las veredas conformadas por varias viviendas, la casa comunal -donde está el cepo-, una escuela y una cancha para practicar fútbol.

La parentela, base de la organización social, está integrada por el padre, la madre, los hijos de la pareja y sus respectivas familias. La autoridad la ejerce el jefe de familia, generalmente una persona mayor. Su organización política recae en el cabildo.

Las comunidades Chamí, del departamento de Risaralda se encuentran organizadas alrededor del Consejo Regional Indígena de Risaralda -CRIR-, con cabildos mayores y cabildos locales. Al igual que para los demás grupos Emberá, el Jaibaná, hombre o mujer, tiene una función de gran importancia en el manejo de la vida mágico-religiosa del grupo.

En el resguardo se “cultiva”, aunque realmente ellos no tienen sembrados como tal; ellos esparcen las semillas y las que se producen son las que ellos cosechan y utilizan para su pan coger. Estas son plantas como maíz Chamí, cacao, plátano bocadillo, fríjol, yuca, caña, que no son comercializadas pues son utilizadas para el autoconsumo. Sin embargo, se ha ido dejando a un lado el cultivo de plantas ancestrales, plantas de mucho alimento que hacían parte de su soberanía alimentaria.

Las mujeres son las principales fabricantes de artesanías; ellas, desde muy temprana edad, aprenden de sus madres a crear collares, pecheras, pulseras, aretes, canastos, jagua (pintura para el cuerpo). Los hombres se dedican al trabajo de la agricultura o trabajo como jornaleros para obtener así un recurso económico. Se evidencia en la comunidad migraciones a las grandes ciudades en búsqueda de oportunidades; algunas veces ven el mendigar como una forma alterna de conseguir dinero. Esta reunión de situaciones, sumado a un entorno físico agreste, sin fuentes de agua potable, una alimentación poco balanceada y pocas oportunidades económicas, ha repercutido en una mala nutrición, donde los niños Emberá son los más afectados; del mismo modo, presentan enfermedades gastrointestinales que se agudizan por no contar con acceso a centros de salud, desencadenando en ocasiones la muerte de los niños.

Fonseca-Guajira



Tomado de: <https://www.google.com/>

Al costado oriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, en la Baja Guajira, surge esta población cantada en los vallenatos de Escalona y Emilianito, habitadas por Wayúus, Wiwas y Arhuacos, de hijos resistentes cimarrones negros, que se opusieron a los españoles otrora en la

Colonia, y de un pujante grupos de guajiros con ancestros de muchos lados (Entrevista a la profesora Rosiris Oñate), como de un grupo de turcos⁴.

En la sede de la Universidad de La Guajira intentan consolidar una propuesta de etnoeducación donde los indígenas se empoderen, conserven sus bailes como el del chulo, parte de los pasajes de la Ilona, baile de los Wayúu, y en debate con la nueva normativa 1953 de 2014 que les dice cómo constituirse en educadores con soberanía a través de la educación propia, acuerdos emanados de las luchas de estos grupos en debate nacional.

¿Qué es Fonseca? La pregunta por una narrativa de canciones vallenatas tradicionales, las noches de ranchería, el comer del frichi (chivo), y las posibilidades de lo que la circulación de gasolina de Venezuela viene... las tristezas de la economía y el viaje entre zonas lejanas y la educación.

No es extraño por qué en Fonseca se habla español y no wayunaiqui; se disfruta de lo venido de afuera y no de lo propio. A pesar de ser los más, el indígena es mirado como tímido y no como lugareño, y él mismo no se considera importante. Son los docentes de etnoeducación quienes luchan por hacerlos ver así, les reconocen en igualdad., aun cuando no todos-as. (Entrevista a la profesora Idelsa Epiayú)

Nuevamente esa identidad cultural indígena se permea en lo que Colombia ha llamado el costeño; entre la música vallenata surgida en ese marco histórico y tradicional, la presencia del negro con su cultura de lucha y sobrevivencia, y los arijunas, gentes de afuera de Fonseca y de los guajiros, que con su modernidad instrumental cambian y enriquecen eso que es la identidad.

⁴ Turco: denominación que se da a aquellas personas que vienen o son descendientes de hogares que provienen de naciones del Medio Oriente o del norte de África, de convicción musulmana, en general sin distinción de raza o nacionalidad, que migran de estos pueblos a Colombia.



Danza del Buitre- Iona



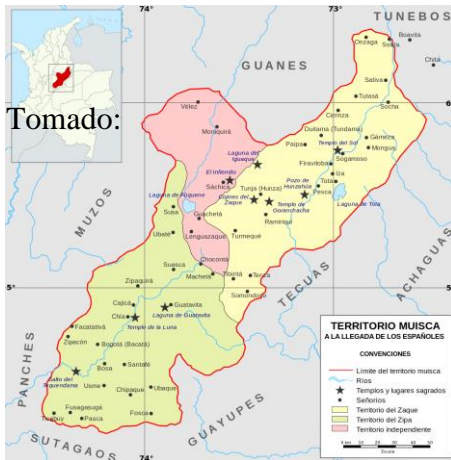
Profesoras Universidad



Estudiantes Etnoeducación

No es muy distinta la historia de los Wayúu, un contexto diferente con la misma realidad conmovedora: la resistencia por la conservación de su cultura, en una complejidad entre la sobrevivencia y la posibilidad de buscar cosas para su tierra, para su gente; estudian trabajan y, al igual que los de Fonseca, son adultos, niños, mujeres y familias.

Los Muiscas (Engativá- Bacatá)



Fuente: <https://www.google.com/>

El territorio Muisca comprende el departamento de Cundinamarca, Boyacá y parte de Santander; con un clima fresco y frío durante la mayor parte del año, el agua ha sido decisiva en el

modelado del paisaje, con planicies hechas la mayoría de antiguos lagos, con una tipografía montañosa, en la parte central ocupada por los altiplanos de Mimijaca, Ubaté y Bogotá.



Paisaje del Altiplano Cundiboyacense

El pueblo indígena Muisca es de origen prehispánico; instaló su centro político-administrativo en el imperio hispano de América; sucumbió a la dominación colonial que derivó en la existencia de fuertes y constantes procesos de mestizaje y aculturación. También llamados chibchas, un pueblo indígena que ha habitado el altiplano cundiboyacense en Colombia. Una parte de su población está organizada en cabildos

Durante el siglo XIX los Muisca estuvieron en sus resguardos, aunque en el proceso de la independencia, la ciudad donde habitaban los Muisca que era llamada Bacatá fue afectada a partir de la disolución de los resguardos y la pérdida de reconocimiento como comunidades autónomas; sin embargo, otras vivieron estables como fue el caso de Bosa.

La comunidad Muisca tuvo que enfrentarse a un proceso de adaptación a la ciudad. Mientras este territorio era urbanizado, la comunidad tuvo consecuencias como la aparición de nuevos actores sociales, nuevos usos del suelo, expansión urbanística, diversidad étnica y componentes

culturales, además de la invasión y degradación de las chucuas, pantanos y rondas de ríos. (Gómez Londoño, 2005).

Desde la perspectiva de Martínez Bocanegra (2005), todo sucedió cuando Bogotá pasó a ser un Distrito Especial. Al suceder eso, muchos municipios empezaron a ser parte de la ciudad, en el caso de Suba, que, hacia el año de 1954, pasó a hacer parte de la ciudad de Bogotá junto a otras que en ese tiempo eran consideradas veredas (Rincón, Tuna, Casablanca, Tibabuyes, el Cerro del Centro, Conejera y Prado).

Actualmente se encuentran en el altiplano cundiboyacense, subsisten como una comunidad dispersa, fragmentada y diversas comunidades Mwisikas. Muchas de estas comunidades campesinas y locales urbanas no se autoidentifican como indígenas, y otras luchan por identificarse y diferenciarse de la sociedad mayoritaria y son reconocidas por el Estado colombiano. Entre las comunidades indígenas reconocidas están el resguardo de Cota (Cundinamarca), las veredas Fonquetá y Cerca de Piedra (Chía, Cundinamarca) y comunidad de Suba (Santa Fe de Bogotá), y otras como la de Ubaté (Cundinamarca) y Bosa (Bogotá).

La comunidad de Suba logró su reconocimiento como comunidad indígena en 1991 y que se permitiera la inscripción de su cabildo con la Alcaldía Mayor de Bogotá, de acuerdo con los dispuesto en la ley 89 de 1890. Desde ahí la comunidad se ha venido posicionando, considerándose la comunidad indígena como raizales, es decir como originarios de su territorio y no de otro lugar. A partir de su tradición oral reconstruyeron el cabildo y el consejo de mayores, como instancias de autogobierno y control social y reactualizaron lineamientos fundamentales del derecho Muisca. Estos cabildos indígenas se conformaron como entidades que ayudaban a la comunidad a elaborar pautas para poder vivir en armonía.

La identidad de los raizales de la sabana de Bogotá tiene múltiples facetas, producto del devenir histórico de cada comunidad. Estos mantienen algunos rasgos culturales semejantes al campesinado común, especialmente españoles, en la religiosidad, rasgos populares de la cultura colombiana, en especial los asociados a la producción agrícola de la ciudadina Bogotá, así como la modernidad en su acceso al mercado, las comunicaciones, consumo y educación.

A pesar de ser una comunidad urbanizada, su identidad indígena ha logrado sobrevivir con el paso de los años. Según la Secretaría de Gobierno de Bogotá (2003) la comunidad indígena de Suba está conformada por 5251 personas, según el censo realizado por el Cabildo Indígena de Suba. Esta comunidad habita en su mayoría en el Cerro del Centro de Suba, y algunos en el Cerro de La Conejera, en Bogotá.

Frente al trabajo con los sujetos de investigación

El trabajo de campo se desarrolló con dos personas de la comunidad Arhuaca: hombre 34 años y mujer de 25 años, habitantes de Pueblo Nuevo, cerca Nabusimake en la Sierra Nevada de Santa Marta, flanco sur región del departamento del Cesar. Mujeres de 35 y 40 años, y hombres de 35, 28 y 38 años, de Fonseca y Maicao, pertenecientes a la comunidad Wayúu del departamento de La Guajira; pareja de Abuelos sabedores, de 52 y 48 años, dos hombres de 28 y 30 años de la comunidad Muisca de Suba-Ingativa, Cabildo Indígena de Bogotá. Y de la comunidad Mistrató-Emberá participaron 3 hombres de 55, 57 y 61 años, y 3 mujeres de 50, 48 y 45 años de edad.

Técnicas utilizadas

Para el desarrollo de la investigación cualitativa, bajo el método etnográfico, que como ya se indicó es una descripción densa y detallada de los fenómenos a través de la observación directa, de las conversaciones y vivencias en zona, como de lo registrado en la entrevista en profundidad, incluye igualmente el registro de campo como del tiempo de vivencia intentado evidenciar la presencia del Buen Vivir, como acción permanente y constante entre las culturas analizadas en su “estructura mental ancestral”, recurriendo a lo que Levi-Strauss (1987) señalaría como estructura del pensamiento que emerge desde el pensamiento ancestral en la cultura. Se contemplaron las dimensiones que empoderan a las comunidades, es decir lo *emic* y lo *etic* como acontecer propio a la reflexión académica que hacen las investigadoras.

Se siguieron distintas fases que parten desde la revisión conceptual y teórica, que permite evidenciar la problematización, aunado a la propia reflexión de la experiencia, para emprender el trabajo de campo, que recoge y sistematiza los distintos eventos y asuntos que significan en torno al Buen Vivir y sus posibilidades interculturales, seguido por la fase descriptiva donde se clasifican los argumentos de los informantes, para cada una de las categorías por cada grupo. Luego la fase interpretativa en la cual se realiza un análisis entre los argumentos y sentidos de las comunidades indígenas, los referentes teóricos y el análisis que proponen las investigadoras. Continúa el momento de la construcción de sentido que permite el trabajo reflexivo, la comprensión del Buen Vivir y sus relaciones interculturales, los hallazgos y las consideraciones finales.

Entrevistas a miembros de la comunidad

Se adelantó una prueba de validación de instrumentos donde la guía para las narrativas recoge la información; se contempló la observación directa, la inmersión con la comunidad y la entrevista; se pudo realizar el análisis de la información, siendo clave para poder obtenerla el contacto cercano con las comunidades que participaron en la investigación.

La entrevista acerca y marca diferencias a su vez con la teoría y la metodología que se maneja de los conocimientos previos de la investigación. Fue muy importante para la investigación que el entrevistador y el entrevistado se sintieran cómodos y preparados, para brindar una entrevista que narrara la cotidianidad de la comunidad a la cual pertenecía, se sintieran que construían entre los dos la descripción clara de un contexto social en particular. Con esta cercanía, se pudo brindar una aproximación de la experiencia del entrevistado.

Teniendo en cuenta lo anterior, Mella (1998) expresa que es sumamente importante que “(...) los participantes estén dispuestos para adquirir conocimientos sobre la vida social, los científicos sociales reposan en gran medida sobre relatos verbales los que generalmente se obtienen mediante entrevistas” (p. 17).

Afirma también Mella, (1998) que

(...) sin lugar a dudas la observación participante ha sido la técnica más utilizada por los metodólogos cualitativos, pero de mucha utilización es también la así llamada entrevista no estructurada, donde el investigador se permite trabajar con sólo una guía muy somera, dando amplio margen de expresión a los que son entrevistados. En la práctica, los observadores participantes rara vez son sólo observadores, sino que también utilizan la entrevista no estructurada en el curso de la investigación. (p. 20).

Las herramientas utilizadas para la investigación realizada, y así como lo expresa Grele (1990, citado por Mella, 1998) “(...) la entrevista estructurada, las entrevistas cualitativas son flexibles y dinámicas constituyéndose en una narración conversacional creada conjuntamente por el entrevistador y el entrevistado, que contiene un conjunto interrelacionado de estructuras que la definen como objeto de estudio” (p. 21).

Para Mella (1998, p. 35), si usamos la entrevista como técnica, su propósito *es colocarnos en la perspectiva del otro*. La entrevista cualitativa supone que la perspectiva de los otros es significativa, conocible y capaz de ser hecha explícita. La tarea del entrevistador es, desde el punto de vista weberiano, hacer posible para que la persona, siendo entrevistada, lo lleve a su mundo, posibilitando así su interpretación correcta.

Por otro lado, Restrepo (2002) considera que “(...) respecto a las técnicas más utilizadas, además de la observación directa de ambientes naturales, se incluyen revisión y análisis de documentos, entrevistas de actores de los procesos estudiados, las historias de vida y los relatos de informantes” (p. 128). Afirma que “las historias de vida recurren preferentemente a la hermenéutica de la conversación oral y a la observación continuada y sistemática de casos en el ambiente natural de los mismos.”

Teniendo en cuenta lo descrito anteriormente, Saltalamacchia, (1992) evidencia también la idea que tienen las investigadoras y es, pretender “enriquecer su propia información mediante la experiencia del entrevistado, así como llegar a conocer el peculiar modo de ver que el sujeto había tenido sobre esos acontecimientos” (p. 13).

Saltalamacchia, (1992) recomienda tener en cuenta las siguientes consideraciones:

- 1) si la verdad de una declaración se vinculaba o no con un hecho “afectivamente indiferente” para el testigo,
 - 2) si el objeto de la investigación podía llegar a ser comprometedor para el informante o para sus intereses,
 - 3) si los hechos tratados eran o no “cuestiones de conocimiento público”,
 - 4) si la parte de la declaración que más interesaba al investigador era a la vez incidental a la narración e intrínsecamente probable,
 - 5) si el informante hacía o no declaraciones contrarias a sus expectativas y anticipaciones.
- (p. 17).

La entrevista se adelantó en varias sesiones que aseguraban que la información se acercaba a la realidad del grupo étnico, que permitiese profundizar en los temas abordados, las narraciones de los entrevistados dieran cuenta de algunos asuntos comunes. El resultado es la información necesaria para llegar a un análisis que dé respuesta a los objetivos de la investigación, donde los entrevistados son el punto transversal que, capítulo a capítulo, dan respuesta a la pregunta de investigación.

Observación directa

Para poder comprender las problemáticas sociales, desde la perspectiva del actor, y encontrar los significados de las diversas acciones sociales, se hace necesaria la interrelación constante del investigador con los sujetos de estudio. De esta manera se planteó realizar esta investigación desde una perspectiva cualitativa en la que se quiso entender la realidad de los sujetos desde su propia realidad.

Orlando Mella (1998) plantea que

La característica fundamental de la investigación cualitativa es su expreso planteamiento de ver los acontecimientos, acciones, normas, valores, etc., desde la perspectiva de la gente que está siendo estudiada. La estrategia de tomar la perspectiva del sujeto se expresa generalmente en términos de "ver a través de los ojos de la gente que uno está estudiando". Tal perspectiva, envuelve claramente una propensión a usar la empatía con quienes están siendo estudiados, pero también implica una capacidad de penetrar los contextos de significado con los cuales ellos operan. (pp. 8-9).

Para poder trabajar con empatía, esta metodología implica períodos de tiempo donde se trabaje la relación con el entrevistado. Por ello, se utiliza de preferencia la observación participante combinada con entrevistas en profundidad no estructuradas.

Otro elemento que complementa la opción de realizar este tipo de investigación es la naturaleza de la realidad; en ella se supone que hay múltiples realidades a analizar, y el estudio de una parte de ella influirá necesariamente en todas las demás. La presente investigación se llevó a cabo en un contexto natural, es decir, en el lugar donde ocurren los hechos, pero también fuera de ellos, dada la movilidad, desplazamiento y situaciones particulares de la población y sus procesos de vida.

Con base en lo anterior, se plantea que la posición del sujeto investigado y la del sujeto investigador se corresponden en imbricación de la posibilidad de ser sujetos constitutivos en la comprensión de un fenómeno que, en sí, puede presentar contradicciones por ser un campo humano diverso.

Lo *emic* (el investigador habla desde su subjetividad y su experiencia de vida), lo *etic* (el investigador habla desde la objetividad epistémica) y la decolonialidad (intentará poner y develar el pensamiento de quienes son sujetos de nuestra intervención).

De acuerdo con Mella (1998)

Directamente relacionados con el carácter reflexivo de la etnografía están el punto de vista del informante ("*emic*") y el punto de vista del investigador ("*etic*") o la explicación científica de la realidad. Si bien es cierto que la perspectiva "*emic*" no siempre corresponde a una perspectiva "*etic*", ambas son importantes para ayudar al etnógrafo a entender por qué los miembros de un grupo particular hacen lo que hacen, y ambas son necesarias si el etnógrafo quiere entender y describir adecuadamente situaciones y conductas. (p. 60).

También se estableció para esta investigación un trabajo de sistematización de la experiencia, con un quehacer desde la observación directa, recuperación de algunas narrativas y de realización de entrevistas en profundidad a algunos-as personas conocedoras del tema. Fueron seleccionadas por su experiencia y su participación en la cultura con la que se identifican y a la que pertenecen, como posibilidades de acercamiento y conocimiento en el entender que la construcción es una interpretación que visibiliza el Buen Vivir, desde categorías además de territoriales, ambientales, de espiritualidad y forma de estar en la vida.

Plan de análisis de la información

Para realizar el estudio, se adelantó un análisis reflexivo y crítico sobre las descripciones de cada nación-pueblo indígena y, a partir de las mismas, y resultados del análisis de las entrevistas y

las narraciones sobre las relaciones espiritualidad-tierra, naturaleza-sistema, se elaboró la reflexión del trabajo.

En este orden de ideas el desarrollo de la práctica investigadora comprendió: Elaboración de instrumentos, el pilotaje y la adecuación de los mismos; los cuales se aplicaron a miembros de los grupos étnicos residentes en Bogotá. En una segunda fase se organizó el trabajo de visitas y asistencia a los momentos de rituales y espacios de entrevistas en profundidad (que implicó en promedio tres visitas con cada informante) y la asistencia a tres rituales como lunadas, inicios de círculos de palabras, llamados de la Iona, reuniones comunales, que permitieron complejizar y obtener información suficiente para saturar las categorías. Es importante señalar que, con las comunidades indígenas trabajadas, se tenía un contacto y caminar desde hace más de tres años, lo cual permitió el poder participar en las reuniones, rituales y fiestas.

La fase descriptiva hace alusión al trabajo de campo, es decir el momento de las entrevistas, en ellas se recolectó la información que facilitó dar inicio al proceso relacional. Aquí se realizaron las primeras reflexiones que permitieron identificar significaciones y sentidos, así como ir aclarando aspectos que no se tenían determinados o que, en primera instancia, se comprendían de otra forma. Se sistematizó y estructuró el registro en el diario de campo que permitió la condensación en cada categoría.

En la fase interpretativa se buscó establecer, con mayor precisión, los sentidos en relación categorial, y en comprensión desde las lógicas y lenguajes de los grupos étnicos trabajados.

Y se construyó la fase de triangulación y elaboración de conclusiones que reconoce como centro y de mayor jerarquía las consideraciones de los pueblos-nación indígenas, en busca de ser

ellos-as los visibilizados, y en sentido complementario los abordajes teóricos y las apuestas de las investigadoras.

Desarrollo de la investigación

La investigación busca reconocer las prácticas que en el marco de la práctica ancestral del Buen Vivir se dan en cuatro grupos étnicos, de distinta ocupación ambiental y contexto sociohistórico, que en todos los casos están en contacto con lo que se denomina el resto de la sociedad como mestiza, y en esas interacciones observar qué elementos interculturales son posibles y se dan en razón de las lógicas dicotómicas del cómo comprendemos los pueblos no ancestrales las relaciones hombre/ naturaleza.

Estas comprensiones confrontan y ponen en discusión las percepciones e intereses intelectuales de científicos, humanistas y técnicos, un cambio y un superar la cosmovisión, o aquello que se considera síntomas de “no desarrollo”, o mejor no corresponde a sus relaciones de desarrollo o de cómo comprender el mundo, en una búsqueda de sentido, tanto de intelectuales como de la población que se mueve en una realidad contemporánea de consumo, individualización y sentido de vida.

Al respecto se identificaron los siguientes *aspettos nodales*:

- Descripción de las concepciones que tienen sobre espiritualidad, naturaleza, cosmovisión, palabra, cultura y sentidos de armonía
- Construcción de los sentidos del Buen Vivir desde la dimensión espiritual y de relación con lo otro y los otros.

- Reconocimiento de los sentidos que se entretajan en las nociones del estar bien, las aproximaciones a la cultura y la forma de transmisión como campo de conservación de las prácticas y la cultura.
- Conservación, recuperación y defensa de las formas de interactuar equilibradas y de protección del saber propio como mecanismo para interactuar con otros distintos.
- Aproximaciones a los aspectos que se impulsan de manera intercultural para lograr procesos de diálogos de saberes, de respeto a la palabra y de la autonomía cosmogónica de los pueblos frente al bien-estar y al Buen Vivir., desde perspectivas ancestrales que han dado resultado de una convivencia equilibrada e integral, natural.

Análisis de la información y resultados investigativos

Esta fase de la investigación presenta los resultados alcanzados en la realización de las entrevistas a los distintos miembros de las comunidades indígenas con quienes se trabajó:

El análisis de resultados esta presentado en tres etapas:

1. Fase descriptiva,
2. Fase interpretativa y
3. Construcción de sentido

En la fase descriptiva se identifican los resultados del trabajo de campo, en concordancia con las categorías y los respectivos descriptores que contribuyen a la construcción del sentido de la investigación.

La fase interpretativa de la información pretende comparar, a partir de los hallazgos que se han identificado en la fase descriptiva, en algunos aspectos los referentes teóricos que posibilitan conceptualmente la propuesta investigativa.

En la tercera fase se encuentra la construcción de sentido; en ella se transita a la interpretación que las investigadoras hacemos, presenta en un análisis crítico-reflexivo, articulando los dos momentos anteriores (fase descriptiva e interpretativa), aborda la significación del objeto de estudio acorde con los hallazgos que se derivan de esta búsqueda, desde la perspectiva de los grupos étnicos del estudio.

Fase descriptiva

Tanto las entrevistas como las observaciones registradas en los diarios de campo, indagan sobre la incidencia del *Buen Vivir* en la construcción del sentido para los pueblos-nación indígena, y lo que representa para estas desde las dimensiones de la espiritualidad y la cosmovisión, poniendo en diálogo y en complejidad compleja la configuración de los descriptores de armonía, naturaleza y territorio, sumados a los dos señalados anteriormente, en un tejido que no tiene límites cerrados, sino que confluyen como una simbiosis en tales construcciones, con diferencias que, a su vez, en la palabra nos comparten la importancia siempre vigente de estos aspectos en la diversidad y la cultura entre los pueblos.

En el reconocimiento del Buen Vivir se consultó a grupos de sabana-urbana, desierto, río-selva y de sierra, consideraciones hechas a los grupos Muisca, Arhuaco, Wayúu y Emberá-Chamí. De acuerdo con el trabajo de campo, y luego de su análisis inicial, se establecen como ejes articuladores de las categorías propuestas: el sentido de mundo y el reconocimiento, los cuales se argumentan desde los siguientes descriptores para cada una de las categorías establecidas:

- Para la categoría que responde al Buen Vivir serán tenidos en cuenta los descriptores armonía, naturaleza, espiritualidad, territorio, cosmovisión.
- Por otro lado y en una segunda instancia, en la categoría que responde a interculturalidad se tendrá en cuenta: diversidad, diálogo, conocimiento y reconocimiento.

Buen Vivir

Desde la perspectiva teórica, el Buen Vivir se considera como una forma de estar en relación con la naturaleza; incluye particularmente la integralidad de las relaciones, que buscan una interacción del todo de manera sistémica y compleja en la que el hombre hace parte de la naturaleza, sin generar rupturas ni separaciones con la misma.

Es así como el modelo de organización del Buen Vivir establece una práctica natural del estar bien, de cuidar del otro y los otros y de permitir relacionarse con lo ecológico natural, de manera que el cuidado central por la naturaleza es de vital importancia, porque al ser integrante de ella, el explotarla indiscriminadamente, el no contemplar su protección ni cuidado, rompe con la relación intrínseca que tiene con lo humano.

El Buen Vivir se opone al modelo de desarrollo occidental, moderno y de consumo que hace que la naturaleza sea vista externamente al hombre, y que su cuidado sólo se pretenda garantizar a través del consumo indiscriminado de sus recursos. Para los países andinos, que consideran esta

forma de -estar- con el entorno y ser parte de él, no es posible pensarse el medio sin el hombre, ni el hombre sin el medio.

Para este trabajo de grado se establece un interés centrado en la búsqueda de las relaciones del Buen Vivir, en dimensiones humanas culturales y de configuración del ser con su pensar interior y su práctica exterior tales como: la armonía, la espiritualidad, la naturaleza, el territorio y la cosmovisión, de cuatro grupos indígenas colombianos en territorios diversos y geográficos ambientales distintos, como de desarrollo urbano-regional en contacto con distintos grupos sociales y étnicos, y la forma como conservan ese Buen Vivir y lo hacen cotidiano a su estar y habitar en estos espacios.

Armonía.

La armonía en general es considerada por los distintos grupos como un elemento que comprende al menos dos aspectos: la conexión sagrada con la naturaleza y la conservación de relaciones de equilibrio y conservación de la misma.

La armonía es un principio como valor que permite el lograr niveles de relación conjugada de forma tal que tanto los espacios como los eventos que en este se sucedan, posibiliten una relación sin tensión, con gusto y en especial con sentirse bien y en estabilidad con su entorno.

La *comunidad Arahuaco* al respecto considera la armonía como equilibrio, estar todos bien con el otro y con el cosmos, estar todos juntos, por ejemplo:

“Entendiéndolo un poco desde las prácticas tradicionales, la armonía es estar en paz con todo lo que existe sobre la naturaleza. Pero esta paz no se hace sólo en términos materiales de estar bien aquí sobre la tierra. Sino de ese orden que debe existir a nivel espiritual de todos los seres que existen”. (Entrevistado A1).

La paz a la que se refiere el entrevistado implica la tricotomía gestada: él, naturaleza y yo; este encuentro es el principio de la armonía en la comunidad, el establecimiento de conexiones espirituales.

“Siempre debe haber una madre que los creó o que los originó. Entonces desde ahí es la armonía, estar como en paz con ello, estar en constante cumplimiento y pago espiritual es como nosotros lo llamamos. En ese sentido es la manera en que se armonizan las cosas. Que todo esté en su equilibrio y en su lugar.” (Entrevistado A1).

“La armonía es una relación creada entre el yo, el otro y el cosmos” (Entrevistado A2).

“Entonces, en ese sentido, el Buen Vivir tiene que ver con esa relación de armonía y equilibrio que debe existir entre la existencia espiritual y lo material.” (Entrevistado A1).

Como se decía anteriormente, el principio del Buen Vivir parte de la relación creada hombre - cosmos; pero esta relación debe mantenerse en tanto converja en la espiritualidad del yo en el equilibrio con el otro y la naturaleza. Es decir, una dualidad entre lo espiritual y lo material; el plano objetivo gesta la relación creada entre el hombre y la naturaleza, y el plano espiritual gesta la relación y constitución de la identidad del ser.

Igualmente, la comunidad Muisca concibe la armonía como una conexión con el otro, donde se respetan las emociones y la palabra, por ejemplo:

“Es tener paz y tranquilidad en mi corazón y estar bien con todo lo que me rodea, por eso cuando me quiero armonizar busco la montaña y busco largos espacios de silencio, allí me fortalezo espiritualmente” (Muisca, entrevista 2).

“Es poder caminar en paz consigo mismo, es el respeto mutuo, la compasión; es un estado innato del ser que se ha perdido por el entorno en que vivimos” (Muisca, entrevista 3).

La palabra se convierte en ente mediador para el equilibrio de la armonía; ésta es fuente inagotable, fue construida por los abuelos y las abuelas para hilar el pensamiento en un orden lógico.

En la comunidad Emberá-Chamí la noción de armonía está focalizada como el equilibrio que se mantiene entre quienes habitan el territorio ancestral de la comunidad, la constante de paz consigo mismo y quienes los rodean. Dicha armonía se mantiene a través de la presencia corporal y espiritual, el respeto por el otro en su existencia y su pensamiento, entenderlo como un igual. Es la conexión y relación espiritual que se debe mantener entre el hombre, la naturaleza y el otro hombre a través de la palabra conciliadora y dadora de saberes. Así para ellos:

“Estar bien con la comunidad, estar tranquilamente en vida, estar bien con la comunidad y con el grupo de trabajo con el centro de acopio y estar conectado con el ICBF. Primero que todo yo tengo que estar bien de salud, salud primordial, tener mi conocimiento, mi experiencia, y estar puntual en los trabajos programados, cumplir con los trabajos y tener el rendimiento de informes para lo que están asesorando en mi persona.” (E1).

El hombre a través del yo propende la estabilidad de la comunidad desde la armonía, pero no es suficiente si el yo no es protegido, no solo en términos de lo espiritual. La salud, por ejemplo, es uno de los pasos para el mantenimiento del equilibrio; el indígena sin salud no puede realizar sus funciones, lo que implica una ruptura del balance.

"Si las cosas están mal hechas no podemos hacer nada, si los problemas se avanzan, si no somos capaces de resolver, la comunidad puede andar muy mal, y la organización puede estar

en malas condiciones, y no podemos trabajar libres, sin ninguna confianza unos a los otros y con toda la comunidad. (E2).

Sin embargo, para la comunidad Wayúu esta categoría está inmersa en el poder de la palabra que pone en escena la cotidianidad y su forma de armonizarse; es una de las más representativas del Buen Vivir; es gestora en el prevalecimiento de la paz en la comunidad, no sólo en su territorio, sino en términos interculturales. En este sentido la palabra es concebida como trasmisora de saberes y mediadora entre las tensiones de los habitantes del territorio.

"La forma con que se configura el respeto a la palabra, así que suelen esperar para iniciar, y en un encuentro siempre saludan a sus dioses y a los distintos puntos cardinales [...]" (W6).

Los cuatro grupos, en lo común a la categoría de armonía, plantean el equilibrio y la conexión con el todo como elemento fundamental. Pero, en esta relación permanente con la tierra también prima la conexión con el otro en un respeto absoluto. A través de esta consideración se establece la aceptación y el reconocimiento del otro, no como un ser existente y como un igual en las condiciones de derecho social en la comunidad.

Naturaleza

Es concebida como la dueña de un orden en relación con el hombre y el cosmos; permite la conexión con la madre tierra; es la forma natural en que el hombre debe organizarse y encontrarse con el cosmos.

La comunidad Arhuaca, en la claridad de habitar La Sierra, de estar entre la montaña, la nieve y el acceso al mar; piensa que la naturaleza está en la dimensión del quehacer cotidiano:

“...y la relación que hay en ese sistema de parentescos con los objetos de la naturaleza. Esa relación que hay entre familia abarca desde mi bisabuelo, tatarabuelo hasta mi época. Y la relación que hay con la naturaleza porque todo está en función de la naturaleza. Entonces no se desliga de ese sentido. No se trata en este momento de particularizar cada espacio en una familia, ni de decir “yo soy yo” y nada más. La familia ya tiene que ver con el origen; tiene que ver con la relación que tiene con la naturaleza.” (Arhuaco, entrevista 1).

La naturaleza es proveedora de los espacios ancestrales; estos espacios dotados de sentido espiritual son hogar de espíritus de sus antepasados y, a su vez, construyen el ser y la identidad de toda la comunidad.

La naturaleza es hogar de los padres espirituales, seres representativos a la espiritualidad arhuaca.

“Y sabemos que en la naturaleza existen los padres espirituales de cada cosa. Un ser que nos representa espiritualmente y que nos representa también un poco. El dolor de cabeza tiene un jefe espiritual.” (Entrevistado A1).

Los padres espirituales, como lo dice el entrevistado, “de cada cosa” haces parte de espiritualidad de la comunidad, son constituidos como espíritus a los que se puede acudir en llamado para la protección de la misma.

La naturaleza es proveedora de bienestar en la comunidad, pues en ésta se gesta la relación armónica entre hombre-naturaleza- hombre.

“Si yo estoy bien, el ideal es que el otro esté bien. Creo que con ese enfoque puede darse la relación que hay entre el hombre y la naturaleza.” (Arhuaco, entrevista 1).

La naturaleza en el Buen Vivir es concebida como un otro, ente que constituye la dualidad, pues en principio el hombre está hecho para la naturaleza y la protección de la misma, pues es ésta quien le provee lo necesario para vivir objetiva y subjetivamente. A su vez, la naturaleza es madre de todo y converge los principios en la existencia de los saberes indígenas.

La comunidad Muisca concibe la naturaleza como los elementos que conforman su entorno ambiental; es una fuente de inspiración, de ritmos y símbolos que conforman su cultura, por ejemplo:

"Nosotros sin la tierra estamos muertos allí está toda la sabiduría ancestral, hay un respeto absoluto por la naturaleza y su cuidado, es vida, es salud." (Entrevistado M2).

La lectura del territorio en los procesos de construcción de redes de saber inserta en el modelo etno-educativo propio, resalta el complejo encuentro entre el hombre y la naturaleza que lo rodea. Es una construcción y comprensión de la diversidad cultural, a través de las lenguas nativas y las tradiciones adjuntas a los territorios ancestrales, construidas desde las narraciones tradicionales. Entiéndase esta lectura del territorio como el conocimiento y reconocimiento del mundo indígena y las condiciones educativas pertinentes para el entendimiento y tejido de los puentes entre el mundo espiritual y el plano material. Para los pueblos milenarios es de suma importancia aprender el lenguaje de la madre tierra; éste hace parte de sus tradiciones y los compartimentos de la cosmovisión.

"Buscamos a los cerros tutelares, páramos, lagunas; cada uno tiene una palabra, una danza, un canto; tiene un legado ancestral. Esto no es suponer o inventar; hay que aprender a leer el territorio, a escucharlo empezando por nosotros. Para llegar a acuerdos hay que hacer primero lectura del territorio" (Entrevistado M3).

Por otra parte encontramos los pagos; éstos son tenidos en cuenta en comunidad como forma de agradecimiento a la madre tierra por lo recibido, y de paso permiten el equilibrio armónico en el hombre y la misma.

"Los pagos, que son para armonizar y agradecer a la naturaleza, donde se ofrenda la danza a los cuatro elementos sol, agua tierra y aire" (Muisca, entrevista 2).

La comunidad Emberá-Chamí reconoce que vienen de la naturaleza, y ésta, a su vez, es entendida también como madre tierra, constructora de los pensamientos, a la cual hay que proteger, pues ésta es dadora de vida. Manifiestan al respecto:

"Se habla de este tema a la comunidad, nos rodea la naturaleza y nuestros pensamientos que nosotros tenemos; ese nos lo da la madre tierra." (Entrevistado E2).

La madre tierra los rodea en todo momento, y dependen de la misma para la existencia de la comunidad.

"...si la tierra no se producía, los seres humanos no habría como sobrevivir" (E1)

"...nosotros tenemos nuestros médicos tradicionales; ellos manejan sus plantas; dentro de la tierra tenemos los sitios sagrados" (E3)

Para la comunidad Wayúu es una relación entre los asuntos de manifestación climática con la lluvia y el viento, el lugar donde habitan sus espíritus y el desierto que les da un ambiente en donde crecer y procrear.

"...la identidad y el ser Wayúu, Ma es la tierra es la madre nuestra, y Juyá es nuestro padre. Juyá es la lluvia y Ma es tierra, { wo mai } es el territorio si el concepto da territorio amplio y suficiente que necesitamos los Wayúu para recrearnos como cultura..." (Entrevista W5).

"nosotros, por nuestra cosmovisión, por la forma de ver el mundo y porque somos hijos de Ma y de Juyá, nosotros en diferentes épocas del año de acuerdo si es época de la cosecha de sal, de pronto ya no hay lluvia entonces estamos en actividades de las charcas" (W5).

La categoría de naturaleza, en los cuatro grupos, presenta en común las leyes naturales y su íntima relación con la concepción de madre tierra, de donde viene el orden de la existencia humana, lo sagrado y lo espiritual de su cultura. La naturaleza es madre de todo; en ésta coinciden la construcción de sus identidades y el ser indígena. Están unidos en uno solo en protección de sus existencias, sin olvidar que no es vista como objeto para la explotación, sino fuente de vida y de espacios para la ancestralidad.

Según las evidencias encontradas, las comunidades cuentan con un amplio conocimiento acerca de los componentes de la naturaleza, de esta manera reorganizan las actividades tanto agrícolas como espirituales, es decir las culturas indígenas coinciden un tiempo natural para las cosas y los quehaceres en la misma. Estos conocimientos son transmitidos en todas las generaciones a través de los procesos propios de la educación indígena: de esta manera aprenden a interrelacionarse con el mundo natural en el diario vivir.

Espiritualidad.

La espiritualidad constituye la dimensión humana que trasciende las formas de pensar que cada sujeto acoge, de acuerdo con los marcos socioreligiosos y éticos desarrollados por la cultura, cuya aceptación es una relación que concierne a la explicación del principio de vida consigo mismo. En lo espiritual converge lo sagrado, pero también lo íntimo, parte fundamental de la vida social y familiar. La espiritualidad es entendida como energía vital incluida en las emociones, es un

conocimiento que va del cosmos al espíritu y está presente en cada rincón de la naturaleza, esencia construida a través de su territorio, base fundamental de la identidad de los pueblos y naciones indígenas. En este sentido se aprende conversar con el plano metafísico a través de la espiritualidad cósmica, con los espíritus que habitan las plantas, los animales, las montañas, los ríos, los lagos, la luna y el sol. Es por esto que al final la espiritualidad es una forma de resistencia en la defensa de las cosmovisiones y es responsabilidad de la familia, de la comunidad, de sus ancianos.

La espiritualidad, según los Arhuacos, está más allá del plano tangible. En este sentido la espiritualidad es delegada a los mamos, intérpretes del mundo no visible, así lo asegura el entrevistado A1

“El tema de la espiritualidad siempre ha sido complejo, porque el tema de lo espiritual es entender algo que está más allá de lo material, algo que no existe. Que muchas veces los mamos- son capaces de interpretar esos mensajes que vienen desde un mundo no visible. Desde ahí pues es estar en constante relación de esas cosas. Todo depende de cómo se esté espiritualmente, estemos en la otra parte material.” (Entrevistado A1)

Por otro lado son concebidos desde la espiritualidad los padres espirituales de cada cosa que mantienen el equilibrio entre el hombre, la naturaleza y el plano espiritual.

“Y sabemos que en la naturaleza existen los padres espirituales de cada cosa. Un ser que nos representa espiritualmente y que nos representa también un poco. El dolor de cabeza tiene un jefe espiritual. Entonces, si yo no hago pagamentos a ese padre espiritual, es por eso. Pero la causa puede estar en mí, en mi antecedente espiritual, o de un familiar hacia atrás o hacia adelante. Pero es eso, mirar por qué suceden las cosas espiritualmente; es un análisis espiritual.” (Entrevistado A1).

Los pagos a los padres espirituales son entendidos como un acto realizado en las comunidades para pagar y corresponder los favores y beneficios recibidos por la naturaleza. Así se logra un equilibrio en todas las representaciones físicas y espirituales; la mayoría de estos pagos se dan a la madre tierra en todo su conjunto.

Esta espiritualidad también se manifiesta a través del tejido, expresión del sentir y pensar en relación con su armonía con el cosmos.

“La mujer teje una mochila en su momento del desarrollo, tiene una mochila, tiene una aguja, y bueno, tiene otros materiales como lanas y eso. Esto por un lado viene a ser su compañero espiritual.” (Entrevistado A2)

Para profundizar en el significado de la mochila, de acuerdo con la cosmovisión Arhuaco, es necesario aclarar que el inicio del tejido se presenta en el desarrollo de la misma. La niña realiza un tejido por primera vez y este debe ser aceptado por el mamo; de esta manera se le podrán transmitir los saberes en el arte del sentir-pensar en el tejido. Cuando el hombre y la mujer se unen en familia, ella teje dos mochilas: una para ella y otra para el hombre, como símbolo de infinitud y universalidad.

El pueblo Muisca concibe la espiritualidad como una parte de la cotidianidad, nada se da si no está en ese pensamiento y en construcción. Al respecto consideran porque es: "del estado de las aguas del territorio donde vive el ser humano, es el reflejo de las aguas de su corazón, de sus aguas sacras" (Muisca, entrevista 3).

"Respetando el entorno, las relaciones, el principio del acompañar que se fundamenta en estar comunicados uno con otros donde cada uno reconoce las virtudes y valores, sin juzgar, sin condenar" (Muisca, entrevista 3).

Entre los Emberá-Chamí la espiritualidad es concebida como la relación que se mantiene entre el plano material (naturaleza) y el plano metafísico (mundo de los espíritus) y estos espíritus (Jai) a su vez mantienen un contacto continuo con el hombre y el hombre con estos.

"El jai (espíritu) afecta a los niños. Los jai se acercan a los niños porque son los más y cuando en una comunidad se aparecen enfermedades que entorpecen el quehacer de la vereda." (E2)

Los Jaibaná son entendidos en la comunidad como los sabedores en el encuentro con los espíritus, y a través de estos se propende la curación de enfermedades, y en algunas situaciones la aparición de las mismas

"Cuando esto ocurre, ellos piden no estar por fuera de sus casas a una hora determinada. Suelen decirles que ingresen a sus casas a las 6 de la tarde. Para evitar ser enfermados por el jai" (E2)

Por otro lado, la luna es concebida como progenitora de buena cosecha en los cultivos, según el estado de la misma (creciente, cuarto menguante, llena.)

"De los ancestros para cultivar es, ellos no sabían ningún qué suelo sirve para cultivar, directamente miraban solamente las lunas crecientes y luna llena. Para poder sacar mejor cosecha, en esos tiempos no se perdían semillas y sacaban muchos productos." (E1)

La concepción del mundo para la comunidad Wayúu se fundamenta en la espiritualidad, el contacto con el plano no físico (espiritual), una conexión con la naturaleza que prevalece a través de las tradiciones orales. Así lo afirma el entrevistado:

"...el tocador de cacha <tambora> tiene que dar la vuelta para conectarse <no> con cuatro lados norte, el norte, el sur el occidente y el oriente español, sino para nosotros los indígenas,

no nos orientamos de esa forma hacia el mar, hacia el cielo, hacia la sierra, donde se oculta el sol y de donde sale el sol, la conexión espiritual. Toque de cacha uuu guajira." (Entrevistado W6).

Por otro lado la mujer Wayúu es entendida como ente que estabiliza la espiritualidad en el hogar y la comunidad:

"...toda mujer tiene poderes: la fe y la fuerza que uno tenga de pronto uno no, muchas veces uno sale con un peso como si estuviera cargando no sé qué cosas. Pero si uno llega y le echan esa agua con una totuma, o le tiran el agua, eso ayuda mucho para para relajarse y para despejar cualquier situación que esté en contra de esa salud espiritual, porque nosotros debemos estar físicamente bien, y espiritualmente bien, para que las cosas se puedan dar..." (Entrevistado W5).

Se consideran a sí mismo como una cultura politeísta, sola, por citar un ejemplo, de este politeísmo se desprende Wareque (diosa del tejido). Esta es invocada en relación con la importancia del rito llevado a cabo.

"...nosotros somos una cultura politeísta, nosotros creemos, tenemos varios dioses. Está {Wareque} que es la diosa del tejido de quienes hemos generado el legado Wareque que es la araña. Está Wuyaa, pues de acuerdo con la situación hacemos los rituales para invocar esos diferentes espíritus y dioses que tenemos nosotros los Wayúu..." (W5).

"...la madre tierra nos dijo a los Wayúu que a cada uno nos fueron dando los diferentes clanes, los diferentes símbolos y el tótem; porque es que cada clan tiene un tótem, y el tótem está representado en un animal Buena timpa..." (W5).

En esta coyuntura, los animales y tótem a los que se refiere el entrevistado les fueron dados a las comunidades en sus orígenes por Jottain, según narran los abuelos. Los Wayúuu se agrupan en rancherías en las que habitan quince o más familias, que pertenecen al mismo clan matrilineal. Estos clanes se identifican mediante los tótem que representan la estirpe a la que pertenecen las familias; estos tótem, a su vez, están representados por un animal.

Territorio.

El territorio, según las interpretaciones generadas a través de las entrevistas y las observaciones, es concebido por los grupos como un espacio de conexión y significación del ser indígena, un espacio ancestral y sagrado que permite el acercamiento, no sólo a las tradiciones orales, sino a los ritos ancestrales en relación con la madre tierra o en algunas situaciones al cosmos.

La comunidad Arhuaco concibe el territorio como un ser viviente que está conformado por lo espiritual y por el campo físico, y allí se desarrolla todo, las relaciones el conocimiento y la cultura. Por ejemplo:

“El territorio es nuestra madre, allí radican todos nuestros conocimientos, toda nuestra ley de origen está plasmada o está escrita en ese lugar, lo que es el territorio sagrado, lo que es el territorio para el pueblo arahuaco” (Entrevista Arhuaco A1).

“El territorio es un espacio que se considera como la madre de todos, de todos los seres vivientes que existen sobre ella y es nuestra madre ¿Por qué? Porque nos da la vida, nos provee de todo lo necesario para existir.” (Entrevistado A1)

En este sentido el territorio es aquel que configura el ser Arhuaco en el saber ancestral, en la ley de origen intrínseca a la cosmovisión de la comunidad.

La ley de origen está significada como el orden de las cosas, establecido por la naturaleza y para el cumplimiento de la misma se aporta al orden y el equilibrio de la vida y de la armonía a la luz de la espiritualidad.

La comunidad Muisca concibe el territorio como el todo, donde el hombre y la tierra son unos solo; en ella encuentran las leyes que los guían para su vida. Por ejemplo:

"Todo el tiempo estamos en relación, la escuchamos, la vemos y le creemos, se protege el agua, aires, tierra y a partir de esto se recompone la vida de los seres humanos" (M1)

La comunidad Emberá-Chamí encuentra el territorio como un espacio de configuración del ser Emberá en la madre tierra, espacio para la conexión con la misma. Ejemplo:

"Para nosotros el Territorio es considerado la madre tierra, el lugar de trabajo, de vivienda, de rituales"(Emberá-Chami, entrevista 1)

No obstante, el territorio es espacio para la producción de sus propios alimentos y plantas para la medicina tradicional. Algunos son concebidos como sagrados y no es posible cultivarlos pues son habitados por los espíritus ancestrales.

"Pues si la tierra no se producía, los seres humanos no habría como sobrevivir. Por ejemplo, en la tierra como tradición hay sitios que no se pueden cultivar, son sitios sagrados. Donde están habitados los espíritus que manejan como médico tradicional, porque en esa tierra no se puede cultivar, está reservado." (Emberá-Chamí, entrevista 1).

La triada creada entre el hombre-territorio-espiritualidad se mantiene como un equilibrio para la madre tierra, es decir, la ausencia de conflictos y el respeto por el territorio permiten la armonía necesaria para el equilibrio espiritual de la comunidad.

"Sí, porque nuestra madre tierra anda bien si la organización va bien, la madre tierra anda bien, y si en la organización hay muchas dificultades hay muchos problemas o matándose compañeros de nuestra comunidad, estamos manchando la tierra que es la madre tierra donde nos da la comida, donde estamos para vivir. Y también, si estamos matando algunos compañeros, estamos manchando el agua. Si nos estamos manejando bien, la madre tierra permanece contante, y también cultivando, porque la madre tierra necesita que le estamos alimentando, ella necesita que la alimentemos para que ella nos de comida también. Porque nosotros vivimos de nuestra madre tierra." (Emberá-Chami, entrevista 2).

Para la comunidad Wayúu, la categoría de territorio significa y resignifica el pensamiento, la lengua, el conocimiento ancestral, el ostento de la vida, el conocimiento teogónico y cosmogónico de la comunidad.

"...la identidad y el ser Wayúu Ma es la tierra es la madre nuestra y Juya es nuestro padre. Juya es la lluvia y Ma es tierra {wo mai}. Es el territorio si el concepto de territorio amplio y suficiente que necesitamos los Wayúu para recrearnos como cultura..." (W5).

El territorio y su territorialidad inscriben como hijo de una comunidad al indígena Wayúu sólo si este está configurado por el mismo plano físico (madre tierra) sino en el legado lineal biológico de las familias.

"...nosotros tenemos un concepto de territorio muy diferente a los demás pueblos indígenas, nosotros somos de donde es nuestra familia por línea materna, o sea que, si nosotros por darles un ejemplo aquí hay una comunidad de Wayúu {onochi} en Bogotá, nosotros por nuestra condición de poliresidencial eso lo podemos hacer porque forma parte de nuestra

forma de ver el mundo; pero nuestro territorio ancestral siempre será en La Guajira nosotros vamos y venimos..." (W5).

A partir de lo analizado anteriormente, y como resultado del encuentro interrelacional, se puede concluir que para las comunidades indígenas en general el territorio ancestral es fuente de configuración para la identidad, los saberes, la vida y el orden cósmico. Es perteneciente a la comunidad en sí, no a un individuo en particular; en consecuencia, el territorio ancestral no puede ser considerado como marcación territorial privada. Esta misma definición está constituida por el carácter ecosistémico, pues abarca la tierra y todo lo que en ella habita. Por tanto, el territorio no es objeto de posesión y mera producción, todo lo contrario, mantiene una relación integral que fomenta la espiritualidad, es decir, si el indígena no mantiene la relación con su territorio muere su ancestralidad y, por ende, muere su comunidad.

Cosmovisión.

Se comprende la cosmovisión como el sentido de mundo, las formas en que cada cultura explica su existencia y su configuración del mismo; posee teorías de mundo que reflejan su noción con ese otro ámbito no material en relación con su entorno explícito físico. En la cosmovisión se explica la simbología, la trascendentalidad en el tiempo y el devenir en lo que les une como cultura.

La cosmovisión en la comunidad Arhuaca está ligada a la forma como interpretan el mundo en relación con su espiritualidad emergente de la ley de origen.

“La cosmovisión es cómo yo entiendo al mundo y de qué manera me muevo; y la espiritualidad, para mí, viene siendo todo eso que emerge de la ley de origen, de algo que no

está visible, pero que está allí para ser cumplido. Entonces la espiritualidad también está relacionada.” (Entrevistado A1).

“La familia ya tiene que ver con el origen, tiene que ver con la relación que tiene con la naturaleza. Todo eso hace parte de una familia, digamos, desde una cosmovisión de los arahuacos.” (Entrevistado A1)

Esta forma de percibir el mundo no está relacionada con el plano material; es una conexión directa al cosmos, al mundo no tangible.

“...es la forma de ver el mundo, pero no esa forma de ver el mundo de cómo la veo yo materialmente, de qué está conformado, de que existen cosas. Pero esa cosmovisión va muy relacionada con las prácticas tradicionales. En el caso de pueblo arahuaco va enmarcado en la ley de origen.” (Entrevistado A1)

En este sentido la madre tierra no es vista como lugar para la simple producción, sino como ente recíproco que está al cuidado del hombre.

“Entonces la cosmovisión es esa parte, estar en constante cumplimiento con la ley de origen, y de cómo miramos la tierra, no como un lugar de explotación, sino un lugar de cuidar, de mantener tal cual nos fue dejado.” (Entrevistado A1).

“La cosmovisión si se resume en dos frases... es la forma de ver el mundo, pero no esa forma de ver el mundo de cómo la veo yo materialmente, de qué está conformado, de que existen cosas. Pero esa cosmovisión va muy relacionada con las prácticas tradicionales. En el caso de pueblo arahuaco va enmarcado en la ley de origen. ¿Qué es la ley de origen? Es una ley incambiable, que fue creado antes, por nuestros creadores o padres ancestrales o espirituales.

Una ley natural, una ley propia que se crea en el origen del mundo.” (Entrevista, Arhuaco A1)

“Y que es deber del pueblo arhuaco estar en constante cumplimiento. Entonces la cosmovisión es esa parte, estar en constante cumplimiento con la ley de origen, y de cómo miramos la tierra, no como un lugar de explotación, sino un lugar de cuidar, de mantener tal cual nos fue dejado.” (Entrevista, Arhuaco A1).

Los *mamos*, autoridades espirituales del pueblo-nación Arhuaco, dicen a su pueblo:

“La cosmovisión también tiene que ver con las prácticas culturales, con el uso del poporo, del hayo, de la hoja de tabaco y de cómo me desenvuelvo yo en este mundo, en el cumplimiento de la ley de origen. Y que va relacionado con el pago que se realiza al interior de ella.” (Entrevista Arhuaco A1)

El Buen Vivir para la comunidad milenaria Muisca está relacionado con interpretaciones del cosmos (cosmovisión) gestadas desde tiempos milenarios.

“Para nosotros el Buen Vivir viene desde una estructura cosmogónica, dentro de la teogonía y cosmogonía de los pueblos” (M1)

Están regidos por la cosmogeocracia, la relación creada entre todos como acuerdo.

"Yo me rijo por una cosmogeocracia, cosmos que nos incluye, geo porque estamos en este planeta y -cracia por que debe ser consenso; yo acompaño la mochila del fogón de la cocina, hago puentes entre grupos y tribus sin ponerle nuestra marca sino como embajadores" (M3)

Rigen su existencia bajo las leyes del orden natural del cosmos.

"seguir las instrucciones o leyes originales, pautas específicas de vida, en la Sierra Nevada se llama orden natural " <referida al Cocuy-Boyacá> (Entrevistado M3)

De la cosmovisión Emberá-Chamí se desprenden tres mundos: el de arriba en el que habitan los Karagabí (luna y trueno); el de los humanos (tierra); el de abajo al cual se puede llegar mediante el agua y se encuentra habitado por sus antepasados. Los jaibaná, por otra parte, son concebidos como sabios; tienen la habilidad espiritual de pasar de un mundo al otro y proteger a la comunidad de los -Jai- debido a sus conocimientos ancestrales.

"El jai (espíritu) afecta a los niños. Los jai se acercan a los niños porque son los más débiles, y es una forma de atacar al jaibaná. Es por ello que éste debe tomar medidas cuando en una comunidad se aparecen enfermedades que entorpecen el quehacer de la vereda." (E2).

"Cuando esto ocurre, ellos piden no estar por fuera de sus casas a una hora determinada. Suelen decirle que ingresen a sus casas a las 6 de la tarde. Para evitar ser enfermados por el jai" (Emberá-Chami E2)

Consideran la tierra como madre de todo y de todos, territorio de los espíritus ancestrales en los cuales les apartan un lugar para el descanso de los mismos.

"...es la madre tierra donde nos da la comida, donde estamos para vivir. Y también si estamos matando algunos compañeros, estamos manchando el agua. Si nos estamos manejando bien, la madre tierra permanece constante, y también cultivando, porque la madre tierra necesita que le estamos alimentando, ella necesita que la alimentemos para que ella nos de comida también. Porque nosotros vivimos de nuestra madre tierra." (E2)

"...en la tierra como tradición, hay sitios que no se pueden cultivar, son sitios sagrados. Donde están habitados los espíritus que manejan como médico tradicional, porque en esa tierra no se puede cultivar, está reservado." (Emberá-Chami E1).

La cosmovisión entre los Wayúu es concebida como la forma en la que es interpretado el cosmos (todo) en relación al plano espiritual. Se distingue por las relaciones con el mundo de los muertos, de los espíritus y de los distintos dioses que tienen.

"...nosotros por nuestra cosmovisión por la forma de ver el mundo y porque somos hijos de Ma y de Juyá nosotros en diferentes épocas del año de acuerdo si es época de la cosecha de sal de pronto ya no hay lluvia entonces estamos en actividades de las charcas" (W1).

"...el ser Wayúu, Ma es la tierra, es la madre nuestra, y Juya es nuestro padre. Juya es la lluvia y Ma es tierra {wo mai}..." (W5).

En este sentido los Wayúu pueden ser concebidos como una sociedad politeísta, de la cual según la necesidad bien sea del rito o de la representación este está acompañado por un dios.

"...nosotros somos una cultura politeísta nosotros creemos, tenemos varios dioses. Está {Wareque} que es la diosa del tejido de quienes hemos generado el legado wareque, que es la araña, está Wuyaa. Pues de acuerdo a la situación hacemos los rituales para invocar esos diferentes espíritus y dioses que tenemos nosotros los Wayúu. (W5).

La cosmovisión Wayúu se centra como una cultura onírica; el mundo de los sueños es entendido como revelaciones de gran significación, pues de los mismos depende el actuar de los habitantes de la comunidad de manera colectiva o individual.

[...] nosotros somos una cultura onírica; nosotros guiamos los grandes acontecimientos de nuestra vida a partir del sueño; nosotros creemos en los sueños revelación a través de los sueños. Si hay alguna situación que donde vamos a estar o algo que se nos va a presentar el sueño nos lo dice, eh... nosotros a través del sueño el sueño revelación eh...es como se nos presenta la situación o situaciones que se pudieran presentar de ahí es (de) donde se toma los correctivos del caso sea que nosotros le decimos a la guía espiritual para que ella aleje las malas energías. [...]" (W5).

El mundo de la muerte también guarda un espacio significativo:

“En la noche no puede dormir porque entonces el espíritu de ese muerto se apodera de ella y la puede matar, entonces para no dormir qué se hace, pues se le da unos tragos y hay una persona que está pendiente de ella hablando con ella; ¿eso si en el chinchorro de ella solo cabe el cuerpo de ella... ¿por qué? El espíritu se puede acostar con ella, entonces como no tiene espacio sino para ella, entonces no se puede acostar." (W6)

En el pueblo-nación indígena, la cosmovisión está basada en la relación armónica y holística de todos los elementos que componen la madre tierra. En general, en las culturas se define la importancia de la ley de origen, de uso, tradición y costumbre, lo que les permite conocer, diferenciarse y re-conocerse ante las mismas posibilidades de intercambio. Para los cuatro grupos la cosmogonía enmarca el lugar donde se acoge el sentimiento desde la espiritualidad, la armonía, la naturaleza y el territorio como un todo integral complejo; los límites son difusos pero pueden identificarse en relación y aporte. En este sentido es relativo que se exponga una cosmovisión particular y diversa que enriquece la concepción de mundo y sus orígenes, intrínseco en la objetividad y la subjetividad correspondiente a las espiritualidades. A partir de esto se genera una

significación que dota de pertenencia y dualidad la relación hombre y el espacio-tiempo, es decir, las comunidades no están referidas para ellas mismas como el eje central del universo, sino como una particularidad y un componente más del mismo, para el equilibrio necesario y la significación de la existencia individual y colectiva. La tierra y el hombre hacen parte de un todo, a la vez el hombre está relacionado con la memoria colectiva de la tierra vinculada desde cada pueblo-nación, es decir, desde la cosmovisión la identidad del ser indígena está configurada por una memoria histórica ancestral, que solo determinados espacios y espiritualidades resguardan.

Interculturalidad

La interculturalidad orienta la comprensión del sentido y el papel que surte la aceptación del otro, la alteridad, el respeto por la diferencia, y en especial la capacidad del diálogo entre diferentes, a veces con propósitos comunes y en otras ocasiones con la clara intención del compartir y del ser reconocidos por el otro, dentro de los marcos comunes de la diversidad y la diferencia, la identidad y la alteridad como virtudes y valores intrínsecos a la convivencia humana.

En esta categoría se abordaron los descriptores: diversidad, diálogo, conocimiento y reconocimiento, los cuales acercan a la comprensión sobre la interrelación que se exponen conceptualmente, metodológicamente, pero en especial la praxis de los grupos, que va desde los actos de habla hasta las más elaboradas formas cosmogónicas que incluyen a otro-as naciones-pueblo como propias, siempre en el marco de la posibilidad de asuntos consanguíneos, exogámicos o de aprecio por el otro y lo otro.

Diversidad.

La diversidad busca poner en evidencia las distintas posibilidades de acción, prácticas, costumbres, tradiciones, comportamientos, formas de vida y cotidianidad, que son necesarias conocer, como base para aceptar las otras formas de pensar y configurar el mundo.

Para los grupos étnicos Muiscas, Wayúu, Arhuaco y Emberá-Chamí, la diversidad es considerada como el reconocimiento del otro en relación con la existencia del mismo, pensar en el otro y desde el otro en la diferencia, sin negar la posibilidad de participación en las diferentes cosmovisiones.

Los Arhuacos, en su comprensión de mundo, abordan la diversidad desde las concepciones de género en relación con la aceptación del otro, desde y en la diferencia, pero en estrecha relación espiritual.

“¿Si se presentan casos de lesbianismo u homosexualismo? Hace un tiempo esos casos no se ven en La Sierra. Lesbianismo conocemos muy pocos casos, pero esos casos se les da un tratamiento interno, no es público.” (Arhuaco A1)

“Yo no sé explicar cómo se entiende la comunicación, el diálogo, todas esas cosas, es difícil. Yo creo que es el diálogo que existe entre personas para la protección territorial, el cumplimiento de la ley de origen, es eso. Yo creo que más que ponerme a definir cada uno de ellos, es entender ese mensaje espiritual que traen los mamos y cumplir con las orientaciones que ellos dan. En ese caso es eso.” (Arhuaco A1)

Los Muiscas consideran la diversidad como la existencia de diferentes espiritualidades en la misma comunidad:

"...respetar la forma de cada uno, de conexión, para mí; el chocolate es un punto de partida. Es adaptación constante con el otro." (Muisca M3)

Es aceptar la existencia del otro en reciprocidad, complementándose en tanto la existencia del otro en la diferencia.

"El Buen Vivir es como vivir con -atatchia-, principio de reciprocidad, es extender la mano y abrirnos a la vulnerabilidad del ser humano, entender que no todo es color de rosa, no todo es luz, el Muisca camina una línea muy fina que es la complacencia, es la unión de los opuestos complementarios." (Muisca M3)

"Yo me rijo por una cosmogeocracia, cosmos que nos incluye, geo porque estamos en este planeta y cracia por que debe ser consenso; yo acompaño la mochila del fogón de la cocina, hago puentes entre grupos y tribus sin ponerle nuestra marca sino como embajadores." (M3)

Para la comunidad Emberá-Chamí es importante promover que las buenas y diversas relaciones tanto entre los integrantes de la comunidad como los que son ajenos a ella, debe mantenerse en equilibrio, son necesarias para la ampliación del reconocimiento y para la ampliación de la misma comunidad.

"Las redes de relaciones se construyen al interior de cada resguardo, independientemente del lazo sanguíneo, lo que permite que estas se amplíen a lo largo del territorio." (Emberá-Chamí E3).

"Solucionar problemas que generan otros es algo que se da en la zona. Es importante que entre el personal ajeno a la comunidad comprendan que están en el resguardo y se trabaja bajo nuestras reglas" (Emberá-Chamí E2)

“usted observa en el camino a los indígenas que saludan amablemente al que transita por el resguardo.” (Entrevista, Emberá-Chamí E2)

Por otro lado, los Wayúu reconocen la existencia de otros pensamientos, otras representaciones cosmogónicas y políticas, no obstante al aceptar al otro en su territorio este otro también está aceptando las reglas intrínsecas al territorio de la comunidad ancestral.

"...hay personas que no son Wayúu, pero ellos han ido asimilando ya saben que si hay algún conflicto o algo o una situación se presenta entre ellos y los Wayúu se resuelve de acuerdo al derecho Wayúu. Lo han respetado, eso son paisas, ya se han presentado algunas situaciones y se ha resuelto de acuerdo al derecho Wayúu.” (Entrevistado W5)

El sistema normativo del derecho Wayúu, en su conjunto de principios, procedimientos y ritos, regula el conducto social y espiritual de los habitantes del territorio. La aplicación efectiva de dichas normas habita en la efectividad de preservar el derecho mismo como principio vital de los individuos, en la aplicación de la justicia que integra los fundamentos de la misma comunidad aun cuando el individuo se reconozca a sí mismo como ajeno a la comunidad y con vinculación en el pensamiento occidental. Es decir, si bien el individuo es ajeno a la comunidad, éste será juzgado a través de los principios expuestos anteriormente.

Diálogo.

El diálogo se da en un encuentro con todo su entorno y todo su ser; se da en el reconocimiento a la autoridad quien es concebida como un sabedor de la ancestralidad. El diálogo hace parte del reconocimiento en la igualdad, donde se reconoce al otro a través de la palabra y los encuentros en comunidad.

Igualmente, el diálogo implica procesos interculturales donde se conoce, se identifica y se construye al otro desde la palabra; es una identidad que conjuga a quien escucha, a quien habla. Encuentra en ese aspecto posibilidades de ver al otro en igualdad, en similitud y con posibilidades de compartir y unir las demandas que deben ser atendidas en sus pueblos-nación.

El diálogo es de todo nivel familiar, comunal, político y esencialmente en los últimos tiempos altamente territorial en defensa de su cultura como de su nación-pueblo.

El diálogo para los Arhuaco es concebido como una herramienta para la solución de conflictos territoriales. En este sentido, un medio que se presenta para dicha solución es el Concejo territorial del cabildo.

“¿Cómo se resuelven los conflictos con otros pueblos? A través del diálogo. Ahorita, actualmente, hay un conflicto interno con el pueblo Kankuamo, sobre el territorio pero ¿cómo se resuelve? Hay como un Concejo territorial de cabildo, en ese caso. El problema se resuelve a través del diálogo, a través de conversar y de buscar un solo fin de ambos pueblos, que es de la protección territorial, de las amenazas y de las presiones que vienen desde el gobierno en cuanto a intervenciones del territorio. Ahí se soluciona a través del diálogo.” (Arhuaco A1)

Los Muisca llevan un proceso de recuperación y revitalización de la cultura, en algunos ámbitos reconocidos y en otros rechazados. Pero la cultura para ellas-os se base en el diálogo. La existencia de la comunidad es a través del diálogo en el círculo de la palabra, pues a través de esta se solucionan los conflictos intrínsecos para una armonía estable.

"Conversan y dialogan no importa el tiempo, el no tiempo es cuando uno es feliz, por esto es importante preservar las comunidades indígenas que son autosustentables." (Muisca M1)

... el círculo de la palabra que es donde la comunidad se confiesa, son los espacios que la comunidad guarda y cuida, para que todos y cada uno puedan comunicar. Hay un orden y una jerarquía; hay unas normas y una de ellas es no interrumpir cuando alguien está hablando; hay un gran respeto por la autoridad y por los abuelos quienes tienen la sabiduría para compartir." (Muisca M1)

La palabra y la palabra de los otros se considera como cierta, real, no cabe la duda, la mentira o el juzgamiento a priori de los demás.

"El diálogo, escuchando a cada una de las partes, permitiendo que el otro exprese sin juzgarlo, respetándolo y buscando siempre el acuerdo; esto se da en la familia y con la pareja. Cuando el problema es con la comunidad generalmente se resuelve en el círculo de la palabra, donde todos escuchamos al mayor, el abuelo y cada uno expresa sus ideas." (Muisca M1)

"Tenemos claro que no debemos resolver los problemas con violencia, antes buscar el consejo de la autoridad. El no escuchar e interrumpir cuando alguien habla no está permitido, se debe respetar la palabra." (M2)

No obstante, el círculo de la palabra es un espacio dado para el compartir de los saberes ancestrales.

"participar en círculos de palabra, compartir con su comunidad, aprender de los abuelos y los mayores." (M2)

El diálogo es uno de los ejes más importantes en el encuentro de la comunidad a la luz de la palabra, pues es a través de la misma como se solucionan las tensiones, se toman decisiones y se

llega a acuerdos colectivos, es decir, es concebida la palabra en el diálogo como mediador en todas las situaciones.

Los Emberá-Chamí configuran en el diálogo familiar la construcción del respeto a sí mismo y a sus contemporáneos, transitan en un diálogo interno como comprensión de sí mismo, en el diálogo con los otros, aún más en el ámbito espiritual y de protección y migra fuertemente a un diálogo trascendental con los espíritus, con los Jais. Reflexionan el diálogo como posibilidad de sanar y salvaguardar lo que se tiene.

"Por medio de las asambleas solucionamos los problemas que se dan en la comunidad y se toman decisiones que son para el bienestar de la comunidad." (Entrevistado E2)

En otras situaciones el diálogo también se convierte en un encuentro con el saber ancestral y las tradiciones orales, para el mejoramiento y sostenimiento de la comunidad.

"Se realiza reflexión sobre el saber Emberá-Chamí y la importancia de socializarlo en la comunidad, para con ello fortalecer la identidad y cumplir con el objetivo de fortalecimiento cultural." (E2)

"En mi casa me gusta hacer, ordenar a los hijos, en qué, orientar a los niños, nosotros como padre de familia nos gusta orientar en cuál es el respeto cuando está en colegio, y tiene que escuchar al docente cuando está en trabajo con ustedes." (E2)

También se da valor al papel del diálogo con los otros. Los Emberá-Chamí buscan que sus hijos configuren relaciones de compartir en el diálogo.

"Y nosotros como padres nos toca hacer la observación, si trae tareas o está estudiando. Y luego le dice al hijo: hijo, termine esta tarea y me ayuden de esta manera, ayude en esta labor,

ayude a traer revuelto, a ayudar a llevar leña a su mamá. Si me hace caso, bien pueda para que usted disfrute el televisor y ellos hacen caso.” (Emberá-Chamí E1)

En esta perspectiva, el diálogo tiene como objetivo no solo fortalecer y rescatar los saberes como prácticas vivas y herramientas fundamentales en el conocimiento del pasado, sino valorar cada una de las prácticas intrínsecas en la comunidad.

"Por medio de las asambleas solucionamos los problemas que se dan en la comunidad y se toman decisiones que son para el bienestar de la comunidad." (Emberá-Chamí E1)

Una de las características más significativas y de mayor reconocimiento en el pueblo-nación Wayúu es el respeto y el papel de la palabra. El hecho que de este espacio se haga todo un ritual, como la designación cultural de una persona especializada en el tema, da cuenta de lo señalado. Todo asunto pasa por el diálogo, más aún la solución de conflictos que también reivindica el papel de la oralidad.

"...la palabra es un principio y por medio de la palabra es como nosotros milenariamente hemos venido resolviendo los diferentes conflictos, de acuerdo a la normatividad que nosotros como Wayúu tenemos gran parte, casi todos los conflictos que se dan entre Wayúu se resuelven entre Wayúu." (Wayúu W5)

El encuentro de los implicados en el conflicto debe ser direccionado por los sabios mayores. Para el Wayúu la palabra es central, una falta a esta es una ofensa a los clanes implicados.

"Para el Wayúu es muy importante ya que mediante ello buscamos el respeto, la tolerancia, o sea muchos valores que se nos inculcan desde el principio porque nuestros...Wayúu nos

han inculcado mucho desde pequeños; para nosotros la palabra es lo más importante”
(Entrevista, Wayúu W4)

“También cuando se está comiendo, se come en una mesa pero todos están al mismo tiempo hablando y relacionándonos de todas las actividades que hemos hecho; el diálogo es un instrumento. Junto al fogón los sabios mayores que son los que instruyen...” (W4)

Esta instrucción como práctica educativa se genera a través de la tradición oral, ofrecida por los padres y en especial por los abuelos sabedores. Los abuelos sabedores son reconocidos no solo como pensadores, sino como conciliadores y herederos del pensamiento y sabiduría ancestral. A través de esta instrucción se transmiten dichos saberes y conocimientos que para las comunidades son sagrados, estos a su vez generan vida e identidad a las nuevas generaciones.

Los cuatro grupos consideran el diálogo como vital y presente en lo cotidiano, con un aspecto significativo que trasciende lo espiritual en el respeto del yo, del otro y de lo dicho. Es gran herramienta que sirve para la solución y prevención de los inconvenientes que impiden la preservación y la común unión de la comunidad; una finalidad acorde con los intereses de dos o más entes que participan y se tienen en consideración dichas participaciones a través la palabra progenitora de la formulación de preguntas y respuestas, que desdibujan los niveles de conflicto conllevando a la mejora continua de las mismas comunidades-nación.

Conocimiento y reconocimiento

Cuando se considera este descriptor se busca evidenciar dos dimensiones: la identidad de los pueblos y lo que de ello implica, la revitalización cultural y la forma en que logran empoderar su saber y ciencia, a través de diversas formas que se convierten en espacios de socialización,

formación, divulgación y de educación para sus integrantes así como de aprendizaje para el foráneo.

Los conocimientos locales son readaptados, renovados y expandidos constantemente. Es a través de este dinamismo que las comunidades indígenas pueden mantener sus particulares modos y visiones de mundo. No se trata de saberes estáticos, sino de saberes que se construyen según las modificaciones del contexto.

Dentro del pueblo-nación Arhuaco el conocimiento ancestral se desarrolla en la relación creada a través del tiempo con la familia, el territorio, la espiritualidad y la naturaleza, en el cosmos y para el cosmos en la conservación de los saberes Arhuacos.

“Esa relación que hay entre familia abarca desde mi bisabuelo, tatarabuelo hasta mi época. Y la relación que hay con la naturaleza porque todo está en función de la naturaleza. Entonces no se desliga de ese sentido. No se trata en este momento de particularizar cada espacio en una familia, ni de decir “yo soy yo” y nada más.” (Arhuaco A1)

La comunidad Muisca está dada al equilibrio a través de sus cosmovisiones; sin embargo, estas dependen de la trasmisión de los saberes a los habitantes de la misma para el desarrollo de su identidad y el ser indígena.

"[..]Tener identidad cultural hace parte de nuestro equilibrio; los usos y costumbres tienen un orden, y desde esas ordenanzas se generan el concepto de vida." (Muisca M1)

Este conocimiento se mantiene a través de la educación nativa, la comunidad es instruida por los abuelos de la comunidad, poseedores no solo de la historia, sino del mismo saber. Los saberes y conocimientos en las comunidades no son tratados desde perspectivas aisladas al diario vivir de la

comunidad; todo lo contrario, se comprenden desde una visión que integra las diversas áreas de conocimiento indígena y estas, a su vez, transversalizan el marco social, ancestral, espiritual y armónico desde las distintas cosmovisiones.

"El Buen Vivir, desde la educación, es concebida como educación nativa, dada por los ancianos de la comunidad, quienes tienen la historia, y no permiten que otras personas que no sean nativas accedan a la formación porque alteran su cultura y costumbre." (Entrevistado M1)

"...con una educación propia en memoria de los ancianos, despertar de los dones que son habilidades y talentos que vienen por el linaje de la familia." (Muisca M1)

Los saberes y tradiciones ancestrales están reclusos solo al pasado, son prácticas comunitarias vivas que permiten la existencia del pensamiento. Tener presentes estos saberes les permite construir desde el pasado un ahora y un mañana; son herramientas que fundan la vida de los pueblos en las diferentes dinámicas, por ejemplo, en la relación espiritual que se tiene con la naturaleza para el equilibrio del cosmos y subsistencia de la comunidad. Por último, permiten comprender una visión de aprendizaje y evolución de los pueblos milenarios y a su vez marca el camino para la construcción del denominado Buen Vivir.

"Somos una sola familia, los hijos de la comunidad son hijos de todos. Todos sabemos que todo lo que nos rodea es para la subsistencia, de consumo propio, ella nos da todo lo que necesitamos para estar bien." (Muisca M1)

En lo concerniente a la educación, como constructora del ser indígena, se gesta en las familias la construcción de lo que en términos pedagógicos se define como currículo, que fundamenta el conocimiento de su territorio, la autonomía como progenitora del ser indígena, la lengua como

constructora de los saberes ancestrales, la vida en comunidad para la construcción de la identidad a partir de las costumbres y la espiritualidad de la comunidad en general

Entre los Emberá-Chamí el conocimiento de los saberes se suma a la construcción del ser indígena, pues en esta dimensión se realiza reflexión sobre el saber Emberá-Chamí; este construye la identidad indígena y el reconocimiento de sí en la comunidad y para la comunidad. Dichos saberes permiten comprender la visión de mundo en el aprendizaje de los pueblos nación y éstos, a su vez, son transmitidos como prácticas y conocimientos, de generación en generación, mediante las tradiciones orales.

"Nosotros como Emberá-Chamí la costumbre de nosotros es la lengua materna, comida tradicional, historias ancestrales. Yo tengo que tener mi conocimiento como ser Emberá y motivando que nosotros no vamos a cambiar lo que nosotros tenemos. Nuestra cultura, nuestra artesanía propia, hoy en día en las mujeres, las que tienen bata esto debe ser permanente, para que signifique que verdaderamente que hay tradicional dentro de la comunidad." (Emberá-Chamí E1)

"La atención debe estar enfocada en la oralidad para preservar la vida cotidiana y la cultura de la cual hacen parte los niños y las niñas." (Emberá-Chamí E2)

Por otra parte, la mujer en el saber es quien asume el papel de formadora de las identidades y de los saberes ancestrales.

"La mujer es quien preserva la cultura, pues es ella a la que se le delega la crianza principal de sus hijos, transmitiendo los saberes ancestrales, la lengua y la identidad." (E2).

La mujer en las comunidades Emberá es gestora y defensora de los saberes tradicionales, como la espiritualidad por ejemplo que relaciona directamente al indígena con la naturaleza y el plano subjetivo. La mujer (madre) es la primera que por acercamiento y conexión con su hijo fomenta la relación simbiótica entre el indígena y su territorio. No es extraño que la mujer se convierta en el primer acercamiento a la configuración del ser indígena pues en ellas radica la explicación y el manejo de los recursos con los que la familia se relaciona a diario. Por otro lado, como madre gesta la conservación de estas mismas relaciones que son parte del cuidado y relación que se establece con la naturaleza, pues se debe mantener desde el principio hasta el fin de la existencia misma, un hecho de supervivencia material y espiritual en relación con la madre tierra, en ella se vive y de ella se procede.

“Las mujeres actualmente les gusta capacitarse, conocer otras cosas, no quedarse callada en un rincón, decir su pensamiento, ayudar a la comunidad con lo que uno aprende, ser líder, ser gobernadora. Yo hablo mucho con mis hijas, yo les digo lo que me enseñaban a mí, yo les digo que deben estudiar, yo les enseño, yo tengo mucha confianza con ellas, ellas me cuentan todo yo quiero que estudien.” (Emberá-Chamí E2)

El conocimiento y el reconocimiento de los saberes ancestrales configuran y significan el sentido de vida desde la cosmovisión Emberá-Chamí, en su comprensión de identidad preservación pero en especial, por ser parte de lo que se conoce, se sabe y se configura de manera vital a su existencia, conocer las plantas medicinales no es solo un saber sino una forma de vivir en relación con la tierra.

"...hoy en día **hemos perdido la medicina tradicional y eso necesitamos volver a recuperar** y nuestras compañeras, como partera también se han perdido, necesitamos

volvemos a recuperar, porque ellas también eran unas compañeras muy importantes como parteras ellas manejaban sus medicinas tradicionales desde los conocimientos de nuestros abuelos, de nuestros ancestros. También se ha perdido mucho nuestro médicos tradicionales, hay gente que ya no quieren creer en eso. Es necesario también recuperar nuestros tradicionales. Muchos médicos tradicionales están dejando eso, nuestra cultura. Hay que recuperar eso." (Emberá-Chamí E3)

El reconocimiento externo permite en otros términos la aceptación por parte de las comunidades de pensamiento occidental.

"Entregar capacitación a la vereda o a la comunidad explicando que estamos haciendo el producto a la misma región para que la comunidad vea en que estamos trabajando, o si está funcionando." (Emberá-Chamí E1)

"¿Cómo recuperamos eso? con capacitaciones, esas capacitaciones las da la autoridad acompañado por los líderes, comité mujeres, los jaibanás, las parteras, sobanderos. <Capacitar a quienes> esta es una necesidad muy grande que cada familia se maneja, vemos que nuestro cultura de todos estos conocimientos que manejan los jaibanás, las parteras, sobanderos, la juventud ya no creen en estos médicos tradicionales manejan sus conocimientos, es necesario capacitar a la comunidad." (Emberá-Chamí E3)

Existe el interés de formar a sus integrantes en la cultura y el uso, la tradición y la costumbre.

"Los Jóvenes, las niñas, los mayores que tienen buenas experiencias, los enfermeros, promotores. Ya por medio de esta capacitación podemos volver a recuperar y se puede dar un cambio en la parte de salud y a la organización, una organización que tenga todo esto, estaríamos bien." (Emberá-Chamí E3)

Reconocerse se convierte también parte de su proyecto de vida hacia el futuro, a sus posibilidades laborales, a la revitalización de su cultura, y a la salvaguarda de la existencia.

Para la comunidad Wayúu el conocimiento de sus saberes a través de la oralidad conlleva a la conservación de su ancestralidad.

"...enfocado en la oralidad para preservar la vida cotidiana y la cultura de la cual hacen parte los niños y las niñas" (W6)

La salud es integral a la cosmovisión y a su relación cotidiana con el entorno natural. Se respeta, se valora y se constituye en uno de los conocimientos de mayor relevancia entre los pueblos.

"...es esencial característica su visión sobre la salud, tanto así que influye altamente en su creencia, cosmovisión y representación de su realidad." (W6)

Por otro lado la ubicación geográfica, para sus labores de intercambio no solo interculturales sino económicas, es de suma importancia para el reconocimiento de los mismos en las otras comunidades

"...otros compañeros se van para Venezuela ahí están en esa actividad de intercambio comercial, porque esta actividad es de hace mucho tiempo, mucho tiempo, porque nosotros estamos ubicados en un sitio geoestratégico porque tenemos... tenemos Curazao, Panamá nos queda cerca, entonces nosotros venimos en ese intercambio comercial hace mucho tiempo." (W1)

La necesidad de conocerse, conservar, empoderar y revitalizar les permite, desde la reflexión, permear el discurso de desarraigo y ruptura en el cual han emprendido una labor significativa para

el desarrollo cultural, la superación de los conflictos y la adecuación cultural a los contextos fronterizos. Amplían y hacen de la interculturalidad una práctica cotidiana donde su cosmovisión prevalece en la comprensión sobre la relación con los otros.

Los cuatro grupos, a partir de los descriptores establecidos, viabilizan permanentemente las relaciones con la naturaleza y con la tierra de forma sistémico-compleja, transitados por su cosmovisión, espiritualidad y armonía en conjunción con las comprensiones sobre el territorio y la naturaleza con un todo.

En ellos las distancias establecidas, como suceden en occidente, no son posibles, y sobre las formas de comprenderse dentro del Buen Vivir, hacen que su construcción de mundo y de relación, siendo un fenómeno heredado trascendental desde su ancestralidad, les ponen en un quehacer de empoderamiento constantemente, hoy cada vez más necesario para ellos, para que sus intereses sean protegidos y ese sentido cultural-espiritual sea refugio y lugar de expresión de su deber ser en los actuales contextos, que superan los abordajes comprensivos de un Buen Vivir, en el marco de asuntos económico y más en los aspectos arriba ya descritos. Es necesario entonces entrar a comparar tales aspectos en relación con las posibilidades interpretativas, a la luz de los conceptos planteados y de los argumentos expuestos por quienes han sido entrevistados.

Fase interpretativa

La fase interpretativa analiza y discute los hallazgos identificados en la fase descriptiva en relación con los autores y da cuenta de las similitudes en la significación y re-significación de sentidos en cada una de los pueblos indígenas.

Buen Vivir

La esencia del “Buen Vivir” parte como un misterio ontológico de la conexión del universo teleológico. Es una relación corporal y espiritual con la naturaleza; ésta desemboca en la armonía con los otros y con el yo (Huanacuni, 2010) que se constituye como ser existente e intrínseco a un determinado territorio. De este se desprende el equilibrio y se mantiene a través de la cooperación en relación con la sostenibilidad y el desarrollo de la comunidad. Este saber al relacionarse y convivir con las otras formas de existencia fomenta el vivir en armonía y equilibrio, no solo con el otro sino con los ciclos de la madre tierra, del cosmos, de la vida y de la ancestralidad. (Villalba Egiluz, 2012).

Para ello se analizarán, como se dijo en capítulos anteriores, las prácticas en torno a lo que la tradición ancestral ha denominado *Suma kawasai*, en la dimensión que abarca el Buen Vivir a través de la armonía, espiritualidad, territorio, naturaleza y cosmovisión; y por otra parte, los entramados interculturales: diversidad, diálogo, conocimiento y reconocimiento en las cuatro comunidades indígenas investigadas, con el fin de conocer cómo se establecen las relaciones internas y externas, desde y para las comunidades indígenas.

La *armonía* en las comunidades, a nivel general, se presenta como una interrelación desde las prácticas ancestrales que implica un estado de paz, con todos y todo lo que rodea la naturaleza. Parafraseando a Villalba (2012), es saber relacionarse en la convivencia con todo lo existente. Esta reflexión interiorizada desde el ser indígena en la relación espiritual es recreada a través del Buen Vivir; esta reciprocidad se aparta del yo, permitiendo así el encuentro y la aceptación del otro en la diferencia. En este proceso de construcción armónica no existe un camino lineal de la vida, de ahí que se mantenga en construcción debido a los distintos elementos que condicionan las acciones

humanas, donde lo individual y colectivo coexisten y se complementan con la naturaleza, no solo para mantenerla en protección sino, igualmente, para recobrar su valor espiritual.

El indígena Arhuaco, por ejemplo, reconoce que el origen de la armonía en la comunidad radica en el haber y existir de la madre tierra y aceptarla como ente que origina la existencia de la comunidad, la naturaleza, el territorio, la ancestralidad, por ende las cosmovisiones.

Esta armonía se sustenta en la paz que se genera en la relación hombre/madre-tierra/hombre a través de los diferentes pagamentos espirituales, pues reconocen en estos el mantenimiento del equilibrio armónico del todo y de todos. La pérdida de este equilibrio desemboca en la comunidad en una mala relación familiar y comunitaria, es decir, la pérdida del Buen Vivir en el todos. En conclusión, el Buen Vivir tiene que ver con el equilibrio armónico entre lo espiritual y lo físico, como asegura Villalba (2012), se sustenta en la dualidad armonía/espiritualidad desarrollada a través de la cooperación.

La comunidad Muisca, por su parte, encuentra la armonía como la relación entre la paz y la tranquilidad en comunidad, estar bien con todo lo que los rodea y para que esta se mantenga acuden al encuentro con la naturaleza (la montaña). Allí se producen los espacios para el silencio y la reflexión. Como lo expresa el entrevistado M2 "Es tener paz y tranquilidad en mi corazón y estar bien con todo lo que me rodea, por eso cuando me quiero armonizar busco la montaña y busco largos espacios de silencio [...]". A través de estos espacios de reflexión con la naturaleza es posible caminar en esa paz que se necesita consigo mismo, para la construcción en el respeto mutuo y la aceptación de lo reconocido y lo no reconocido en el contexto de la comunidad.

Por otro lado, los Emberá-Chamí reconocen la armonía como un residir bien en la comunidad, con la comunidad y en la vida misma. Una relación entre el cuerpo y el pensamiento,

pues para que exista armonía con el cosmos es necesario, primero, apropiarse de la misma en la corporalidad, es decir cuidar la salud del cuerpo y de los cuerpos a través de la espiritualidad manejada desde la naturaleza. Esto se evidencia en las palabras del entrevistado E1 al asegurar que: “Primero que todo yo tengo que estar bien de salud, salud primordial [...]” o el entrevistado E3 al afirmar: “[...] no hacer daño a nuestros hermanos indígenas que es no puede matar, ni hacer maldades, es envenenamiento, eso está prohibido; también es prohibido en la comunidad que haya violación [...]”. No obstante, existe también el respeto por el otro en las dualidades (corporalidad y diálogo) por los conflictos dado que existan, se solucionan a través de los diálogos sin atentar contra la humanidad del otro, respetándole su espacio y palabra pues aun en momentos de tensión predomina la armonía desde el yo, estabilizando así la del otro.

Por último, en Riohacha para los Wayúu la armonía se configura a través de la palabra, como también sucede en la comunidad Emberá-Chamí. Los conflictos, aunque ya existan, deben ser solucionados a través de la palabra, bajo el respeto por la participación del otro, sin dejar de lado el responder a las tradiciones espirituales que complementan estos encuentros dialógicos para la solución de conflictos. Como asegura el entrevistado de la comunidad Wayúu, a quien en el documento llamaremos W6: “[...] se configura el respeto a la palabra, así que suelen esperar para iniciar: y en un encuentro siempre saludan a sus dioses y a los distintos puntos cardinales [...]”. Es importante resaltar que en las tradiciones milenarias de esta comunidad se encuentra la palabra como fuente de sostenibilidad, a través de ésta es posible mantener la existencia de la misma en las tradiciones orales y la espiritualidad de la comunidad.

En este sentido, desde el Buen Vivir las comunidades en general sostienen la armonía con el cosmos en tanto existan consensos y la iniciativa del hombre en la necesidad de equilibrio en comunidad. Por otro lado, se concibe como complemento entre la correlación él/yo, el ellos y el

nosotros en los momentos de optimización de problemas y para el desarrollo de la comunidad a través de la cooperación (Villalba, 2012). En sí, toda sociedad al final es resultado de un proceso enteramente político y social. Por supuesto, este complemento de las espiritualidades indígenas para la recepción del mundo le apunta a mejorar las condiciones de los mismos en el mantenimiento de saberes y facultades en el actuar de las comunidades en las relaciones interculturales.

Naturaleza.

El reconocer la integridad que tiene la naturaleza y el valor propio que posee, independientemente de la experiencia que el hombre tenga con ella, permitió consolidar y comprender en las comunidades indígenas la analogía estrecha hombre-naturaleza, su respeto a todo lo que lo rodea, su compromiso compartido y responsabilidad por el cuidado y protección, y el manejo interdependiente de sus recursos, brinda la certeza de reinvertirse en ellos mismos, ocupando un lugar importante en la mirada del Buen Vivir, implicando relaciones no solo materiales y económicas, sino rituales sagrados adjuntos a la espiritualidad de las mismas. Es decir, reconocerla como entelequia que provee la existencia a través de los recursos naturales que ofrece para las necesidades de la comunidad (Gudynas & Acosta, 2008).

Es así como la naturaleza se convierte en fuente de vida, y el ser humano interactúa con ella. En la comunidad Arhuaco existe un sistema natural que pertenece a un parentesco con todo aquello que la conforma, una relación en términos del espíritu que trasciende en la ancestralidad. Frente a esto el entrevistado A1 aseguraba “La noción de la naturaleza es todo lo que existe sobre la tierra, sobre el territorio [...] sabemos que en la naturaleza existen los padres espirituales de cada cosa”, es decir, el hombre no está en función de sí mismo, todo lo contrario está en función de todo lo que le rodea, en este sentido desemboca en sí un deber recíproco para con el mundo natural que lo rodea.

En la naturaleza se construyen los pensamientos dadores de vida, de lenguaje y de conocimiento ancestral, como lo expresa Albó (2009). Los espacios de buen convivir con el otro, pero también lugares, momentos y acciones que se entienden desde sus diversos ángulos como “[...] vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar de otros [...] en la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra Pacha Mama” (p. 26), donde la naturaleza deja de ser inerte para convertirse en un espacio activo inherente al ser humano.

En la ruptura de los paradigmas occidentales y acabar con la división binaria entre naturaleza/sociedad y recuperar, bajo la construcción mancomunada, la tríada mágico-espiritual-social entre sujeto y naturaleza (Walsh, 2008), aunque todas las culturas indígenas sean diferentes, tienen un factor transversal. Este responde a la importancia de la relación con la naturaleza y esta relación determina la forma de ser y hacer en el mundo; la vida no se mide únicamente en función de lo económico, ellos pueden ver la esencia misma. En una relación complementaria todo vive y todo es importante (Albó, 2009). Es decir, no es la existencia del hombre por la existencia del mismo es la existencia del hombre dentro de un todo en el cosmos.

Los Muisca, por ejemplo, encuentran en los elementos que conforman el entorno natural el sentido portador de vida y el orden, se debe estar siempre dotado de saber, sentimientos, espiritualidad y armonía. Por otro lado, se debe ver en la naturaleza el orden de la racionalidad, la reciprocidad y la complementariedad. La vida se consolida a través de los cerros, páramos, lagunas, ríos. Una resistencia armoniosa con el cosmos y la ancestralidad implícita en sus abuelos. Asegura uno de los entrevistados de la comunidad que: “[...] sin la tierra estamos muertos, allí está toda la sabiduría ancestral, hay un respeto absoluto por la naturaleza y su cuidado, es vida es salud” (M2). Cortez (2010), por su parte, refiere la naturaleza como un objeto vivo, con valores intrínsecos, desarraigado de las relaciones de poder occidental y la determina como participativa e inherente

al ser humano, es decir, se configura la relación espiritual individuo-naturaleza-sociedad. Una “*ética cósmica*” en función de una relación mutua.

En la fase descriptiva, por citar un último ejemplo, se encontró que tenía cada uno una palabra que fundamentaba el equilibrio, un canto y un legado ancestral que se desprende de la misma, la necesidad de una lectura no solo para entenderla, sino para llegar a los acuerdos que se generan a través del diálogo, y este último consolida la ausencia de tensiones entre los habitantes de la comunidad y ajenos a ésta.

Por otro lado, los Emberá Chamí reconocen la naturaleza como progenitora del hombre y sus saberes en el caso de los ritos de los médicos tradicionales; éstos, a su vez, encuentran en la naturaleza espacios sagrados para el desarrollo de las prácticas cotidianas (espiritualidad) para la sanación de los enfermos. Afirma E1 en la entrevista “[...] nosotros trabajamos tradicionalmente, tenemos nuestra planta propia donde se sucede una enfermedad a la familia directamente se traen esas plantas y hacen el tratamiento”. En este sentido, reconocer y saber la naturaleza es equilibrar no solo una armonía, sino mantener la tradición y la ancestralidad de las comunidades (Zabala, 2001), es decir la comunidad no obstante reconoce la naturaleza como progenitora, a su vez consolida la identidad cultural y el ser indígena.

En la comunidad Wayúu son fuertes los nexos en la construcción del entorno natural como fuente de espiritualidad, tradiciones y vida. La naturaleza intrínseca en la madre tierra (territorios ancestrales) permite la construcción de la identidad, pues estos se refieren a sí mismo como hijos de la madre tierra. Así lo asegura el entrevistado W5 “[...] Ma es la tierra, es la madre nuestra y Juya es nuestro padre, Juya es la lluvia y Ma es tierra {wo mai} es el territorio si el concepto de territorio amplio [...]”. Como hijos de la tierra es necesario comprender los ciclos de la misma,

asegura Zabala (2001, pp. 2-3) que el equilibrio que se genera entre el hombre y el entendimiento de dicho equilibrio es lo que conserva en las comunidades la tradición ancestral como principio fundante de la identidad.

Es necesario comprender que cada una de las comunidades asume de manera diferente el valor a la vida natural que los rodea, de aquí la comprensión en la transversalización como construcción de la identidad en el ser indígena, pero no solo en la construcción de las identidades, está de fondo la edificación sobre el valor intrínseco de la naturaleza misma como progenitora de la calidad de vida de todos los seres. De esta manera toma importancia el cuidado de la vida natural, animales y la madre tierra, es decir intrincado se encuentra la necesidad de proteger el territorio natural. En síntesis, hay una prioridad del hombre a pertenecer a la naturaleza, a cuidarla a defenderla y establecer armonía con ella, lo que implica el respeto a todo su entorno, a cambiar sus prácticas para mantener en equilibrio los ecosistemas y procurar la simbiosis hombre/naturaleza.

Espiritualidad.

La espiritualidad es un aspecto de la vida en el que confluyen distintas dinámicas a nivel social e interno en las personas, dan cuenta de las relaciones que establece el ser humano en su interacción con lo cotidiano, y las relaciones con lo que conocemos en el plano abstracto o metafísico. Al ser una cuestión entre la subjetividad, la construcción colectiva y el deseo propio de lo humano, es un asunto que emerge en complejidad. En la medida en que se tenga la vivencia se va comprendiendo esa construcción que hacen los sujetos. Ha sido de interés para diversos investigadores por la necesidad de comprender esa relación espiritual y el vínculo con lo cotidiano y el entorno natural. Es concreción estrictamente cultural y en este caso grupal. Esta se manifiesta como relación de espacios que les confluye desde lo natural y lo espiritual. Estas espiritualidades

posibilitan la superación de la dimensión de conciencia que transforma la vida llevándola más allá de la individualidad, es decir contrasta con la existencia de los otros y el mundo natural, estos dos al convergerse transforman las subjetividades individuales en una manifestación espiritual cultural e identitaria (Guerrero, 2011).

La espiritualidad en el pueblo Arhuaco, está signada a su comprensión de un mundo de transitabilidad ecológica variada, a una explicación de origen que como pocos pueblos puede tenerse pese a las micro-verticalidades ambientales, entre ellas, la playa-mar y la montaña-nieve. Esto les permite configurarse en un contacto con la naturaleza totalmente vinculado con el mundo de los espíritus y de su razón de origen creadora. Al igual que muchas sociedades y culturas establecen un mediador entre el saber de espiritualidad y el aprender de la misma dirigida por los mamos, que colocan en su saber y práctica enteogénicos (consumo de plantas consideradas espirituales como el ayo, el tabaco, entre otras) la conexión con ese mundo metafísico, externo, pero presente, que les permite entrar en el sentido, en el deseo y en el espíritu como constructor del ser. Asegura el entrevistado A1 frente al tema que: “[...] los mamos [...] son nuestros guías espirituales, y son las autoridades tradicionales.”

Los Muiscas, por su parte, afirman que la espiritualidad constituye el componente primario para el equilibrio y transición de la misma comunidad en la vida cotidiana y la naturaleza. Los rituales recrean en la identidad de la comunidad sus ancestralidades, como un enfoque desde los conocimientos y saberes propios para la trasmisión del pensamiento desde tiempos ancestrales. Los rituales y pagamentos divinizan y purifican el acercamiento a los espíritus mayores de la naturaleza pues el estado de la tierra es reflejo del ser humano, “[...] el estado de las aguas del territorio donde vive el ser humano, es el reflejo de las aguas de su corazón, de sus aguas sacras” (ver entrevistado M3 en anexos). Por ejemplo, dentro de los rituales se encuentra relacionada la danza y por

consiguiente la música; a través de esta se transita como individuo en las colectividades y tejidos del sentir y pensar de la comunidad.

Por otro lado los Emberá Chamí, por su hábitat tradicional, viven esta manifestación como una dinámica intrínseca al territorio. La espiritualidad de esta comunidad habita en la esencia del todo pues todo está habitado por espíritus. Por ejemplo, los Jai del mundo de Trutruica (plano espiritual habitado por los Jai), estos, entendidos como espíritus de enfermedad y acometimiento / curación y protección. Destacando los representantes de cada especie animal y estos a su vez son invocados por el jaibaná, garantizando la continuidad de los ciclos naturales del pluriverso. En determinadas situaciones, el jaibaná cumple la función de curador de enfermedades a través de una ceremonia curativa denominada “Canto del Jai”. Entre los Jai más importantes se encuentra Antumía y Nusi (espíritu maligno del agua), Pakore (madre del monte).

La comunidad Wayúuu reconoce en su espiritualidad ser hijos de Juya, guerrero progenitor que vive más allá del sol. Cada clan está personificado por un tótem y éste representado por un animal. Así lo afirma W5 en el fragmento que citado a continuación

"[...] la madre tierra nos dijo a los Wayúu que a cada uno nos fueron dando los diferentes clanes, los diferentes símbolos y el tótem, porque es que cada clan tiene un tótem y el tótem está representado en un animal Buena timpa..." (Ver W5 en anexos)

Por otro lado se encuentra la importancia en la interpretación de los sueños, a través de estos evitan un acontecimiento trágico en la familia. Esta información es ofrecida por los ancestros de los familiares y para su efectividad son contados en horas de la mañana a los conocedores de sueños quienes regularmente son abuelas, quienes, basadas en su experiencia, dan cuenta de la

interpretación de dicho sueño. De esta manera, si los sueños son manifiesto de acontecimientos maléficos para la familia pueden ser desviados a través de trabajos espirituales.

Para dar cuenta de la importancia de las manifestaciones espirituales en las diferentes comunidades, es necesario entenderlas como una sensibilidad de múltiples formas frente a la existencia, de tal manera que se pueda transformar (Guerrero, 2011). Las espiritualidades son una construcción de sentidos a través de la esencia del universo en los diferentes planos, situada histórica y socialmente en cada comunidad y en cada territorio. La espiritualidad no puede ser vista como una esencia de las cosas, sino como una construcción que está social e históricamente situada; construcción que cada sociedad y cultura va tejiendo, en sus propios territorios del vivir, para dar un sentido distinto a su existencia. (Guerrero, 2011).

Territorio

El territorio resulta ser un tema fundamental en los pueblos indígenas, pues gesta el conocimiento de los saberes ancestrales en el ser indígena y reconocimiento en la interacción social a través de la convivencia con la naturaleza, los diálogos interculturales que promueven la defensa del mismo y la existencia de las comunidades a través de la representación política.

Ahora bien, la definición de territorio desde la interculturalidad es compleja y, a su vez, elemental, pues comprende la constitución del pensamiento hacia el ser indígena en los diferentes espacios de significación. Las comunidades desarrollan el derecho como habitantes del mismo a través de su cosmovisión en relación con la identidad y el desarrollo autónomo en la participación de la jurisdicción indígena. La concepción de territorio abarca más que el acercamiento a un espacio que supera el concepto capital terrenal desde las representaciones socioeconómicas occidentales.

Los territorios son concebidos por las comunidades indígenas como lugares sagrados, espacios de significación y conexión que les permite acercarse a las tradiciones, a la ancestralidad, a la identidad, a la vida y al orden cósmico, lineamientos que refieren a sinónimos del mundo y el universo en el desarrollo del ser indígena (Olaya, 2009).

Los Arhuaco reconocen en el territorio la existencia de todos sus conocimientos, la ley origen que establece el orden. Para el Arhuaco hay que interpretar la lectura de los territorios plasmada en aquel lugar para el equilibrio del cosmos. En el territorio está plasmada su ancestralidad en relación a la vida para actuar de la comunidad, pues este se desprende de la naturaleza que provee lo necesario para existir.

La comunidad Emberá Chamí, por otro lado, comprende el territorio como un espacio no solo de trabajo y de vivienda, sino como una coyuntura para la conexión con la madre tierra, un lugar sagrado que alimenta y mantiene la existencia de la comunidad en su legado histórico en relación con los ritos y rituales de la misma. Sin olvidar que para esta existencia no puede ser concebido el territorio sin la relación de la tierra como propiedad privada, pues el ser indígena existe en tanto existe la colectividad en relación con la espiritualidad y los saberes que predisponen la conectividad con la madre tierra y los demás seres del cosmos (Escobar, 2016). En este sentido, todos y todo somos hijos de la madre tierra y estamos unidos a través de ella, somos un complemento unos con los otros y el cosmos (Huanacuni, 2010).

La comunidad Muisca, igualmente, refiere el territorio como una dualidad en sí y la madre tierra, una espacialidad que da paso a la interconexión espiritual y la cultura Muisca. Todo lo que rodea el territorio es hijo de la madre tierra y está hecho para la subsistencia de la comunidad. El territorio en sí se convierte en una fuente de significado y conocimiento, pues es a través de las

prácticas con la madre tierra que se generan los rituales y pagos para la espiritualidad de la comunidad.

Por último, para los Wayúu el territorio es el espacio que recrea en cada generación la identidad y el ser del indígena. Este territorio puede inscribir los hijos nacidos en otros espacios y comunidades, en tanto estos sean hijos de madres nacidas en el espacio que corresponde al territorio Wayúu. Debido a la trascendencia territorial impregnada en su cosmovisión, se conciben a sí mismos como una comunidad poli-residencial, es decir, van y vienen según sea la necesidad espiritual de los mismos habitantes.

Lo anterior permite afirmar que toda comunidad ancestral que habita un territorio reconoce en este la vitalidad para su existencia, la conexión con la tierra y con todos los seres vivos (Escobar, 2016). Con lo anterior, se podría pensar que estas comunidades presentan ciertos elementos en común: todo lo que los rodea tiene un valor espiritual, afectivo y relativo a las vivencias, su calidad de vida no depende de lo material sino de la armonía consigo mismo y con los otros, en el que resalta el encuentro de las culturas. Los saberes son reconocidos y respetados y la naturaleza deja de ser un objeto para convertirse en un ser fundamental en la relación hombre-cosmos.

Aquí el Buen Vivir plantea la conexión entre la naturaleza y el hombre (Villalba, 2012), una dicotomía entre Buen Vivir y desarrollo, que si bien Buen Vivir tiene implicaciones políticas, también tiene una relación armónica-espiritual. Una relación creada entre la tierra y los saberes intrínsecos a todas las comunidades. Esto puede verse como una interculturalidad del sentir y pensar las lecturas del mundo según la espiritualidad que rompe con la lógica de los discursos occidentales, una subjetividad que impera en cada interpretación que proviene de la experiencia en relación a los territorios ancestrales de cada comunidad (Freire, 2003).

Cosmovisión

La construcción de mundo en un ámbito como el de pueblos indígenas, que han resistido a las diversas prácticas como dominaciones, demuestra la solidez de los argumentos cuando se plantea que una de las estructuras de pensamiento más fuerte es la mental. Es así como considerar la explicación de la vida y la vivencia de la misma se configura en una relación conjunta que relaciona todos los aspectos espirituales como sociales que conforman algunos de los asuntos propios a la cultura. Landabaru (2011) plantea las cosmovisiones como las relaciones humanas a través de las construcciones sensibles del mundo y el sentido del mismo en el universo; o, en palabras de Dilthey (1974), una consolidación creada por las experiencias vitales; de ahí la construcción general de la vida y el sentido de la misma.

En la perspectiva de los Arhuaco la cosmovisión es vista como una herencia ancestral, un cúmulo de interpretaciones subjetivas concebido según el territorio habitado y prevalece a partir de las interacciones entre los habitantes de la comunidad y sus diferentes espiritualidades. Es decir, el espacio sagrado fundamenta la esencia del ser indígena y por ende éste, a su vez, instituye y sedimenta la cosmovisión del Arhuaco, lo que implica una conexión entre el pensamiento indígena y el territorio que lo rodea.

Así lo asegura el entrevistado A1:

“La cosmovisión es cómo yo entiendo al mundo y de qué manera me muevo y la espiritualidad, para mí, viene siendo todo eso que emerge de la ley de origen, de algo que no está visible, pero que está allí para ser cumplido. Entonces la espiritualidad también está relacionada. [...] La familia ya tiene que ver con el origen, tiene que ver con la relación que

tiene con la naturaleza. Todo eso hace parte de una familia, digamos, desde una cosmovisión de los arahuacos.” (Ver entrevistado A1 en anexos)

Es decir no es solo una tradición interna, es un pensamiento común en el indígena como otredad ancestral, pues si bien el territorio es constructor de las identidades, esta entabla la relación y construcción que tiene el hombre de su cosmovisión en torno a sus experiencias vitales.

Los Muisca, por ejemplo, entienden la cosmovisión a partir del orden natural, es decir la lectura de los territorios, no como una mera invención o capricho de la comunidad; todo lo contrario, es una ley de origen que rige a través de pautas específicas para la vida y el orden del universo. Por ejemplo el entrevistado M3 atestigua que:

"Yo me rijo por una cosmogeocracia, cosmos que nos incluye, *geo* porque estamos en este planeta y *cracia* por que debe ser consenso; yo acompaño la mochila del fogón de la cocina, hago puentes entre grupos y tribus sin ponerle nuestra marca sino como embajadores" (M3)

Es decir el orden natural fluye a través de las interrelaciones tanto en el orden físico como el orden espiritual, dinamizado por las fuerzas cósmicas, todo esto desde el consenso en la lectura de la tierra habitada.

"[...] buscamos a los cerros tutelares, páramos, lagunas; cada uno tiene una palabra, una danza, un canto, tiene un legado ancestral. Esto no es suponer o inventar hay que aprender a leer el territorio, a escucharlo, empezando por nosotros.” (Ver entrevistado M3 en anexos)

En conclusión la cosmovisión en la comunidad Muisca es muy variada por el espacio tiempo-físico y el espacio tiempo-espiritual, los dos ubicados en planos distintos, pero necesarios para el orden natural. Pero este orden se relaciona de manera coherente según las relaciones ancestrales

que el hombre tiene con la madre tierra, el territorio y la vida misma, distándola de la interpretación en tanto a un conjunto homogéneo de costumbres que van se transmiten de generación en generación (Vargas, 2015).

Por otro lado, la comunidad indígena Emberá-Chamí encuentra la interpretación del universo como la interrelación de tres mundos: arriba, el humano, abajo; del equilibrio entre estos mundos depende la vida de los Emberá. El agua se atribuye como elemento de mediación entre los mundos, de ahí la importancia del río en la ubicación geográfica. (Vasco, 1990).

Según lo afirma el entrevistado E1: "...en la tierra como tradición, hay sitios que no se pueden cultivar, son sitios sagrados donde están habitados los espíritus que manejan como médico tradicional (Jaibaná). [...]".

Este equilibrio, como ya se había mencionado, depende del Jaibaná y los rituales propios de la comunidad. El antropólogo Vasco Uribe (1993) en una entrevista realizada por la editorial Colombia Pacifico, asegura que el Jaibaná es más que un simple curandero y que su poder se extiende hacia el entorno social y natural que lo rodea. A su vez, puede moverse a voluntad por los tres mundos de la cosmovisión Emberá, pero este poder solo tiene regencia en horas de la tarde. Vasco infiere en la capacidad del Jaibaná para acceder a los Jai y controlarlos, para incidir en lo que sucede en la comunidad.

Por último, la cosmovisión Wayúu está representada por Ma (madre tierra) y Juya (gran espíritu creador, señor de las lluvias) por lo tanto los seres humanos son expresión de los ejes naturales del universo. La madre tierra es el principio de la existencia humana, entendida como el amparo de los hombres y mujeres a quienes brinda lo necesario: alimentos, territorio, cosmogonía y espiritualidad, identidad y cultura (Pushaina, Villa, y Villa, 2016). Justamente la comunidad

Wayúu es amparada a través de los espacios, alimentos y elementos referidos anteriormente, como lo asegura E2 en la entrevista:

“[...] Juya que es la lluvia se desplaza, es itinerante. Por eso es que el Wayúu mal llamado algunos dicen que son nómadas los Wayúu. No son nómadas. Son poli-residenciales. Es decir que tienen varios sitios de residencia, dependiendo de la actividad que desarrolla ese Wayúu. De ahí que los Wayúu ellos se desplazan igual que la lluvia y Ma que es la tierra, que es la mujer está allí esperando a que Juya llegue y la germine. De ahí por eso es que entre los Wayúu el hombre puede tener dos, tres, cuatro esposas, dependiendo de la capacidad que tenga para poder responder por todas sus obligaciones” (Ver anexos)

En este sentido, el modelo espiritual que centra la cosmovisión indígena Wayúu refiere la fuerza creadora natural que trasciende a otros planos como el metafísico, a tal punto que uno depende del otro. No obstante, como dijo el entrevistado referido anteriormente, la comunidad Wayúu se reconoce a sí misma como poli-residencial según la actividad y el lazo sanguíneo del clan que lo represente. Por ende, manifiestan sus interpretaciones de mundo a través de sus prácticas y rituales ancestrales para la apropiación de cada territorio en las dinámicas culturales (Pushaina, Villa, y Villa, 2016).

En síntesis, la cosmovisión se rige a través del entorno natural y social inmediato a la comunidad (Dilthey, 1974). Las cosmovisiones de las comunidades indígenas Arhuaco, Muisca, Emberá-Chamí y Wayúu convergen entre los elementos de la madre tierra, como símbolos que definen la relación entre estas y el territorio, la naturaleza, las montañas y el agua. Esta construcción conlleva al cuidado del medio que los rodea para la conservación de futuras generaciones y la comunidad misma. En segundo, lugar las construcciones subjetivas correspondientes a las

metafísicas, intrínsecas, son fomentadas a través de los ritos, pagamentos y espiritualidades propias a la ancestralidad del territorio, en el conglomerado que responde a la construcción del ser indígena, en tanto a ratificarse como elemento fundamental en el mantenimiento del balance armónico del universo, esto referido al plano físico y metafísico.

Interculturalidad

En la interculturalidad, tomada desde la interpretación de los saberes propios, se manifiesta la construcción de una realidad social, que tiene en cuenta la diferencia, las formas de organización y pensamiento de la comunidad. Se ve plasmada, a partir de las entrevistas, como la aceptación y existencia del conocimiento y el reconocimiento del yo y del él, lo que implica ver al otro desde la interculturalidad, en un proceso de construcción atravesado y determinado en el escenario político y la estructura de poder dominante. Cassiani (2007) asegura que la culturalidad se manifiesta a través de la cotidianidad, una construcción desde saberes propios. Por otro lado, Dussel (2005) afirma que la interculturalidad se genera a través de la plática entre diferentes culturas. Diálogo intercultural posibilita la transversalidad, de esta forma se logra una conexión, por lo tanto la construcción de una realidad social tiene en cuenta la diversidad.

En este sentido, la *diversidad* y la construcción de la realidad posibilitan para los Arahucos una relación sin tensión a través del diálogo, no solo en relación a sus congéneres, sino con su entorno. Así lo plantea uno de los entrevistados al afirmar: “Entonces en ese sentido el Buen Vivir tiene qué ver con esa relación de armonía y equilibrio que debe existir entre la existencia espiritual y lo material.” (A1). Lo planteado por el entrevistado está relacionado con la definición de Buen Vivir en Huanacuni (2010) y en Villalba (2012), cuyos planteamientos coinciden al asegurar que para vivir bien lo primero que se debe tener en cuenta es que uno debe estar bien.

En esta perspectiva Rodríguez (2006) defiende la inclusión del todos, pues somos concebidos a través de una interdependencia. Él y yo están relacionados simétricamente, sean de la cultura que sean, en los órganos democráticos del gobierno de la ciudad o del país; un valor transversal, una proclamación de la unidad en la libertad de la diversidad. Esto permite, además, dar paso a la construcción de nuevos cánones de conocimientos socioculturales donde el otro no es un elemento extraño y ajeno,;por el contrario, es un actor que se reconoce desde la misma diferencia, validando todos los aspectos que atañen a cada uno de ellos, como lo explica Bernal Acevedo (2014), quien defiende que la educación se fundamenta en un encuentro de múltiples historias, y todas contribuyen al proceso en igualdad de condiciones, cuyo objetivo no es pretender homogeneizar, sino motivar a la creatividad, respetándose el tiempo del otro, sus ritmos y sus dinámicas en el proceso que lo lleve al conocimiento.

Así mismo lo expresa Walsh (2007) quien plantea que se deben “poner en discusión las comprensiones y usos contra-hegemónicos que buscan enfrentar los legados coloniales, incluyendo las geopolíticas del conocimiento...es a partir del conocimiento de lo propio que podemos pensar en la interculturalidad, poniéndolo así en diálogo con otros conocimientos” (pp. 31-32). En este sentido estas relaciones de interculturalidad entre las comunidades entrevistadas permiten la participación activa de diversos actores.

Para Guerrero Arias (2011), la espiritualidad supera la visión fragmentada de la realidad heredada desde el razonamiento occidental, pues éste tiene la percepción que el mundo está habitado por cosas rentables. Nash (2001, citado por Guerrero, 2011) plantea esas mismas realidades. Olaya (2009, p. 3) también manifiesta cómo la comunidad indígena ve a su territorio como un espacio de significado que determina la construcción del *ser*, y éste se determina en relación con su territorio. Cortez (2010, p. 227) expone cómo desde el Buen Vivir se establece que

los seres humanos viven en armonía con la naturaleza, la cual deja de ser un objeto inerte para ser un sujeto de derecho e inherente al ser humano. Para la comunidad indígena Emberá-Chamí con que se trabajó, la interculturalidad se vive desde la creación y protección de las redes de relaciones, tanto al interior de la comunidad como con los demás grupos con quienes comparte el territorio, pues esto permite no sólo un reconocimiento del otro, sino una conexión de los demás actores con quienes comparten la realidad social; encuentran puntos de inflexión entre la cotidianidad propia y aquellas prácticas y saberes ajenos que llegan a su territorio, como lo manifiesta un participante “Las redes de relaciones se construyen al interior de cada resguardo, independientemente del lazo sanguíneo, lo que permite que estas se amplíen a lo largo del territorio.” (Entrevistado E3)

Según Walsh (2007), cuando se interviene dentro de la educación, a partir de lo intercultural, esta participación provoca una respuesta y un cuestionamiento que genera una nueva condición social del conocimiento, promoviendo el conocimiento por lo propio que podría forjar mayor potencial social, político y decolonial. Supondría entonces que con ello se acerca a un cuestionamiento de las subjetividades y prácticas de ambos. A su vez, Dilthey expone que:

Entre estas experiencias vitales, que fundan la realidad del mundo exterior y mis relaciones con él, las más importantes son las que limitan mi existencia, ejercen sobre ella una presión que no puedo eliminar, que frenan mis intenciones de un modo inesperado y que no puede alterarse. La totalidad de mis inducciones, la suma de mi saber, se basan en estos supuestos, fundados en la conciencia empírica [...] (1974, p. 43).

Esto se evidencia en la manera como la comunidad Wayúu se ha formado no sólo en su conocimiento propio, sino que ha ido canalizando aquellos elementos de formación externa, lo que ha permitido generar las herramientas necesarias para resolución de conflictos de una manera

políticamente acertada en torno al derecho de las subjetividades, puesto que para los Wayúu esta educación se ve reflejada cuando se refiere a que "...hay personas que no son Wayúu, pero ellos han ido asimilando, ya saben que si hay algún conflicto o algo o una situación se presenta entre ellos y los Wayúu se resuelve de acuerdo al derecho wayúu, lo han respetado, eso son paisas ya se han presentado algunas situaciones y se ha resuelto de acuerdo al derecho Wayúu." (Entrevistado W5).

En la siguiente etapa de la investigación se realiza el análisis de la información extraída de las entrevistas y el contacto cercano que brindaron los participantes, y que se evidenció en la fase descriptiva, en la cual se realizó la matriz entre la categoría y los descriptores. Ahora se cotejarán los testimonios unidos a la voz de los autores, lo cual presenta un acercamiento a la realidad del mundo de los indígenas involucrados en la investigación. Partiendo de lo anterior, se abordan los descriptores: diversidad, diálogo, conocimiento y reconocimiento, como la base que explica la categoría de la Interculturalidad. De esta forma, las expresiones naturales de los participantes permiten contrastar la teoría con la vivencia diaria para llegar finalmente a la construcción de sentido.

Identidad

En el mismo sentido de identidad, Díaz (2015) habla desde la importancia de las políticas públicas, reconociendo que estas serán verdaderamente efectivas si se toma en cuenta la diversidad, debido a los tres condicionantes que como seres humanos no podemos ocultar: la etnia, la edad y el género, ampliando el concepto de diversidad dentro de un mismo universo de relación al interior de la misma comunidad, lo que los convierte en actores responsables de la construcción de sus dinámicas alrededor de aquellas diferencias.

Se presenta la diversidad desde el reconocimiento de la diferencia en las concepciones de identidad de género, lo que no implica la aceptación de las mismas, puesto que al encontrar aquellos elementos diversos, que no encajan en las normas de la representación de la comunidad, estas son tratadas como elementos cuestionables. Un participante de la comunidad indígena Arhuaco refiere que “¿Si se presentan casos de lesbianismo u homosexualismo? Hace un tiempo esos casos no se ven en la Sierra. Lesbianismo conocemos muy pocos casos, pero esos casos se les da un tratamiento interno, no es público.” (Entrevistado A1). La tradición se compone también por representaciones y estilos de acción en donde se desarrollan ideas y pautas de conducta con las cuales los miembros de una sociedad enfrentan, individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, distintas situaciones que les presenta su cotidianidad. Esta forma de percibir “la tradición” es contraria a pensarla como un conjunto cristalizado y uniforme de costumbres y expresiones sociales que, estática y pasivamente, se transmiten de generación en generación. (Vargas, 2015).

El solo acto de referirse como “casos” y dar un “tratamiento interno”, muestra que, a pesar de existir un reconocimiento de la diversidad o de otredad al interior de la misma comunidad, esto no necesariamente hace parte del universo aceptable. Y se puede ver en Dilthey (1974, p. 42) quien expone que los principios de la experiencia de la vida no adquieren expresamente conciencia, actúan en nosotros. Todo lo que nos domina como costumbre, uso, tradición, se funda en tales experiencias vitales. Touraine (2002) plantea “[...] El sujeto es la voluntad de un individuo de obrar y de ser reconocido como actor [...]” (p. 207). Continúa afirmando que

el sujeto significa el paso del ello al yo; significa el control ejercido sobre la vivencia para que haya un sentido personal, para que el individuo se transforme en actor que se inserta en relaciones sociales a las que transforma, pero sin identificarse nunca completamente con algún grupo, con alguna colectividad (p. 208).

Como se observó en el marco teórico, la diversidad es vista de manera transversal como un continuo encuentro con el otro. Como lo plantea Soto (2007) la diversidad implica considerar y reconocer al otro, pensar en el otro sin colonizarlo, así como lo explica la comunidad en sus testimonios. Sin embargo, el pensamiento Muisca explica la necesidad del encuentro, del mestizaje y, aunque a los ojos del historicismo clásico se pueda considerar un absurdo la importancia de la colonización, pues para ellos no se relaciona a un acto de reduccionismo de lo salvaje, sino un proceso evolutivo para su comunidad. Se puede evidenciar en el testimonio de una participante Muisca, quien afirma que

“...por lo que he logrado identificar tengo una descendencia colonos, españoles o vascos, a la misma vez siento una profundidad conexión de sangre, los Muisca dicen que portamos dos semillas de luz y de sangre dice que nuestros abuelos y abuelas Muisca se sacrificaron y permitieron el mestizaje porque pensaban que hacía parte de la misma evolución del Muisca. De pronto decir Muisca puede ser un poco delimitante; yo me considero nativo mestizo, donde mejor me puedo encasillar, hay un abuelo -hate- habla del -mu jisca- planetario que habla del vínculo interdependiente con la tierra, biosfera, plantas, animales.” (Entrevistado M3).

Esto se evidencia en los planteamientos de Díaz Hernández (2015), quien retoma la definición de diversidad planteada por la UNESCO (1998) como, “la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y las sociedades que componen la humanidad, como fuente de intercambio, de innovación y de creatividad.” (p. 5). Ello se plantea para los Muisca, donde la interculturalidad se ve reflejada a partir de la diversidad, definida como el encuentro de subjetividades, el vínculo que permite diferenciar y respetar la actividad del otro y lograr una convivencia, como lo manifestó un participante Muisca:

"El Buen Vivir es como vivir con atatchia, principio de reciprocidad; es extender la mano y abrirnos a la vulnerabilidad del ser humano; entender que no todo es color de rosa, no todo es luz. El Muisca camina una línea muy fina que es la complacencia, es la unión de los opuestos complementarios" (Entrevistado M3).

Ante esto, Geertz (1973) plantea que: “[...] el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido; para él la cultura es esa urdimbre. Por lo tanto, su análisis debe basarse en una ciencia interpretativa en busca de significaciones [...]” (p. 20).

Estos significados deben ser socialmente establecidos, y su descripción debe ser densa y no superficial. A partir de esto, lo interpretativo deviene de respuestas dadas por otros, en tanto que se ponga en práctica dicha significación en diferentes contextos, por diferentes sujetos.

Hall (1996) en sus reflexiones invita a reconocer cómo y a pesar del interés sobre la identidad, a ella le subyace una discursividad que se enriquece si se traen las miradas hechas a la noción de identificación y, al igual que identidad, se evidencia en la rearticulación entre el decir como práctica del discurso y la constitución de los sujetos, con una presencia del yo y del otro, de los límites y de las tensiones, donde no se puede asegurar que la identidad sea estática y homogénea por el contrario: “el concepto acepta que las identidades nunca se unifican.” (p. 17)

En concordancia con lo dicho anteriormente, los Emberá-Chamí encuentran la interculturalidad, vista desde la diversidad, como la construcción de redes de relaciones donde el respeto, la escucha y la aceptación del otro se convierten en un principio para la convivencia en comunidad. Para la comunidad Emberá-Chamí se evidencia lo anteriormente dicho cuando uno de sus participantes refiere que “Las redes de relaciones se construyen al interior de cada resguardo,

independientemente del lazo sanguíneo, lo que permite que estas se amplíen a lo largo del territorio” (Entrevistado E2).

En contraste, se encuentra la necesidad de ir a sus fundamentos, pues es allí donde se establecen los sentidos desde su realidad personal, desde su trascendencia, personalidad, libertad, racionalidad, historicidad y demás. (Díaz, 2015). esto sólo es posible en una sociedad democrática participativa y pluralista, en la que se reconoce la lucha por la justicia y el reconocimiento de todos los principios y derechos humanos para todos los pueblos.

Para Hall (1996, p. 18) entender la identidad tiene no solo connotaciones psicológicas sino de aquello que podríamos llamar la pertenencia por diferencia “las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora que el significado «positivo» de cualquier término —y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta...”. Los Wayú reconocen la existencia de otros pensamientos, otras representaciones cosmogónicas y políticas, no obstante al aceptar al otro en su territorio este otro también está aceptando las reglas intrínsecas al territorio de la comunidad ancestral como lo manifiesta un participante Wayú.

"[...] hay personas que no son Wayú, pero ellos han ido asimilando. Ya saben que si hay algún conflicto o algo o una situación se presenta entre ellos y los Wayú se resuelve de acuerdo al derecho Wayú. Lo han respetado eso son paisas ya se han presentado algunas situaciones y se ha resuelto de acuerdo al derecho Wayú.” (Entrevistado W5).

En conclusión la identidad se llega a definir a través del sentido de pertenencia, territorio, tradición que constituyen una forma de conversar con ese común ser. Refiérase el sentido de

pertenencia a una colectividad, a un sector social, a un grupo específico de referencia. Esta colectividad puede estar por lo general localizada geográficamente, pero no de manera necesaria (Molano, 2007). Por tanto la identidad dirigida hacia las comunidades indígenas es un factor relevante en la construcción de reconocimientos participativos, no solo en torno a lo político sino el en la aceptación del yo en el otro como un igual en él un lugar, en un tiempo y una espiritualidad, en sí toda una cosmogonía una comunidad determinada.

Diálogo

Para Macas (2001) comenzar el concepto de diálogo en su especial referencia hacia el diálogo intercultural que se genera entre las comunidades, apunta a una actualidad, resultado de las acciones y ejercicios que hicieron a los pueblos indígenas ser parte de los actores sociopolíticos de las naciones, donde se conceptualiza la interculturalidad y el reconocimiento de la diversidad cultural desde las prácticas y reflexiones locales alrededor de la identidad. (Hall, 1996, pp. 17-18) explica que la invocación en el discurso cuando se habla de identidad, aparece una manifestación semántica histórica para dar cuenta de lo que se entendería por la misma y que está en el marco de la consideración de si “...las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos.

Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella”. Así lo expresa un Arhuaco

“Yo no sé explicar cómo se entiende la comunicación, el diálogo, todas esas cosas, es difícil. Yo creo que es el diálogo que existe entre personas para la protección territorial, el cumplimiento de la ley de origen, es eso. Yo creo que más que ponerme a definir cada uno de ellos, es entender ese mensaje espiritual que trae los mamos y cumplir con las orientaciones que ellos dan. En ese caso es eso”. (Entrevistado A1).

Para Comboni (2013), el diálogo es visto desde la práctica de los pueblos indígenas trasciende a otras dimensiones e implica otras responsabilidades que parten del reconocimiento de las diferencias, ya que estas se derivan “no sólo del ámbito ideológico”, sino que se refieren también a las diferencias culturales, sociales y políticas, por ejemplo, el diálogo para los Arhuaco es concebido como una herramienta para la solución de conflictos territoriales, en este sentido, un medio que se presenta para dicha solución es el consejo territorial del cabildo, como lo manifiesta un participante.

“¿Cómo se resuelven los conflictos con otros pueblos? A través del diálogo. Ahorita, actualmente, hay un conflicto interno con el pueblo Kankuamo, sobre el territorio pero ¿cómo se resuelve? Hay como un consejo territorial de cabildo, en ese caso. El problema se resuelve a través del diálogo, a través de conversar y de buscar un solo fin de ambos pueblos, que es de la protección territorial.” (Ver en anexos, entrevista Arhuaco A1)

Se podría decir que el objetivo del diálogo no es solamente informar sino sensibilizar a el otro en tanto a la búsqueda de soluciones a los conflictos externos e internos desde los procesos de comunicación que no siempre se manifiestan en lengua nativa.

Los "Diálogos con la Comunidad" tienen por objetivo informar y sensibilizar a los niños y jóvenes sobre los peligros y consecuencias de la trata de personas. UNODC y el Gobierno de

México se han propuesto llegar al mayor número posible de escuelas primarias, secundarias y preparatorias en todo el país.

Diez (2004), manifiesta que la interculturalidad es tomada desde el diálogo como palabra clave, “cuya condición es el respeto mutuo entre las culturas diversas” sin embargo Diez no desconoce el conflicto que esta teoría presenta al llevarlo a la práctica “a través de políticas interculturales concretas” (pp. 194-195). Para Ortega Mínguez (2001), el diálogo desde el pensamiento indígena de las comunidades participantes, se da como aquel que reconoce y da legitimidad de:

“(…) los interlocutores y de la voluntad de comprender y respetar las razones que apoyan las diferentes posiciones, concepciones, valores y conductas. [...]. Es reconocimiento de la dignidad del otro como interlocutor”. (p. 42)

Es una conversación respetuosa, con pautas y normas, donde se guarda la información, se escucha a cada una de las partes, conservando un pensamiento frío y no acalorado reconociendo las virtudes y los valores del otro. Evitando siempre no hacerse daño a sí mismo o al otro; comprometido a lograr un acuerdo, donde las emociones se mantengan bajo control y exista reciprocidad en las partes, como lo plantea un participante Muisca “Es el momento en que sienta un sabedor de la comunidad, desde la ecología humana, se trasmite un saber que cada uno lleva para construir desde su propia vida, como el hombre se relaciona en el plano de sí mismo, con los demás y con la naturaleza. Tiene una pedagogía, y es que se respeta la palabra, primero se escucha y luego se pregunta. El círculo es una información que se guarda.” (Entrevistado M1)

Las comunidades coinciden en que es un encuentro con todo su entorno y todo su ser. Para ellos es más importante propiciar espacios de diálogo donde se respeta la palabra y se da

reconocimiento a la autoridad quien es concebida como una persona con sabiduría. Desde esa perspectiva, Larrosa (1998) ha señalado que en el orden del lenguaje, se juega cómo nombramos lo que vemos y cómo vemos lo que nombramos, cómo ponemos juntas las palabras y las cosas, cómo normativizamos o des-normativizamos nuestro modo de dar un sentido al mundo y a nosotros mismos, en sí el cómo pensamos, el cómo actuamos y el cómo vivimos. Pérez y Argueta, (2011) plantean que el proceso hacia la interculturalidad, a través del diálogo de saberes, presupone interés en una interacción comunicativa, que implica una disposición para escuchar y para actualizarse, reconociendo la diferencia a través de los matices culturales que construyen modos de vida diferentes que conllevan a la diversidad cultural y permite romper las fronteras del conocimiento y las relaciones. Por ejemplo los Muisca como el resto de las comunidades que viven en un contexto urbano le dan sentido a la palabra tal como lo señalan los autores. Un participante Muisca señala al respecto:

"[...] el círculo de la palabra que es donde la comunidad se confiesa, Son los espacios que la comunidad guarda y cuida, para que todos y cada uno puedan comunicar, hay un orden y una jerarquía, hay unas normas y una de ellas es no interrumpir cuando alguien está hablando, hay un gran respeto por la autoridad y por los abuelos quienes tienen la sabiduría para compartir."(M1).

Es una conversación respetuosa, con pautas y normas, donde se es vigía de la palabra, se escucha a cada una de las partes, conservando un pensamiento frío y no acalorado reconociendo las virtudes y los valores del otro. Evitando siempre no hacerse daño a sí mismo o al otro; comprometido a lograr un acuerdo, donde las emociones se mantengan bajo control y exista reciprocidad en las partes, "participar en círculos de palabra, compartir con su comunidad, aprender de los abuelos y los mayores" (Entrevistado M2)

Retomando a Villalba Egiluz (2012), que plantea cómo a partir de los sentidos que el pueblo indígena aymara ha construido, en cuya lengua se dice "suma qamañatakija, sumanqañaw" que significa: "para vivir bien o vivir en plenitud, primero hay que estar bien" y saber vivir implica estar en armonía con uno mismo; "estar bien" o "sumanqaña" y luego, saber relacionarse o convivir con todas las formas de existencia con ello se puede revisar lo informado por los participantes, donde el tiempo para los Muisca, por ejemplo, se detiene cuando dialogan y ello los hace felices, es la manera como se comparte y se desdibuja la temporalidad para construir conocimientos "Conversan y dialogan no importa el tiempo. El no tiempo es cuando uno es feliz, por esto es importante preservar las comunidades indígenas que son autosustentables" (ver en anexos entrevistado M1)

Desde el Buen Vivir, se debe recordar que es importante señalar que sumak kawsay, implica relaciones no sólo materiales y económicas, sino sagradas-rituales como naturales y, constituye unas formas de conversación distinta a los paradigmas más fuertes del positivismo occidental. Para Larrosa, (2001) el lenguaje no es sólo una herramienta de enseñanza ni solamente un medio para la comunicación, a través de éste experimentamos las cosas y los hechos que las palabras nombran, el lenguaje nos permite experimentar y configurar los mundos, y las palabras, los hacen comunicables; la palabra se torna el vínculo entre nosotros y las cosas. Así se ve con la participación de un indígena Muisca, quien afirma que "El cóndor Significa la representación del pensamiento ancestral, esto implica hablar del círculo de la palabra" (Entrevistado M1).

En cuanto al diálogo, los Emberá-Chamí lo conciben como una construcción racional y colectiva para la búsqueda de solución de problemas a partir de reglas y normas que permiten en la expresión verbal y visual. Es una sensibilización reflexiva sobre los saberes ancestrales buscando que la comunidad este siempre informada y establezca planes de mejora que apunten a

la conservación y promoción de su cultura ancestral, así lo manifiesta un indígena Emberá Chamí “Se realiza reflexión sobre el saber Emberá y la importancia de socializarlo en la comunidad, para con ello fortalecer la identidad y cumplir con el objetivo de fortalecimiento cultural” (Entrevistado E1)

Ortega Ruiz & Mínguez Vallejos (2001) expresan que por ello tomamos el diálogo desde el pensamiento indígena de las comunidades participantes, como aquel que reconoce y da legitimidad de, “(...) los interlocutores y de la voluntad de comprender y respetar las razones que apoyan las diferentes posiciones, concepciones, valores y conductas. [...]. Es reconocimiento de la dignidad del otro como interlocutor” (p. 42).

Como vemos, el diálogo está cargado de simbolismos tan profundos que no encuentran maneras de nominar y significar si no es a través de sus conocimientos y reconocimientos. En esta perspectiva el diálogo tiene como objetivo fortalecer y rescatar los saberes, igualmente direccionar y administrar los elementos sociopolíticos intrínsecos en la comunidad. El Buen Vivir en su dimensión de la chakana, es contingente al asunto propio de la armonización y espiritualidad con la naturaleza, en la protección de su territorio, en su diálogo y al horizonte que le dan a sus vidas como parte de su fortalecimiento cultural. Para Ampam Karkras (p. 7) “El saber ancestral no se construye en laboratorios, sino en su entorno natural y en comunidad, su vigencia data desde los inicios de la vida humana. Así lo expresa un indígena Emberá Chamí participante en la investigación "Se realiza reflexión sobre el saber Emberá y la importancia de socializarlo en la comunidad, para con ello fortalecer la identidad y cumplir con el objetivo de fortalecimiento cultural." (Entrevistado E2)

El diálogo, según Baños (2000)

En primer lugar es un acto libre, es decir, los participantes dialogan sin ninguna coerción. En segundo lugar, es un acto social, ya que interviene más de una persona. Es inclusivo porque tiene en cuenta a todos los participantes. Es participativo, porque todos los miembros contribuyen con sus aportaciones. El diálogo es normativo porque se basa en unas normas de comportamiento que deben respetarse y regularse. Es proposicional en tanto propone un tema o una materia para su debate o discusión. El diálogo es un proceso continuo porque los participantes ininterrumpidamente construyen o reconstruyen el conocimiento. Por último, el diálogo es transformador porque construye nuevas formas de conocimiento que influyen en la forma en que la gente comprende, vive y actúa en el mundo” (p. 88).

Hace del espacio de diálogo con los otros un encuentro pero también una forma de compartir y enseñar desde sus saberes, aquellos aspectos que considera significativos a la comprensión de su mundo interior y su relación con el exterior. Concibe el Buen Vivir desde esa posibilidad de emprender con otros el mundo.

Lo anterior se construye desde La Palabra que, como señala Larrosa, (2001), es aquello sobre lo que se piensa, aquello de lo que se habla, dota al humano de su ser, sostenido en su ser por la palabra. Para las comunidades indígenas, la palabra dota de ser y existencia a los objetos y experiencias.

Para un participante Wayúu "...la palabra es un principio y por medio de la palabra es como nosotros milenariamente hemos venido resolviendo los diferentes conflictos de acuerdo a la normatividad que nosotros como Wayúu tenemos. Gran parte, casi todos los conflictos que se dan entre Wayúu se resuelven entre Wayúu" (Entrevistado W5.).

Esa realidad comprensiva de lo que se conoce se ha aprehendido y se significa es conocimiento. Sobre esto Kusch (1977) sostiene que el saber no es el de una realidad construida por objetos, sino llena de movimientos o aconteceres. Friedberg (1999) manifiesta que si estos saberes se logran situar en un tiempo y espacio definidos, estos se mantienen en las prácticas técnicas y sociales, donde su eficacia depende de las relaciones entre las personas que participan y las reproducen.

Por tanto, el diálogo como mecanismo de la significación de la Palabra establece relaciones consolidadas, y concatena experiencias de vida, y se ubica como el aspecto central de esa interculturalidad. Como lo dice Baños (2000), sobre el diálogo, como libertad de expresión interviene en el acto social, contribuyendo con sus aportaciones y cumpliendo unas normas básicas de respeto hacia el otro, para llegar a una construcción de conocimiento colectiva. Es así como se evidencia en las comunidades de los grupos étnicos el valor a la palabra, y el respeto a la experiencia, tanto de sus líderes como de la comunidad en general. Igualmente, Ortega Ruiz y otros (2001) manifiestan que el diálogo hace parte del reconocimiento de igualdad, donde se reconoce al otro como interlocutor, como lo expresa un participante Wayúu: "[...] nos han inculcado mucho desde pequeños. Para nosotros la palabra es lo más importante, nos sentamos nos cuentan anécdotas, charlas las cosas que nos han pasado; hay mucha unión entre los Wayúu, hay mucha unión." (Entrevistado W4)

La Palabra, el espacio y tiempo donde se reconocen los distintos y los diferentes, los iguales y los vinculantes, al pasar a la comunidad en general, constituye una forma de revitalizar y de reconstruir los aspectos que le son significativos; hace memoria y vuelve sobre los principios que así lo configura. Es más que el comprender normas; es el momento en que se comprende con el otro, de manera reflexionada, y donde la aceptación es asunto configurante del todo.

El diálogo, como ya lo hemos señalado con los autores, construye y fortalece las relaciones al interior de la familia y de la comunidad. Es lo que permite compartir la ancestralidad e inviste a los mayores como los custodios de su pueblo y multiplicadores del conocimiento. Así mismo, es por medio del diálogo que construyen los principios y valores que regirán el desarrollo de su vida social.

Conocimiento y Reconocimiento

Cuando se analizan las relaciones entre el conocimiento y lo que de este se desprende al reconocimiento, se deben tener en cuenta dos líneas de abordaje: la primera, constituida por la capacidad de vivir en la otredad y respetar la alteridad; y la segunda, la acción política de países frente a la diversidad de sus pueblos, y las formas globales que ponen en discusión el reconocimiento, protección y apoyo de pueblos y naciones que configuran los espacios de vida y convivencia.

Sólo en la década de los 80 se abrieron “espacios para el reconocimiento específico de los derechos de los pueblos indígenas en los foros internacionales” (Alwyin, s. f., p. 47), mientras en el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, se les “reconoce a los pueblos indígenas, importantes derechos políticos, económicos, sociales, culturales y territoriales”. Estos aspectos legales le dan a los pueblos la posibilidad de ser respetados, en igualdad de condiciones que el resto de la mayoría hegemónica. Sin embargo, la tensión y el conflicto se dan en cuanto que la existencia de la ley, al menos en el caso colombiano, no asegura ni el cumplimiento del resto de ciudadanos y con menor frecuencia de empresas que, en convenios, usan la tierra como lugar de explotación rompiendo el equilibrio natural que afecta directamente el Buen Vivir, el estar bien y el mantener la posibilidad de armonizar y conservar las cosmovisiones.

Dentro de la interculturalidad, para los informantes, se tiene claro y se valora el conocimiento y reconocimiento de valores, el cual definen como los saberes propios, donde hay una defensa por la conservación de la identidad cultural y sus costumbres, buscando restaurar y recomponer, a través del conocimiento y de la palabra, la memoria ancestral, logrando transformaciones a partir de la práctica de la ética vital, despertando los dones y virtudes, rescatando la educación nativa dada por los ancianos, conservando las estructuras y tradiciones antiguas, logrando la interdependencia en relación con el cosmos y la naturaleza.

Del estado de la naturaleza está ligado el estado del hombre, así lo plantea un indígena Arhuaco: “Esa relación que hay entre familia abarca desde mi bisabuelo, tatarabuelo hasta mi época. Y la relación que hay con la naturaleza porque todo está en función de la naturaleza. Entonces no se desliga de ese sentido. No se trata en este momento de particularizar cada espacio en una familia, ni de decir “yo soy yo” y nada más.” (Entrevistado A1).

Dentro del pueblo-nación Arhuaco el conocimiento ancestral se desarrolla en la relación creada a través del tiempo con la familia, el territorio, la espiritualidad y la naturaleza, en el cosmos y para el cosmos, en la conservación de los saberes Arhuacos. Para Guerrero (2011): “[...] desde la misma constitución, se muestra que, aunque aparece explícita la buena intención de superar la homogeneidad y los universalismos abstractos de la constitución de 1886, se incurre en ellos al hablar de grupos “étnicos” “dialectos” y “oficiales en sus territorios...” (p. 49).

Escobar (2016) afirma que el pensamiento indígena existe, en tanto comunidad existe. Toda comunidad ancestral que habita un territorio reconoce en éste la vitalidad para su existencia, la conexión con la tierra y con todos los seres vivos.

Si estos saberes se logran situar en un tiempo y espacio definidos, éstos se mantienen en las prácticas técnicas y sociales, donde su eficacia depende de las relaciones entre las personas que participan y las reproducen. Como plantea un participante Muisca: "...los hijos de la comunidad no son de los padres; ellos son de la comunidad quien los educa. Consideran que el conocimiento y la memoria están inmersos en la familia, en los ancianos. Todo se resuelve con el diálogo y los acuerdos en el círculo de la palabra." (Entrevistado M1).

Se reconocen mediante la comunidad como un todo, donde la individualidad no tiene cabida. Así lo hace saber el participante Muisca "una educación basada en conservar su cultura, salvaguardarse de la educación externa, del adoctrinamiento. Mantener su lengua propia, consideran que el conocimiento y la memoria están inmersos en la familia, en los ancianos y en la convivencia" (Entrevistado M1).

Cortez plantea cómo la naturaleza no es un objeto más que ocupa el planeta; él la convierte en un sujeto de derechos activo donde los seres humanos conviven con ella "en un conjunto vital de carácter cósmico, es decir, en estrecha relacionalidad, o también armonía con la naturaleza" (2010, p. 227) así como lo afirman los Muisca, pues de ella obtienen sus conocimientos:

"buscamos a los cerros tutelares, páramos, lagunas; cada uno tiene una palabra, una danza, un canto; tiene un legado ancestral. Esto no es suponer o inventar; hay que aprender a leer el territorio, a escucharlo empezando por nosotros. Para llegar a acuerdos hay que hacer primero lectura del territorio" (Entrevistado M3).

Así mismo, para Karakras (2014) "El saber ancestral no se construye en laboratorios, sino en su entorno natural y en comunidad, su vigencia data desde los inicios de la vida humana en Abya Yala y ha respondido ante necesidades reales.", "Los saberes ancestrales, constituyen un aporte

significativo en la concreción de la economía social del conocimiento dentro de la transición de cambio de la matriz productiva nacional.” (p. 17)

No se puede desconocer que, aun cuando los deseos y las luchas de resistencia cultural intentan mantener y conservar estas prácticas, al interior de la misma comunidad, el contacto permanente con grupos occidentales así como los deseos de estar en el marco del consumo de bienes y servicios desequilibra estos aspectos, y en especial tensionan tales relaciones. Consideran que estas salen del centro de su pueblo y se proyectan hacia afuera, pero quienes están en ese afuera deben disponerse a aceptar tales diferencias, y allí es donde tanto el deseo como la práctica del suma kawasai tienden a estar en desventaja, por la imposibilidad que mantiene cada uno, desde el etnocentrismo propio de cada cultura.

Por otro lado, se retoma a Zabala quien manifiesta que “saber entender la naturaleza es buscar un equilibrio en nosotros y esencialmente intentar mantener y conservar lo que es ese espíritu de la tradición en nuestras maneras de estar, de mirar el futuro de nuestras generaciones” (2001, p. 2). Estos aspectos se evidencian en el sentir Muisca, cuando se dice: "honramos tanto la cueva, la lechuza y la oscuridad, como la paloma y la luz. No es recomendable satanizar, ni llevar a puntos dogmáticos; por eso chupamos el amargo y el dulce, para lavar el amargo. Lo complementario nos invita a abrazarnos" (Entrevistado M3).

Gudynas & Acosta (2008) manifiestan que trascender la naturaleza en un sujeto de derechos no significa *intocarla* o desconocerla, sino reestructurar-reelaborar y establecer una relación de convivencia aprovechando los recursos, frutos y minerales que esta ofrece, para satisfacer las necesidades vitales y a la vez asegurar la preservación de la misma. La ubicación geográfica para los Muisca hace parte de sus labores de intercambio, no sólo interculturales, sino económicas. Es

de suma importancia para el reconocimiento de los mismos en las otras comunidades, pues esto permite la afirmación del yo y del otro, a través de conocer otros contextos:

"...otros compañeros se van para Venezuela; ahí están en esa actividad de intercambio comercial porque esta actividad es de hace mucho tiempo, mucho tiempo. Porque nosotros estamos ubicados en un sitio geoestratégico porque tenemos... tenemos Curazao, Panamá nos queda cerca. Entonces nosotros venimos en ese intercambio comercial hace mucho tiempo" (Entrevistado W1).

Zabala (2001) manifiesta que

saber entender la naturaleza es buscar un equilibrio en nosotros y esencialmente intentar mantener y conservar lo que es ese espíritu de la tradición en nuestras maneras de estar, de mirar el futuro de nuestras generaciones. Permanentemente estamos mirando el pasado, no pensamos que soñamos mucho, solo miramos el pasado y proyectamos el futuro hoy (p. 2).

Así se evidencia en la participación de un indígena Muisca quien afirma que "somos una sola familia, los hijos de la comunidad son hijos de todos. Todos sabemos que todo lo que nos rodea es para la subsistencia, de consumo propio; ella nos da todo lo que necesitamos para estar bien" (Entrevistador M1)

"[...] Tener identidad cultural hace parte de nuestro equilibrio; los usos y costumbres tienen un orden, y desde esas ordenanzas se genera el concepto de vida" (Entrevistado M1).

Así, Landabaru, (2011, pp. 107-108) manifiesta que la cosmovisión está relacionada con las formas en que los seres humanos definen la explicación sobre el mundo y la vida; las relaciones metafísicas explican la forma del origen y sentido del mundo. No remite a normas exactas sino a

un valor general, una totalidad de lo existente y lo espiritual, sobre el -ser-, los seres, el plano físico, lo invisible y el tiempo, en relación con su espacio como manifestación de la ancestralidad.

Por su parte, los Emberá-Chamí manifiestan: “la costumbre de nosotros es la lengua materna, comida tradicional, historias ancestrales. Yo tengo que tener mi conocimiento como ser Emberá y motivando que nosotros no vamos a cambiar lo que nosotros tenemos. Nuestra cultura, nuestra artesanía propia, hoy en día en las mujeres, las que tienen bata esto debe ser permanente. Para que signifique que verdaderamente hay tradición dentro de la comunidad.” (E1).

Friedberg (1999) denomina los saberes y conocimientos indígenas como un corpus de conocimientos sobre la naturaleza, con respecto a las concepciones que cada sociedad tiene del mundo y del rol que cumplen las personas. El saber, el conocimiento y los aspectos necesarios de enseñar, además al mismo pueblo, en lo que es importante para este abordaje, es el aprender en general posible para todos los pueblos. Así mismo, reconocer que la naturaleza y sus aspectos internos y continuos son significativos al quehacer como mundo.

Escobar (2016) señala que ese contacto natural y espiritual es representada también en las manifestaciones del sentipensar (tejidos, mitos, tradiciones orales). En estos se validan los conocimientos de las comunidades y los pueblos, que resisten desde las lógicas ancestrales, y la vida en sus propios mundos, que fundamentan su razón de ser. En la ocupación ontológica de los pueblos prima lo comunal y no lo individual, la conexión con la tierra y el Buen Vivir.

“La curiosidad es el motor de conocimiento que devela la realidad a través de la acción; así, el ser que sabe que es inacabado inicia un proceso de búsqueda absoluta que puede llevar al propio origen” (Freire, 2003, pp. 22-23).

Para Pierre Bourdieu (1990) la cultura es tomada como la base de las identidades, la cual supone representaciones sociales. Expresa que desde lo simbólico es tomada como “un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico” (p. 30), desde lo lingüístico lo aborda desde el conocimiento y reconocimiento de la lengua (p. 101), en lo conductual es tomado como “esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción”; y hábitos es tomado como el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo. (p. 26).

Conocer y reconocerse se desarrolla a través de la oralidad y el compartir el conocimiento, pero, a la vez, resguardar lo propio a través del cómo se definen para cada pueblo su entorno inmediato, su mundo idealizado y su construcción de realidad. Todo ello en un colectivo, en un rol asignado en general a quienes transmiten la cultura. Así lo expresa un indígena Emberá-Chamí “...la mujer es quien preserva la cultura, pues es ella a la que se le delega la crianza principal de sus hijos, transmitiendo los saberes ancestrales, la lengua y la identidad.” (Ver en anexos entrevistado E2). Y ella hace esto desde la palabra; por eso la oralidad se convierte en una coyuntura entre las diferentes relaciones dialógicas. A su vez, es necesario el reconocimiento de la labor de la mujer como constructora del legado en tanto a identificación hacia las narraciones orales, y la relación dialógica en tanto a los participantes de la comunidad.

Walsh (2007, pp. 31-33) manifiesta que el interés se centra en el conocimiento ancestral, en la reconstrucción y fortalecimiento del pensamiento y conocimiento propio, no desde el folklor, sino desde el conocimiento que afronta el colonialismo, y pone en diálogo diferentes conocimientos en medio de la modernidad, sin ser absorbidos y controlados, sino, intervenir en ella, “generando participación y provocando una contestación y cuestionamiento”.

Soto (2007, p. 323) lo expresa como las luchas en el reconocimiento de la diferencia y la diversidad, desde los planteamientos de Rousseau, que muestran que el mundo occidental sí ha considerado esas relaciones, pero tendientes a sus propios intereses, y ha provocado en la contradicción de su decir y hacer distintas revoluciones y movimientos que las grandes mayorías han problematizado: situaciones relacionadas con la igualdad, los derechos, la democracia, la autonomía, y sociedad civil. Empero, estas conceptualizaciones, dadas como verdades en la era moderna, están sufriendo serias transformaciones relacionadas con el reconocimiento político del “otro”, en razón de la equidad y los principios de justicia, los cuales implican nuevas teorizaciones del orden social hoy.

Estos conocimientos no se tratan de saberes estáticos, sino de saberes que se construyen según las modificaciones del contexto. En relación con lo anterior Kusch (1977, citado por Rapimán, 2007) sostiene que: "el saber no es el de una realidad construida por objetos, sino llena de movimientos o aconteceres" (p. 227). El saber se constituye en un papel reflexivo que contribuye al conocimiento, y se trata de que en los debates epistémicos se acepten esas otras formas de conocer y de interpretar la realidad; igual no dejará de ser funcional a la cultura el cómo determine su actuar tales saberes; finalmente ella, como construcción de lo social, reflejará su utilidad. Para Savater (1997) el saber se concibe como la habilidad de aprender siempre y posibilita a todos los demás, cerrados y abiertos, funcional o complejo, sean los útiles a corto plazo o sean los buscadores de una excelencia que nunca se da por satisfecha. (p. 49) Así lo manifiesta un participante de la etnia Wayúu "...enfocado en la oralidad para preservar la vida cotidiana y la cultura de la cual hacen parte los niños y las niñas" (Entrevistado W6).

En este sentido, los saberes tradicionales en las comunidades indígenas sobre la naturaleza, espiritualidad y sociedades, demuestran en el escenario de la discusión una problemática que

responda a las verdaderas propuestas, para una construcción de nuevas formas de representación, y así situarse en los saberes y formas de pensamiento intrínsecos a los pueblos-nación, pero sin olvidar la contracción desde y para la interculturalidad, como una forma de prologar la existencia de sí mismos.

Cassiani (2007) habla de la ventaja de hacer una educación diferente, pues supone construir desde los saberes propios, estudiados “desde un punto de vista investigativo las formas de organización y pensamiento que subyacen en cada cultura” es la construcción de una realidad social que tiene en cuenta la diferencia. (pp. 103-104). De esta manera admiten la entrada de conocimientos externos que permiten el fortalecimiento de los propios “...es esencial característica su visión sobre la salud, tanto así que influye altamente en su creencia, cosmovisión y representación de su realidad” (Entrevistado W6).

Como se demuestra en lo recogido en los hallazgos, las comunidades se han visto preocupadas y encaminadas en el reconocimiento de la interculturalidad, como base constructora de nuevas fuentes de conocimiento y aceptación. Los pueblos han diseñado estas aceptaciones como elementos para el control y el mantenimiento de la armonía cósmica; esto implica un diálogo continuo con elementos e identidades diferentes, pero esto en un plano recíproco en el compartir no sólo de los saberes, sino de la construcción del yo para el enriquecimiento de las comunidades, asegurando así una convivencia pacífica y solidaria en los agentes internos y externos. Los elementos del Buen Vivir empiezan en la idea de una vida como principio de una existencia mutua en tanto a todo lo que rodea a la comunidad, como sustento espiritual, territorial, económico, político desde la experiencia espiritual, las memorias y las tradiciones ancestrales.

Construcción de sentido

En el reconocimiento que el Buen Vivir es el centro de la explicación e interés de este trabajo, la pregunta interroga sobre los sentidos y significados, donde el sentido tiene que ver con la construcción cultural y social, y el significado con la comprensión subjetiva y en colectivo que hace cada persona (Dilthey, 1974; Guerrero, 2011).

El Buen Vivir desde dimensiones del Ser

El Buen Vivir discute sobre las concepciones de mundo de pueblos ancestrales andinos, y los abordajes comprensivos que se hacen desde occidente se han enmarcado en la comprensión de las dinámicas del desarrollo.

Los cuatro grupos, como señalamos en la fase interpretativa, conciben la armonía en el marco de relaciones de equilibrio entre la naturaleza y sí mismos, de tal forma que al encontrarse este aspecto común entre todos se proyecta como uno de los horizontes de mayor convergencia para las acciones interculturales. Es sustantivo a ellos la conexión que existe con el todo y con todos de tal forma que el diálogo intercultural se da inicialmente en esa perspectiva, donde los otros también tienen ese desarrollo armónico.

El Buen Vivir se consolida cuando se construye desde el tejido de las vivencias significadas como lugares de interrelación armónica, donde transita desde los intereses particulares a las demandas del sujeto político en pro de lo que es Buen Vivir, estar bien. En la mirada de Huanacuni Mamani, (2010) es una conexión contraria a lo que el pensamiento occidental considera acerca de estar bien; se refiere a una comodidad a la que todos no tienen acceso o que el Buen Vivir es un nivel de materialidades. Por el contrario, las comunidades ancestrales armonizan estos aspectos

desde el hecho que todos tengan todo, y ninguno quede al margen; es posible que el Buen Vivir esté en conexión con la naturaleza y la espiritualidad.

La armonía es sentido.

Esa relación con la armonía que se establece en relación con la natura pone en evidencia la importancia del territorio, que además de ser un asunto físico-político se constituye como lugar y espacio de profundo vínculo con la naturaleza y la espiritualidad que con ella construyen, de tal forma que las relaciones del origen, de la armonía y del equilibrio, sólo son posibles si se respetan los territorios y se cuida la naturaleza.

Igualmente, la posibilidad de pensarse en ese espacio como dador de vida pero también de subsistencia, de entrega, y del cual no se es posible desligarse, incluye a los seres humanos, perspectiva que, comprendida en el marco político del Buen Vivir, es lo que sustenta la diferencia con los pueblos occidentales que damos primacía a lo humano en oposición a lo natural.

La interrelación de las prácticas ancestrales implica un estado de tranquilidad y paz con todo lo que nos rodea, que permite el encuentro y la aceptación de la diferencia, donde tanto lo individual como colectivo se complementan en relación con la naturaleza.

Cuando hay desequilibrio, porque “las cosas no fluyen bien”, basado en los testimonios de los de los entrevistados, existe una ruptura y la enfermedad aparece, el conflicto hace presencia. Por lo tanto, la forma de resolverlo es hacer el pago que permite armonizarse con el entorno y luego acudir al diálogo para resolver los asuntos; se recurre no sólo con quien se tiene dificultad, sino que se usa también con aquellos que ostentan el poder de La Palabra.

Hombre-naturaleza, uno solo.

La Naturaleza es una maestra que enseña a cultivar, es quien establece las normas y reglas que los rigen. Ella misma rige el deber ser de la comunidad que le da la noción más importante que es la de ser SUJETO; no se enmarca como en el modelo de desarrollo occidental en asuntos materiales o de producción, exclusivamente.

Como sujeto, la naturaleza es dadora de vida, y por ello el respeto a la misma es vital para la existencia de la humanidad. No se acepta como posible el pensamiento depredador y el comportamiento usurpador de la naturaleza por quienes, en ella, no encuentran el sentido vinculante de la existencia.

Siempre se ha escuchado sobre la Madre Naturaleza, lo cual se explica cuando se comprende que las relaciones de vida provienen de esta, y que, al incluir a los humanos y al todo en general, ese vínculo se concibe como originario y propio.

Desde el Territorio.

El territorio es concebido como un concepto social, físico, habitado y pensado; tiene unas relaciones inmersas en las nociones de pertenencia, identidad, colectividad que establece un espacio de conexión y significación del ser indígena. Es un espacio ancestral, proxémico, con capacidad de significarse y narrarse en el mismo. Es sagrado porque permite el acercamiento no sólo a las tradiciones orales, sino a los ritos en relación con la madre tierra. Es un ser viviente que está conformado por lo espiritual y por el campo físico; es la ley de origen intrínseca a la cosmovisión de la comunidad; es la unión de la tierra con el hombre porque ellos son uno solo, hay unidad y esto es familia.

Hay espacios que son sagrados donde no todos pueden ingresar; están habitados por espíritus, son para cultivar la medicina, están reservados. El territorio significa y resignifica el pensamiento, la lengua, el conocimiento ancestral, los saberes propios, la vida y la forma de actuar en ella.

Estas representaciones político-culturales se hacen presentes en defensa al pueblo como lo plantea Nash (2001) aunque se reconoce que muy poco han servido para el Estado las representaciones y concepciones indígenas, vistos como elementos marginales. Estos estudios hacen parte de aquellos otros que dan pie a la defensa del territorio, en la lucha de los grupos étnicos como los aquí vistos, para continuar con sus saberes ancestrales, puesto que el territorio es más que una jurisdicción, es un espacio de significaciones, como ya se anotó, en favorecimiento del pensamiento indígena. Como lo plantea Olaya (2009), toda comunidad ancestral que habita un territorio reconoce en este la vitalidad para su existencia. Es por ello que las comunidades aquí descritas resisten desde el reconocimiento de sus saberes fundamentando su conexión de la madre tierra y el Buen Vivir, le lengua y sus tradiciones.

La concepción de territorio en los pueblos indígenas trasciende en lo físico y hace parte vital de lo que los constituye como cultura; por ende, el territorio está conectado con las dimensiones políticas de la sociedad y se vuelve, al igual que la espiritualidad, un poco de resistencia y de debate por lo que es la revitalización de la cultura, pero también el poder enseñar los saberes propios que, en el marco pedagógico, son garantes de la conservación cultural social y se requiere fundar en los integrantes de la comunidad esa conexión espiritual con el territorio.

Es así como entre los Wayúu, si se nació o creció por fuera del territorio, se es Wayúu por ser hijo de madre Wayúu, y su territorio será por siempre el Wayúu. Entre los Emberá-Chamí sucede similar, así como entre los Arhuacos que conciben que el territorio de ellos es La Sierra en

conexión con el mar y el valle. Entre los Muiscas, en el proceso de recuperación de su cultura, consideran que la gran ciudad es su territorio por ancestralidad y, en ese mismo sentido, hacen todo lo posible por recuperarlo, al menos en las zonas más sagradas para ello, como los sitios de entierro, fuentes de agua y conexiones espirituales con el cosmos, tales como los páramos y lo que en ellos existe.

En el territorio, la espiritualidad da la posibilidad de armonizar con la naturaleza y de establecer equilibrio con el cuerpo, con el pensamiento, con el actuar, con la palabra y por ende con todo lo que constituye un sentido que trasciende de lo físico a lo etéreo, que es sinónimo de vida y de defensa de lo que se piensa, de lo que se es como indígena y de lo que se es en conexión con la naturaleza.

Es así como la naturaleza plantea un orden lógico; cada época es precisa, requiere seguirse de manera tal que los actos en ella configuren el cuidado, el bien estar y el sentido de protección sobre las comunidades de toda índole: humanas, animales, vegetales o materiales, en plena conexión con los sentidos de la espiritualidad.

Espiritualidad y el sentido de existencia.

La espiritualidad es central a cada uno de los grupos, aun cuando relegada y casi excluida por algunos, de los ámbitos políticos. Esta emerge como constante y necesaria, no se fragmenta ante los diversos discursos, sino que recoge las formas parciales de concebir y de sentir la vida. Pannikar (citado por Guerreo, 2011) invita a repensar la categoría en el ámbito cotidiano y como mundo de la vida. La espiritualidad acoge la explicación antropológica sobre lo vinculante a la

cultura y lo manifiesto en el mundo ritual y en el mundo de la explicación, de aspectos propios del ser humano y de su relación confluyente en la trascendentalidad del mundo en colectivo.

Cada uno de los pueblos que hemos trabajado posee un sentido de espiritualidad que en lo común se refiere al mundo comprendido desde el yo y la conciencia de un ente superior, pero en cada una de ellas se construye distinto y diverso; sus dioses están en este espacio, y lo que representa para cada cultura y para cada individuo, es distinto y complejo. Da cuenta de los tránsitos humanos entre prácticas materiales y físicas, y aquellas que por su carácter intangible denominaremos supraestructurales; configuradas a la luz de lo vano y mundano con las formas más significativas del sentir y del pensar.

La espiritualidad permite transformar las subjetividades dado el papel de ser potenciador de la reflexión interior, que se muestra hacia fuera, para despertar la sensibilidad hacia lo superior y su vínculo con lo humano. Los cambios son significativos, no se reducen a la práctica ritual sino que transversalizan la explicación de las cotidianidades; es así como, en varias dimensiones, su papel y su función son usados en el ámbito político.

La espiritualidad de los pueblos está conectada con el sentido de territorio, y en esa misma perspectiva, cualquier diálogo al respecto del territorio pasa por la consulta y el pensamiento espiritual. Hoy, una acción sobre la naturaleza requiere la presencia de quienes convocan y saben del tema espiritual, y por ello mamos, jaibanás, abuelos y epushari deciden sobre el territorio, tema de bastante tensión entre las comunidades tanto originarias como los intereses estatales y económicos sobre los mismos.

Es innegable que la cultura confía en sus espíritus y en sus nociones sobre la naturaleza y el sentido metafísico de la misma, por eso se niega a entregar en su derecho a la resistencia y a la

autonomía en lo que de esto trasciende al reconocimiento, a la noción de pertenencia, de territorio, identidad y de la conexión con la madre tierra, cualquier aspecto de su forma de creer y de ser en la naturaleza.

En el territorio están sus espíritus y su ley de origen. Fácilmente en occidente se comprende la lucha de ciertas naciones por su territorio, aún Colombia las suele apoyar, pero este mismo país no comprende el respeto sobre las fuentes de agua, sobre el río, sobre el nevado, sobre el desierto, que finalmente son lo más SAGRADO de los pueblos. Por eso mismo lo espiritual es un campo de lucha y de mayor defensa de las comunidades. Como lo señala Guerreño Arias (2011) es un ámbito político porque es vital de la existencia que plantea transformaciones sociales y estructurales en la cotidianidad, en la forma de ser grupo, en la identidad y, por ende, de las subjetividades y de las diferentes formas de existir que apunta a la vida.

Esta dialéctica entre la racionalidad de lo material y la existencia de la vida espiritual, le da posibilidad a cada grupo de ser único e irrepetible y, aun cuando todas tengan espiritualidad esta se diferencia entre una y otra. El diálogo intercultural es exclusivamente para el ámbito del reconocimiento y del fortalecimiento de su propio saber, que es enseñado desde la familia y empoderado en la comunidad.

La espiritualidad contempla la presencia de los límites del yo y del otro, tal como las identidades no se unifican, como es el interés de los postulados de la modernidad y de quienes consideran la espiritualidad de manera externa y ajena, en una fragmentación arraigada en la ruptura con la representación de mundo y de sentido que para los pueblos indígenas no tiene cabida.

Como lo señala por ejemplo el pueblo Wayúu, “jepura” (el desierto de la Alta Guajira) no es para la explotación minera, porque allí habitan los espíritus de los muertos; o como lo dice Sua

Gua Gua (abuelo Muisca) el territorio “no es para enriquecimiento de los blancos”; por eso los Jaibaná consideran que los jai entran en desequilibrio, porque los capunía (mestizos) dañan la naturaleza. En ese mismo sentido, los Arhuacos consideran que los blancos no armonizan con la naturaleza y que el territorio tiene espíritus que demandan que las leyes se cumplan, y por eso cuando suceden desastres es porque no tenemos equilibrio entre el espíritu y la naturaleza.

La espiritualidad está arraigada a su mundo inmediato e igualmente ancestral; no son desarraigados ni han perdido el sentido por la naturaleza. En el mundo onírico de los Wayúu, por ejemplo, es la tierra y la naturaleza quienes ponen en evidencia la espiritualidad, cuando se explica el mundo de los sueños desde lo que para ellos, solo como ejemplo, es y será el futuro con los espíritus.

En esa perspectiva, el aglutinante principal dentro de estos aspectos considerados será la cosmovisión, comprendida ésta como las teorías de explicación de mundo, que ponen en debate lo que se es, con lo que le rodea y cómo se da sentido al mundo y a la existencia en este.

La cosmovisión es el mundo de la vida y del Buen Vivir.

La cosmovisión es el eje central de los elementos ordenadores de la existencia humana: la construcción del universo, del pensamiento propio, del modo en cómo se considera el mundo, esparcida en innumerables vidas sobre la tierra. Como lo señala Dilthey (1974) los mismos sucesos vividos, el grupo de los impulsos y sentimientos en nosotros, al contacto con lo que nos circunda, y el propio devenir diacrónico e histórico, configuran ese saber objetivo, completo, del todo, es decir lo universal.

Se tiene conexión con el otro en tanto puede ser representado y encontrado en esa cosmovisión, explicando su existencia en la particularidad de las leyes de origen y en el mundo de explicación que se tiene sobre ese sistema donde todos están. Da sentido a lo vital, a lo epocal, a lo que se es como experiencia con sentido ya no externo, no solo propio, sino en complejidad de las propias razones de existencia, que no se pueden modificar, que son esencia en el sentido amplio de la interpretación, horizontes analíticos adquiridos y construidos por la conciencia sobre tal vivencia, es decir, por el mundo empírico al cual se está sujeto.

Cada sistema metafísico es foco de muchos rayos que iluminan todas las partes de la vida a la que pertenece (Dilthey, 1974). En este argumento se explica por qué para los cuatro grupos la cosmovisión se percibe como sentido de mundo y las formas como cada cultura explican su existencia y la configuración de sí mismo. Es la forma como ha trascendido en el tiempo y en el devenir que los une en su cultura, donde el interrogante surge en torno a cómo interpretan el mundo en relación con su espiritualidad, emergente en la ley de origen. Ella no es visible, pero está allí para ser cumplida, pues está relacionada con las prácticas tradicionales y como se desenvuelven en este mundo, así como la madre tierra no es vista para ellos en función de una mercancía, sino como ente recíproco que cuida del hombre y así mismo este debe cuidar de ella.

En torno a interculturalidad

Desde las prácticas culturales e interculturales es importante la apropiación en el respeto por una interacción social, en la que se establece el reconocimiento del otro a través de la identidad, los saberes, las cosmovisiones, espiritualidades y relaciones de territorio. Esta manifestación tiene que ver no sólo con las comunidades indígenas autónomas, sino con todas las sociedades y colectivos en sí. Esta categoría intercultural representa una apertura a nuevos escenarios de

conocimiento, reconocimiento y prácticas, sin contraponerlas ante otras representaciones del mundo; por el contrario, aceptarlas en un mundo de diferentes mundos.

La interculturalidad es una apuesta en la vía de la diferencia y el respeto a las diferentes formas de configurarse como pueblos; no escogemos la vía de la homogenización que tiende selectivamente a la hegemonía de tradiciones que van en contra del Buen Vivir, cuyo interés es la defensa de otras formas de organización económica y social, que enmarca sentidos de solidaridad, de igualdad, y donde nadie puede ser feliz si no tiene las mismas condiciones; no es el bienestar, sino el estar bien en relación con toda la comunidad.

Buen vivir desde la interculturalidad es visto por los pueblos investigados como posibilidad de leerse y empoderarse ante otros en el pleno derecho a la soberanía y a la autonomía que toda nación-pueblo merece, en tanto distinto y diferente a las otras; abarca más allá del pretendido diálogo para intercambiar y consensar; es más el poder de la palabra para valorar el saber de los otros en contexto y texto, que fluye en su lucha por mantener el espíritu de pueblos distintos que piensan y viven el mundo desde la diversidad. En ese mismo sentido, las pretendidas homogenizaciones culturales no tienen cabida; lo que en este proceso emerge es la noción de una forma de vida que por más de quinientos años ha logrado tener un entorno propio y en conexión mucho más adecuada que lo que el mundo moderno ha pretendido instaurar.

El diálogo y la palabra.

El diálogo debe ser entendido a varios niveles de comprensión. Es importante reconocer que es una práctica del ser humano y de ella se desprenden aspectos importantes para la socialización, la convivencia, la regulación, el estar con el otro, el posibilitar encuentros en distintos niveles y establecer relaciones con extraños (del que no se conoce nada) y externos (del que tenemos

referencia pero no hace parte de la propia cultura). Igualmente, el diálogo en su interacción y relación espacio-temporal genera, en el contacto con los otros, un vínculo afectivo y solidario que consolida comunidad.

El diálogo presenta diferentes fases y niveles de desarrollo: en su nivel comunicativo exige argumentos ciertos, válidos y aceptables por el otro, esencialmente requiere respuesta de quien escucha, es decir, establecer la dinámica del decir, interpretar y co-interpretar, de tal manera que la comunicación en el diálogo implica respeto y comprensión sobre lo que se está expresando.

En el marco de la diferencia se puede respetar la palabra del otro como importante, diferente y esencialmente vinculante a la posibilidad de admitir la diferencia, sin buscar la homogenización del diálogo. Otro nivel del diálogo es la disertación, la puesta en escena del acto del habla, la expresión de pensamientos, los saberes, actitudes y comprensiones sobre la realidad, la verdad, la cosmovisión y el estamento axiológico de los mismos.

Entre otros elementos, sin ser menos relevante, el diálogo es gestor de todo tipo de acciones frente a los contextos y a las épocas de cada cultura; este conserva la posibilidad central de transmitir, enseñar y reproducir los mitos, las costumbres y la importancia de la oralidad, en ese uso, tradición y costumbre de los pueblos-nación ancestrales, como sucede en los círculos de palabra, las reuniones político-comunitarias, el consejo para el deber actuar, la reflexión en torno a los sueños y otros aspectos que son vitales y tienden a acontecer en el diálogo que proyecta la narrativa de estos grupos indígenas.

La narrativa es un aspecto que permite poner en escena al menos tres lugares de la palabra: el del que habla desde su experiencia y vivencia directa, como un primer narrador; el que escucha y transforma las vivencias en una narración que da cuenta de hechos no necesariamente

experimentados por él, que se configura desde una segunda mimesis en un segundo narrador; y el que en una tercera instancia genera un nuevo discurso, a veces parafraseando el mito, recreándolo como ese tercer narrador que mantiene vigente la memoria (Ricouer, 2004). Estas apuestas en narración configuran el tiempo, el espacio de vida, la historia y el origen de los pueblos, que en el caso de las comunidades ancestrales es importante porque es la forma por excelencia de la transmisión y conservación de la cultura y, por ende, de la identidad, poniendo en la preservación, recuperación y potencialización de la lengua de cada pueblo el lugar de La Palabra como espacio, lugar y tiempo sagrado, que profesa y demanda respeto, silencio, atención, reflexión, meditación, saber, interés y profunda escucha.

La Palabra define quiénes hablan y quiénes escuchan; los primeros deben conocer sobre la cultura, la lengua, la tradición, el uso y la costumbre que enmarca valores y jerarquías, a partir del saber propio y del saber endógeno, migra entre la edad, la experiencia, el conocimiento y quien ostenta el poder. Todos pueden hablar, pero se piensa y se siente lo que se habla: “Se piensa lo que se dice, *va al corazón, vuelve al pensamiento y vuelve al corazón para finalmente expresarse*, el cuidado sobre lo que se dice, dónde se dice y qué se dice” (Diario de campo, Etic investigadora C)

La palabra dentro de los Muisca guarda jerarquía, saber y conocimiento, y ésta reposa en los abuelos, quienes enseñan los comportamientos, las reglas y deben ser modelos para los otros. “La Palabra es un no tiempo, no hay afán, con calma y tranquilidad se piensa y construye así conocimiento que se habla”. (M1)

Dentro de los Emberá-Chamí, la lengua es esa Palabra que denota el conocimiento sobre los jai, sobre la identidad, el territorio y la ancestralidad, pueblos de río que se narran en su viaje

ancestral. En la medida que se es líder, se inicia a expresar lo que se piensa, cuando se obtiene La Palabra con algo que vincula el sentir con el hacer (Diario de campo, Etic-P)

La Palabra tiene custodios, tiene guardianes, tiene sabios, que son los multiplicadores del conocimiento, de los principios, de los valores que rigen el desarrollo de su vida social, de tal forma que las comunidades en La Palabra, en el diálogo, en la narración, constituyen el espacio pedagógico para la enseñanza. Así como los Wayúu, afirman:

“...Nuestros Wayúu nos han inculcado mucho desde pequeños ...La Palabra es lo más importante, nos sentamos, nos cuentan anécdotas, se charlan las cosas que nos han pasado; hay mucha unión entre los wayúu, hay mucho unión. Existe eso que las habitaciones no hay cuartos definidos para cada uno, que sino eso es libre para que a la hora de uno levantarse pueda comunicarse, relacionándose de todas las actividades que hemos hecho; el diálogo es un instrumento. Junto al fogón los sabios mayores son los que instruyen” (Entrevista W4)

Entre los Arhuacos se debe reflexionar, se debe construir para pensar, pero sobre todo para armonizar. Al interior de esa Palabra, circula el saber de sus mamos, que deben mambear para poder conectarse con la naturaleza y armonizar ese espacio, donde expresarse es sagrado, no sólo en el momento ritual, sino también en su cotidiana.

Se tiene la percepción que las mujeres no hablan, pero sí lo hacen y más frecuente de lo que se percibe, pues el ámbito de la Palabra es la cotidianidad. Ese espacio es sagrado porque en él se enseña, se aprende a sembrar, a ser de acuerdo con el género, a resolver los asuntos contradictorios, a pensar en el agua, en la tierras, en la familia, en la unidad y por ello en sus espíritus; la Palabra es saber.

Sin embargo, en el marco de la interculturalidad, la Palabra está concebida desde la posibilidad de la visibilización; pone en el debate una de las más importantes necesidades de los pueblos por la pérdida de la lengua y por esa vía de su identidad, de su cultura, sus leyes, su ley de origen, usos, tradiciones y costumbres. Por eso el proceso de revitalización, conservación, recuperación de la lengua, re-construcción de sus propios saberes es urgente y políticamente necesario, pues es la modernidad, la masificación del consumo, la presencia de tecnologías que no potencian esa diversidad como el desencante, el rechazo, la exclusión y el señalamiento destructivo por ser diferente, que hace que al interior de ellos mismos no se dese conservar, y aquí la Palabra renace como lugar para pensar, para ser, y para volver sobre bases que sí cambiarán, pero que son esencialmente su ley de origen y de conservación.

La Palabra resuelve; es importante reconocer que al interior de las comunidades existen conflictos, tensiones, ejercicios de poder, en la familia y entre clanes y familias, pero ellos-as apuestan a que en la Palabra pueden encontrar caminos y formas de resolverlo, y, de no ser así, las sanciones de la justicia propia pueden intervenir y, finalmente, algunos se irán de esas prácticas.

La Palabra es enseñanza y esa es la fuerza de la pedagogía de los saberes propios y la posibilidad de hacer de ella el espacio propio a la educación.

Diversidad.

La diversidad está relacionada con el reconocimiento político del “otro”, en razón de la equidad y los principios de justicia, los cuales implican nuevas teorizaciones del orden social hoy; además implica considerar y reconocer al otro, pensar en el otro sin colonizarlo (Soto, 2007), dando cabida a visiones emergentes y alternativas de identidad.

Dentro de lo que se evidenció en los cuatro grupos indígenas, se expresó como un común denominador la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan a los grupos y a las sociedades que componen la humanidad, como fuente de intercambio, de innovación y de creatividad (Díaz 2015, p. 5). Teniendo en cuenta lo que afirman los Muisca, es aceptar la existencia del otro en reciprocidad, complementándose en tanto la existencia del otro en la diferencia, en un encuentro de subjetividades, donde se permite diferenciar la actividad del otro en pro a lograr una convivencia. Por lo tanto, se vislumbran que entre las comunidades se acepta al otro porque ese otro lo ha aceptado.

Las exigencias por el reconocimiento de la diferencia han alimentado las luchas y movilizaciones en torno a la etnia, al género, a la sexualidad. Para los Muisca es abrirse ante otro y “extender la mano y abrirnos a la vulnerabilidad del ser humano, entender que no todo es color de rosa, no todo es luz; el Muisca camina una línea muy fina que es la complacencia, es la unión de los opuestos complementarios”. Los Wayúu reconocen la existencia de otros pensamientos, otras representaciones cosmogónicas y políticas. Sin embargo, el aceptar al otro en su territorio no es sinónimo de reconocimiento, pues ambas partes se saben diferentes, pero a la vez desconocen las relaciones dinamizadoras que se crean alrededor de las fronteras culturales visibles pero intangibles.

Para las comunidades es el encuentro del mestizaje como un proceso evolutivo para su comunidad. Para Touraine (2002, p. 208), el control ejercido sobre la vivencia para que haya un sentido personal, permite al individuo transformarse en un actor que se inserta en las relaciones sociales, las cuales transforma sin llegar a identificarse completamente con algún grupo o colectividad. Para los Emberá, es saberse diferentes y hacer respetar esas diferencias en las relaciones con los no propios.

Hall (1996) confirma lo anterior cuando refiere que “las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella” (p. 18) evidenciando la necesidad de la interrelación de actores, donde la identidad se construye a través de la relación con el Otro, de la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta.

Se percibe cómo, para los cuatro grupos estudiados, la diversidad se construye a través de simbolismos, significantes, sentidos, experiencias, comprensiones de su realidad, contactos, situaciones emergentes como la movilidad, el desplazamiento, circunscritos en dinámicas de relaciones sociales.

La existencia se marca a partir de conocerse y reconocerse en el otro, construyendo redes de relaciones sociales donde, con diferencias o no, se mantiene una perspectiva en vía de la armonización de mantener el Buen Vivir, como práctica y como sentido de realización, aun cuando no necesariamente en todos los grupos. Esto no es un común a todos o de interés de todos; sólo y en la medida que se va comprendiendo las lógicas culturales y se crece en las mismas las personas se acercan a tales temas, donde entonces reconocerse inicia en un sujeto y se colectiviza al grupo, para buscar ese reconocer en otros ajenos y extraños a los pueblo-nación ancestral.

En torno al conocimiento y el reconocimiento.

El conocimiento en las sociedades se construye a través de su devenir histórico-social, generando siempre nuevos conocimientos y acomodando los existentes a los presentes vivenciales. De aquí que los saberes propios hacen referencia a los sistemas epistemológicos, intrínsecos al territorio, aquellas habilidades y filosofías que han sido desarrolladas por sociedades de larga

historia de interacción con su medio ambiente. Este saber propio establece la base para la toma de decisiones en aspectos fundamentales de la vida cotidiana.

Estos saberes se integran a los sistemas culturales combinándose con la lengua, los sistemas de clasificación y de referenciación del mundo simbólico, la utilización y disposición de los recursos, la interacción social y la ritualidad.

Los grupos indígenas coinciden en un aprendizaje desde la oralidad, la cual es constituida como el medio común para transmitir y socializar dichos conocimientos. A través de ella se construyen los valores intrínsecos de la cultura, sus tradiciones, usos y costumbres. Se concibe un saber y este se construye a partir de la modificación en cada contexto.

Es así como en estos grupos se empodera el saber, a partir de diversas formas que se convierten en espacios de socialización, divulgación, formación y educación para su comunidad; en ella se construye la identidad de los pueblos, la reivindicación de su cultura, la defensa del territorio y saberes que configuran y significan el sentido a la existencia de su cosmovisión. En este sentido, es de suma importancia reconocer los aportes de las comunidades-nación a las epistemes del conocimiento, en tanto no reconozcan la importancia de la construcción del ser en relación con estos saberes, no sólo desde la comunidad sino desde la interculturalidad, la extrapolación de los mismos permitirá la construcción de nuevas pedagogías que respondan a la aceptación de la diferencia en el otro.

Lo vemos en la comunidad Wayúu que configura a través de la oralidad los diferentes saberes por medio de la educación nativa y ésta, a su vez, es transmitida por los sabedores mayores. Este reconocimiento de su ancestralidad es concebido como una forma de resistencia a la desaparición de la memoria ancestral, constituyendo esta identidad como un elemento importante en la

diversidad cultural, pues en estas comunidades tienen gran repercusión las relaciones armónicas entre las personas, los saberes propios y las prácticas en las diferentes comunidades-nación, para construir sentidos que los lleven a interactuar, convivir y comprender las culturas que viven en un mismo territorio.

En este contexto, vemos cómo en los Arhuacos se genera la transmisión de los saberes, cosmovisiones, espiritualidad, la naturaleza en relación al cosmos para el sostenimiento y conservación de los saberes ancestrales.

Estos saberes y conocimientos ancestrales son recursos valorados y tratados desde una perspectiva integrada, no aislada del conocimiento, aunque en nuestra sociedad capitalista han sido víctimas de la industrialización, la exclusión, y la desaparición, como lo vemos en los Muisca quienes tienen sus más grandes luchas, la resistencia por la defensa de la identidad cultural, a la imposición de diferentes formas de colonialidad del saber que ha buscado dominar y unificar el pensamiento, en la que exista solo una forma de comprender el mundo y seguir teniendo el control sobre otros.

Los cuatro grupos indígenas investigados nos enseñan otro paradigma de la vida y es allí donde se logra una herramienta importante para el Buen Vivir, que es transferir saberes y conocimientos entre las diferentes culturas. Como lo indica Walsh (2007) “la interculturalidad construye un imaginario distinto de sociedad, permitiendo pensar y crear las condiciones para un poder social distinto, como también una condición diferente, tanto del conocimiento como de existencia” (p. 31).

Desde esta lógica, la interculturalidad permite otros diálogos de saberes donde se pueden transmitir conocimientos y libertades en otros aspectos de la vida, como lo indican los Muisca:

... defender lo romántico y contemplativo de estos pueblos, mantener las relaciones con el cosmos, seguir las ordenanzas para curar las relaciones, a partir de las leyes naturales que enseñamos a los seres humanos, para que se curen las relaciones consigo mismo y con los otros... (M1).

Es decir, del estado de la naturaleza está ligado el estado del hombre.

Es así como este crecimiento espiritual personal puede extenderse a la sociedad, de manera que las familias, las comunidades y la humanidad puedan tener un aprendizaje a través del ejemplo de la obra que se realice con este conocimiento heredado, pues el crecimiento espiritual está conectado con el equilibrio armónico, y de esto depende su conservación.

Para poder tener una defensa por la madre tierra se hace necesario llevar este concepto de territorio a una regulación específica y a los diferentes espacios sociales, escolares y jurídicos, donde se parte del conocimiento, del saber hacer por el legado que ha recibido con la herencia de sus ancestros, valores, logros y acciones de sus antiguos, por último con ello despertar el sentido de cuidado y respeto por el yo, por el otro y el todo.

La interculturalidad tiene relación con los saberes y conocimientos y da respuesta a la educación integral de los pueblos y comunidades indígenas, con una educación propia, donde se establecen modelos de educación por fuera de lo formal y las aulas se constituyen a partir de los círculos ancestrales.

Consideraciones finales

Es necesario en esta estancia recordar lo planteado en el objetivo de la propuesta investigativa, para no excluir ningún aspecto según lo mediado en las primeras páginas del texto.

Teniendo en cuenta la Pregunta de investigación ¿Cómo son los sentidos y significados del Buen Vivir y sus características interculturales en los espacios cotidianos de los grupos: Muisca de la Localidad de Suba en Bogotá; Emberá-Chamí, Mistrató- Risaralda; Wayúu Fonseca-Guajira; Arhuacos, Sierra Nevada de Santa Marta? la investigación giró en torno al objetivo general. Como principio del objetivo se encuentra plasmado el cómo se debían Identificar los sentidos y significados del Buen Vivir, en la perspectiva intercultural de los grupos étnicos: Muisca (Localidad de Suba- Bogotá), Emberá Chamí (Mistrató), Wayúu-Guajira (Fonseca-Guajira), Arhuacos (Pueblo Nuevo-Sierra Nevada de Santa Marta). Por otro lado según lo planteado en los objetivos específicos se buscó interpretar algunos sentidos y significados del Buen Vivir, a través de la comprensión entorno del Buen Vivir en perspectiva intercultural, en cuatro grupos étnicos diferenciados por sus regiones, su lengua y su contexto.

Con énfasis en lo explicado anteriormente, y a través del trabajo realizado en el pueblo-nación mencionado en el párrafo anterior, y a través de las categorías propuestas, se llegó a las siguientes conclusiones:

La *armonía* se define en el marco de relaciones intersubjetivas a partir del equilibrio fundado entre los hombres y todo lo existente en el territorio, pero no para generar transformaciones en las que acontezca una comunidad con riqueza propia en términos económicos. Todo lo contrario, es una relación en y con, en el pluriverso, que apunta a la construcción de un equilibrio territorial-

espiritual constituido por el vínculo que circunda también en las tradiciones constituyentes de la identidad. Este tránsito entre las comunidades ancestrales contrasta con la introversión del individuo a una comunidad consciente de la responsabilidad del sostenimiento del vínculo, no solo como ente espiritual individual, sino como habitantes en una congregación. Por otro lado, al mantenerse este equilibrio armónico entre el plano físico individual y colectivo se desarrolla al mismo tiempo en el campo espiritual el mismo proceso como coyuntura entre las dos visiones (objetiva y subjetiva).

Como principio de la relación triad constituida por la naturaleza, el yo, el otro, se encuentra estrechamente relacionada la espiritualidad, como un importante desarrollo personal para la constitución de la identidad en el contexto personal y grupal, que transita en las tradiciones ancestrales. El desarrollo de las *espiritualidades* escala también en los campo ecológicos y de sostenibilidad comunitaria, que aplaude en esta misma relación la participación de la naturaleza y el territorio como directrices. Pero, el principio que impera en estas radica en el conocimiento generado también a través de la educación comunitaria, familiar y escolar, y en ese margen no se encuentran estas en el mero análisis personal; todo lo contrario, se fundamenta la existencia de las mismas en las colectividades. Por tanto, la espiritualidad transita como una integración de los conocimientos ancestrales y mancomunales.

Uno de los objetivos del Buen Vivir es mantener la unidad en la comunidad. Existe una dimensión que emerge como producto del desarrollo espiritual que desde su particularidad aporta al diálogo en comunidad.

Los *territorios*, aunque vistos por occidente como un cúmulo de tierra representativo a la economía de la comunidad, en realidad son una manifestación de corte ancestral cuya finalidad

apuntala a la construcción del ser indígena y al buen manejo de los recursos intrínsecos en las reservas del ecosistema. Por otro lado, constituyen el ámbito sagrado, espiritual, social de sus actividades tradicionales como los pagamentos, círculos de la palabra, encuentros ancestrales y ritos, aun compartiendo este espacio con poblaciones de pensamiento occidental. En este sentido es evidente que los pueblos-nación contemplan un arraigo con el territorio, que dista de la concepción enteramente material. Estos principios existenciales surgen de las diferentes cosmovisiones, la relación hombre/tierra, el Buen Vivir, objetividad y subjetividad, espíritus animales o de la naturaleza, cosmogonías, cosmologías y mitos encarnados en el pensamiento de las comunidades milenarias. Una de las maneras de entender el territorio como formador de pensamiento es reconocerse al entorno del mismo y en la correlación de orden mítico, pues la tierra no es solo el lugar para extraer el sustento, todo lo contrario, es un elemento de sostenibilidad en el tiempo-espacio, lleno de significados que le imprimen valor y autentican la ancestralidad de la cultura.

Las comunidades sostienen una relación estrecha con la *naturaleza*; este concepto es relevante y conlleva directamente a la dimensión espiritual y lógica del pensamiento ancestral. En torno a la misma se encuentran los recursos que permiten el desarrollo de todas las actividades cotidianas y espirituales de los pueblos-nación, por ejemplo: los ríos son el hogar de algunos de los espíritus representativos al agua, como sucede con los espíritus protectores que alguna vez fueron humanos y caminaron entre las montañas, las sabanas, las selvas y desiertos. Por otra parte representa la relación del hombre con el mundo natural y a la vez el equilibrio que se debe mantener entre estos, como elementos provenientes de la madre tierra, sin necesidad de destruirla para la extracción de sus riquezas. No obstante, también es progenitora de los conocimientos adquiridos

durante la construcción del -yo- en el arte de vivir, pues se debe comenzar por el contacto con la misma debido a que esta pondera la comprensión de la esencia de la existencia universal.

Si bien la espiritualidad permite la conexión y significación de las relaciones subjetivas, ésta, a su vez, está conectada con el sentido que brinda el territorio y se complementa con el mundo comprendido y representado desde el yo. Pero esta construcción no tiene ninguna significación si se deja de lado la participación de la *cosmovisión* en estas relaciones intrapersonales e interpersonales. Esta se manifiesta en la interpretación de los diferentes significados compartidos del pensamiento ancestral, como el sistema de mitos en torno a la creación y o la explicación del funcionamiento de las cosas en el que se mantienen los dos campos mencionados en páginas anteriores: objetivo/subjetivo, físico/espiritual. Mediante estos se percibe, construye e interpreta la realidad. En la construcción que se ratifica en los pensamientos de la cosmovisión indígena, los dioses tienen cabida como complemento de las mismas, seres dinámicos que predominan en la oposición de algunas manifestaciones como: bien/mal, luz/oscuridad, hombre/mujer, agua/tierra. Este conjunto de inter-relaciones cosmogónicas constituye también un fuerte vínculo con sus ancestros, la mayoría con facultades suficientes para el dominio del conocimiento y de su propio; y se construye como una herencia tradicional histórica.

Este sistema de significados compartidos constituye, a su vez, un sistema de ‘mitos’ compartidos, a través de los cuales se percibe e interpreta la realidad y con los que se interactúa para la pervivencia de los valores y la supervivencia de colectivos que desarrollan una cultura.

Esto se manifiesta tanto en la interpenetración de sus distintos ámbitos de pensamiento y de acción como en la uniformidad de las leyes con que se explica el funcionamiento universal, las normas fundamentales, los valores, las taxonomías y las pautas

Los cuatro grupos étnicos confían en sus espiritualidades y en sus nociones sobre la naturaleza y el sentido metafísico de la misma, por eso se niegan a entregarla, ejerciendo su derecho a la resistencia. En el territorio, están los espíritus de sus ancestros y su ley de origen, lo espiritual plantea transformaciones sociales y estructurales en la cotidianidad de la misma comunidad.

En cuanto al diálogo intercultural es exclusivamente para el ámbito del reconocimiento y del fortalecimiento de su propio saber, que es enseñado desde la familia y empoderado en la comunidad, a través del mismo se abren puertas a la representación política lo que a final de cuentas permite el derecho a la defensa del territorio.

La cosmovisión es la forma como representan el universo, el pensamiento propio, la construcción del mundo y sus ancestralidades, el nacimiento de la misma comunidad; es la significación de la conexión con el otro y el todo representado y manifestado a través de los saberes y la empírea a los cuales están sujetos como principio fundado en el análisis hecho por los sabedores y abuelos de las comunidades.

El Buen Vivir es el tejido de las vivencias significadas como lugares de interrelación armónica; el Buen Vivir está en conexión con la naturaleza y la espiritualidad, el reconocimiento del otro a través de la identidad, los saberes, las cosmovisiones, las espiritualidades y las relaciones de territorio inscritas en el respeto por todo lo que los rodea desde el plano físico como el metafísico.

La categoría que responde a la interculturalidad representa una apertura a nuevos escenarios de conocimiento y reconocimiento de las prácticas, sin contraponerlas ante otras representaciones ancestrales. No es un estado de bienestar occidental, sino el estar bien en relación con todo lo que nos rodea, desde la planta pequeña hasta el animal más grande y fuerte. El Buen Vivir desde la

interculturalidad es visto más allá del pretendido diálogo para intercambiar y consensar, es más que el poder de la palabra para las interrelaciones y valorar el saber de los otros en los diferentes contextos, es encontrar sentido y valor a los seres aun en la diferencia.

Del diálogo se desprenden aspectos importantes para la socialización, la convivencia, la regulación, el estar con el otro, el posibilitar encuentros en distintos niveles y establecer relaciones con extraños y externos. El diálogo, es la disertación, la puesta en escena del acto del habla, la expresión de pensamientos, los saberes, actitudes y comprensiones sobre la realidad, la verdad, la cosmovisión y el estamento axiológico de los mismos.

Por otro lado, en la narración oral se configura el tiempo, el espacio de vida, la historia y el origen de los pueblos. Es la forma por excelencia de la transmisión de los saberes ancestrales y conservación de la cultura milenaria y por ende de la identidad. Es allí donde la Palabra adquiere custodios, tiene guardianes, tiene sabios, multiplicadores del conocimiento, de los principios, de los valores que rigen el desarrollo de su vida social y espiritual, de tal forma que las comunidades en la palabra, en el diálogo y en la narración oral, constituyen el espacio pedagógico para la enseñanza.

En los grupos indígenas participantes se tiene la percepción que las mujeres no hablan, pero sí lo hacen, en sus hogares, en sus comunidades, en sus espacios sagrados porque en ellas se gesta enseñanza, de la mujer se aprende la siembra, el respeto por la madre tierra, a resolver los asuntos contradictorios, a pensar en el agua, en la naturaleza, en la familia, desde, la unidad y por ello en sus espíritus, La Palabra de la mujer es sinónimo de saber y de fuerza para las comunidades-nación.

La diversidad se construye a través de simbolismos y significantes circunscritos en sus dinámicas interrelacionales. Es aceptar la existencia del otro en reciprocidad, complementándose

en tanto la existencia del otro en la diferencia, en un encuentro de subjetividades, donde se permite diferenciar la actividad del otro en pro a lograr una convivencia. Por lo tanto, se vislumbra que entre las comunidades se acepta al otro porque ese otro lo ha aceptado. La existencia se marca a partir de reconocer y reconocerse en el otro, construyendo redes de relaciones sociales donde las dinámicas de los actores pueden o no ser recíprocas, al no ser impide que dichas comunidades estén siempre en busca de una convivencia saludable, constituyéndose en los pasos iniciales para construir un colectivo que está en constante búsqueda de un Buen Vivir.

Hallazgos

- Dentro de los grupos étnicos participantes se evidenció que las prácticas pedagógicas desarrolladas están dirigidas para perpetuar el contexto cultural de sus raíces, donde el Estado algunas veces no hace un aporte integral al trabajar con las comunidades, descuidando las necesidades propias de los grupos étnicos, siendo un ente homogeneizador que no tiene en cuenta la diferencia que se da alrededor de las comunidades.
- Las mujeres son las que desarrollan principalmente las actividades pedagógicas que permiten el dinamismo de y las nuevas dinámicas que se presentan en el diario vivir de las comunidades, transmitiendo de acuerdo con sus contextos, saberes, necesidades, conocimiento, principios, valores que rigen el desarrollo de su vida social, de tal forma que las comunidades, en La Palabra, en el diálogo y en la narración, constituyen el espacio pedagógico para la enseñanza.
- El desarrollo de prácticas interculturales favorece el resignificar la presencia del otro en sus dinámicas de relaciones sociales. Es aceptar la existencia del otro en reciprocidad, complementándose en tanto la existencia del otro en la diferencia, en un encuentro de subjetividades, propiciando a su vez encuentros enmarcados en la oralidad, la música, el arte y el saber tradicional.
- Los participantes en general están convencidos que sus dinámicas sociales basadas en las creencias culturales en relación con la armonía y la espiritualidad con la naturaleza y el territorio. La diversidad surge como una apuesta al principio de convivencia, donde el diálogo es la base principal para transmitir el conocimiento y el reconocimiento. Su cosmovisión, como

representación del pensamiento propio, se presenta como una base donde se construye el Buen Vivir, pues es a partir de estas dinámicas sociales que se desarrollan las comunidades, para trascender recordando sus raíces, conectados con las dimensiones políticas de la sociedad.

- La espiritualidad permite transformar las subjetividades dado el papel de ser potenciador de la reflexión interior, conectada con el sentido de territorio y naturaleza. Los cuatro grupos étnicos confían en sus espíritus y en sus nociones sobre la naturaleza, y el sentido metafísico de la misma, por eso se niegan a entregarla, ejerciendo su derecho a la resistencia.
- La armonía es vista también como un asunto político, como un lugar de profundo vínculo con la naturaleza y la espiritualidad en relación con el territorio y la naturaleza, la conexión con el otro representado y encontrado en esa cosmovisión, por el mundo empírico al cual se está sujeto.
- Para los cuatro grupos participantes, la Naturaleza es dadora de vida, es el sentido vinculante de la existencia donde las relaciones de vida provienen de ella.
- La categoría intercultural representa una apertura a nuevos escenarios de conocimiento, reconocimiento y prácticas, sin contraponerlas ante otras representaciones del mundo; no es el bienestar sino el estar bien en relación con toda la comunidad. El Buen Vivir desde la interculturalidad es visto más allá del pretendido diálogo para intercambiar y consensar; es más el poder de la palabra para valorar el saber de los otros en contexto.

Referencias

- Acosta, A. y Martínez, E. (comp.). (2009). *El Buen Vivir – una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Aylwin, José. (s. f.) *Los pueblos indígenas y el reconocimiento constitucional de sus derechos en América Latina*. Chile: Centro de estudios Miguel Enríquez – CEME. Disponible en: <http://indigenas.bioetica.org/not/nota60.htm>
- Albó, X. (2009). Sumaq Qamaña = el buen convivir. *OBETS: Revista de Ciencias Sociales*, 4, 25-40.
- Baños, P. (2000). La pedagogía crítica: una cuestión de ética. En O. Contreras Jordán (ed.), *La formación inicial y permanente del profesor de Educación Física*. Actas del XVIII Congreso Nacional de Educación Física (pp. 73-93). Ciudad Real: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla la Mancha.
- Bhabha, H. (2002). *El Lugar de La Cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- Bartolomé, M. A. (2008). La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina. *Cuadernos de Antropología Social*, 28, 33-49.
- Castro Lesmes, S. L. (2013). *Sistematización de experiencias comunitarias de gestión de paz: los pasos de la sistematización*. Organización Indígena de Colombia (ONIC) y Fundación Universitaria Claretiana. (Sin publicar).
- Cassiani, A. (2007). La interculturalidad: una búsqueda desde las propuestas educativas de las comunidades afrodescendientes en Colombia. *Revista Educación y Pedagogía*, 19(48), 97-105.
- Clifford, G. (1973). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Comins, I. (2003). Del miedo a la diversidad a la ética del cuidado: una perspectiva de género. *Revista Convergencia*, 33, 97-122.
- Cortez, D. (2010). Genealogía del Buen Vivir en la nueva constitución ecuatoriana. En: R. Fornet-Betancourt (Hg.) *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heutel*. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30. Wissenschaftsverlag Main,

227- 248. Recuperado Junio 01 de 2015 url: homepage.univie.ac.at/.../SUMAK%20KAWSAY%20EN%20ECUADOR... Dialnet- Las Búsquedas Del Pensamiento Propio Desde El Buen Vivir YL-5704903

Cusicanqui, S. (2015). Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. *Telara*, 15, 49-70.

Dilthey, D. (1974). *Teoría de La Concepciones de Mundo*. Madrid, España: Ediciones de la Revista de Occidente.

Díaz, M. A. (2015). *Diversidad y género: Hacia una cultura de igualdad de oportunidades en educación*. (Tesis de grado). Maestría en Educación. Universidad La República. Santiago de Chile.

Diez, M. L. (2004). Reflexiones en torno a la interculturalidad. *Cuadernos de Antropología social*, 19, pp. 191-213.

Dussel, E. (2005). Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación. México: UNAM.

Duque Montoya, M. C. (2014). *Reconciliación y perdón en el postconflicto*. Universidad Santo Tomás: Programa Paz a Tiempo. Disponible en: http://soda.ustadistancia.edu.co/enlinea/pazatiempo/eje3/mod6/unidad1/Contenido_Modulo_6.pdf. Junio 10 de 2015

Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la tierra. *Desafíos Latinoamericanos*, 7. Recuperado de: <http://blogs.elpais.com/contrapuntos/2016/01/desde-abajo-por-la-izquierda-y-con-la-tierra.html>

Freire, P. (2003). *El grito manso*. Argentina: Editores Argentina.

Freire, P. (1973). Educación para la conciencia crítica. Nueva York: Prentice

Friedberg, C. (1999). Les savoirs populaires sur la nature. *Sciences humaines*, 24, 8-11.

Guerrero Arias, P. (2011). Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. *Alteridad. Revista de Ciencias Humanas, Sociales y Educación*, 10, 21-39.

Guerrero, J. (2011). *La ley de "Lenguas Nativas" de Colombia en la encrucijada de la "inclusión" y el racismo*. Cochabamba (Bolivia): editorial Kipus.

Gómez Salazar, M. y Del Villar Zamacona, M. (2008). El concepto de propiedad y los conocimientos tradicionales indígenas. *Claves del pensamiento*, 3(5), 115-135. Tomado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X200900010

- Gudyinas, E. & Acosta, A. (2008). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Revista Internacional Desco*, 10, 70-81.
- Huanacuni Mamani, F. (2010). Buen Vivir / Vivir Bien (3 ed.). Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.
- Karakras, A., Tasiguano, A. L., Cachiguango, G., Lema, A. y Yemberla, C. (2014). Conocimientos tradicionales y ancestrales. Tomado de: <https://flokociety.coment.com/text/2AJgGaYbiXv/view/>
- Krotz, E. (1991). Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico. *Alteridades*, 1(1), 50-57. <http://www.redalyc.org/pdf/747/74746342006.pdf>
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- Landaburu, J. (2011). Cosmovisión. En M. Serje, M. Suaza, & R. Pineda (edits.). *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá, Mincultura, ICANH.
- Larrosa, J. (2001). Lenguaje y educación. *Revista Brasileira de Educação*, 16, 68-80.
- Locke, J. (1990). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Lyotard, J. F. (1994). *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Levi-Strauss, C. (1987). *Antropología Estructural*. Madrid: Paidós.
- Macas, L. (2001). Diálogo de culturas: hacia el reconocimiento del otro. *Revista Yachaykuna*, 2. Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/2/macass.html>
- Mejía, M. R. (2012). Las búsquedas del pensamiento propio desde el Buen Vivir y la educación popular. Urgencias de la educación latinoamericana a propósito de las relaciones entre saber y conocimiento- (ponencia en la Mesa de Educación Boliviana). *Revista Educación y Ciudad*, 23, 9-26.
- Nash, M. (2001). *Representaciones culturales, imaginarios y comunidad imaginada en la interpretación del universo intercultural*. Ponencia presentada en: I training seminario de jóvenes investigadores en dinámicas interculturales. Barcelona.
- Olaya, L. (2009). *Desterritorialización y territorialización: sobre el reconocimiento político del territorio político indígena en Colombia* (Monografía). Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario.
- Ortega Ruiz, P. & Mínguez Vallejos, R. (2001). *Los valores en la educación*. Barcelona: Ariel.

- Perafan Simmonds, C. (1995). Sistemas Jurídicos Paez, kogi, Wayúu y Tule. *Revista de Estudios Sociales*, 1, 128-129.
- Pérez Maya, A. (2011). Saberes indígenas y diálogo intercultural. *Cultura científica y saberes locales*, 5(10), 44-56.
- Pérez, J. A. (2004). Educación entre la memoria y la esperanza. Universidad de los Andes.
- Rapimán, D. Q. (2007). Saberes y conocimientos indígenas en la formación de profesores de educación intercultural. *Educar*, Curitiba, 29, 223-239. doi.org/10.1590/S0104-40602007000100015.
- Ricoeur, P. (2003). *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez Rojo, M. (2006). El interculturalismo, tema de nuestro tiempo. *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, 20(1), 39-60.
- Sánchez Cardona, M. I. (2009). La cultura de la paz: teorías y realidades. *Pensamiento Jurídico*, 26, 113-141.
- Sahlins, M. (2001). Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, 290-327.
- Saltalamcchia, H. (s. f.). *Historia de vida: reflexiones desde una experiencia de investigación*. Buenos Aires: Ediciones CIJUP. Disponible en: http://www.academia.edu/3724757/Historia_de_vida_reflexiones_desde_una_experiencia_de_investigaci%C3%B3n
- Sosa Velazco. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Colección documentos para el debate y la formación 4. Guatemala: Editorial Cara Parens.
- Soto, N. (2007). ¿Diversidad-Inclusión vs Transformación? *El Ágora*, 7(2), 199-385.
- De Sousa Santos, B. (2009). Una Epistemología del Sur. México: Siglo XXI.
- Stuart, H. (1995). *¿Quién necesita identidad? Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Vargas Montero, G. (2015). La cosmovisión de los pueblos indígenas. Atlas patrimonio cultural. Recuperado de: http://www.sev.gob.mx/servicios/publicaciones/colec_veracruzsigloXXI/AtlasPatrimonioCultural/05COSMOVISION.pdf
- Velásquez, C. y Quintero, E. (2013). La conciliación en el sistema normativo Wayúu como expresión del poder de la palabra y la retórica mediada por el Pütchipu o Palabrero. *Revista Comunicación y Ciudadanía*, 6, 110-115

- Villalba Egiluz, C. U. (2012). *¿Buen vivir y/o desarrollo? Implicaciones para la cooperación al desarrollo con Ecuador*. Ponencia presentada en la XIV Reunión de Economía Mundial Internacionalización en tiempos de crisis. Universidad de J en. Disponible en: <http://xivrem.ujaen.es/wp-content/uploads/2011/11/23-R-094M531.pdf>
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolinialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, XIX(48), 25-35.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, 9, 131-152. Recuperado de: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>
- Walsh, C. (2012). Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas. *Revista Vis o Global, Jo caba*, 15(1-2), 61-74. Recuperado de: <http://catherine-walsh.blogspot.com.co/2014/02/interculturalidad-y-decolonialidad.html>
- Zambrano, C. V. (2010). Territorio, diversidad cultural y trabajo social. *Revista Trabajo Social*, 12, 9-24. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/18082>

ANEXO 1: GUÍA Y EJEMPLO DE ENTREVISTA

GUÍA DE PREGUNTAS PARA ENTREVISTA

Fecha: _____ Lugar: _____

Nombres: _____ Apellidos: _____

Comunidad o grupo _____

Edad: _____

Sexo: Hombre ____ Mujer ____ Intersexual ____

Rol de la persona Comunero _____ Líder _____ Otro _____ Cuál _____

¿Cómo está conformado su núcleo Familiar?

_____ **No.** _____

_____ **No.** _____

- ¿Dónde Vive usted?
- Vereda o Barrio _____
- Municipio o Localidad _____ Departamento _____
- ¿Cuánto hace que vive ahí? _____
- ¿De dónde es usted? _____
- ¿De dónde son sus Padres? _____
- ¿De dónde son sus abuelos? _____
- ¿Reside en Casa? Propia..... Familiar..... Arrendada.....
- ¿Qué hace usted? _____
- ¿Qué más sabe hacer usted? _____

- ¿Cuál es su ocupación? _____
- ¿Qué es lo que Más le gusta hacer? _____
- ¿En la familia como son las relaciones entre mujeres y hombres, existen diferencias? ¿Por qué?
- ¿Cuándo se trata de tomar una decisión quien o quienes participan en ese aspecto ?¿Por qué?
- ¿Existen algunos comportamientos que no sean aceptados por la comunidad? ¿cómo cuáles?
- ¿De qué manera La familia resuelve las dificultades entre sí?
- ¿Cómo se expresan las manifestaciones de afecto entre la familia?
- ¿Cómo se logra un Buen Vivir desde el pensamiento indígena? A partir de la respuesta se indagará con acuerdo a la prueba de campo (piloto hecha) sobre la armonía, la espiritualidad, cosmovisión...
- ¿Cómo se hace para aprender la ley que rige en la comunidad y quienes la enseñan?

Qué piensa sobre estas palabras:

Madre Tierra	Ley de origen	Afecto	Territorio
Armonía	Medio ambiente	Bondad	Bien común
Comunidad	Respeto	Servicio	Compromiso
Palabra	Conciliar	Justicia	Educación-saber

- ¿Cuáles son las costumbres o tradiciones más importantes en la comunidad?:
- ¿Cuál es para usted de importancia de resolver cualquier asunto de confrontación con el otro?
- ¿Qué cosas no se deben hacer?
- ¿Habla usted sobre las prácticas frente a la protección de la madre tierra y el estar en contacto con todo lo que nos rodea?
- ¿Cómo considera que es la armonía aquí?

- ¿Cómo se motiva a trabajar en torno al territorio, el contacto con la madre tierra la armonía dentro en su comunidad?
- ¿Sí se presenta una agresión al interior de la familia cómo se resuelve ésta?
- ¿a quién acuden? ¿por qué?
- ¿Si existen problemas entre ustedes y otros grupos como se resuelven?, ¿puede darnos un ejemplo de los que han sucedido?
- ¿En la comunidad se reconoce los errores cometidos ya sea en su medio familiar o en la comunidad?
- ¿Si alguien ésta mal, se siente inferior a otro, se aparta, cómo se le ayuda?
- ¿Qué se hace frente a una situación de conflicto en la comunidad?
- ¿Qué hacer cuando se presenta una disputa por territorio, o se hace daño a la madre tierra?
- ¿Qué sucede luego de llegar a una solución de un conflicto?

MODELO DE ENTREVISTA

ARHUACOS

Bueno para decir quién toma decisiones cuando se infringe. Es una relación familiar. Los primeros que toman las riendas de la organización de una familia son los mamos, ¿no? Siempre. Yo creo que son nuestros guías espirituales, y son las autoridades tradicionales. Entonces ellos son los que siempre van a estar orientando. Bien sea, el desequilibrio que se presente dentro de la familia como el bienestar dentro de la familia, que todo fluya bien. Tanto los hijos, como la pareja, todo eso tiene que ir relacionado. Es el mamo el que toma decisiones, entonces no hay una justicia corporal sino de un equilibrio espiritual. Que por qué Adriano pelea con la mujer, un ejemplo, pues porque hay un desequilibrio. ¿Y en dónde radica eso? Bueno eso ya estaría de los mamos definir en dónde estaría eso y por qué se presentan esas cosas.

La relación de hombre familia yo creo que es un tema complejo. Pero siendo un poco sintético, la relación que hay entre familia no puede entenderse la familia como algo individual, ¿no? Individualizado, particularizado. Cuando se habla de familia en el caso de los arahuacos, hace referencia a un montón de, digamos, de parentescos. Aquí no se trata la familia en un núcleo reducido que son papá, mamá e hijos. Se amplía más en el sentido en que tiene que ver con los parentescos familiares más de fondo. Y la relación que hay en ese sistema de parentescos con los objetos de la naturaleza. Esa relación que hay entre familia abarca desde mi bisabuelo, tatarabuelo hasta mi época. Y la relación que hay con la naturaleza porque todo está en función de la naturaleza. Entonces no se desliga de ese sentido. No se trata en este momento de particularizar cada espacio en una familia, ni de decir “yo soy yo” y nada más. La familia ya tiene qué ver con el origen, tiene que ver con la relación que tiene con la naturaleza. Todo eso hace parte de una familia, digamos, desde una cosmovisión de los arahuacos. ¿Quién toma las decisiones? Es compartido, una decisión

de familia. En un núcleo familiar tiene que ver con lo que se comparte. Y las actividades se distribuyen. La actividad distribuida desde el hombre tiene una actividad definida, tanto para la crianza de los hijos como para el sostenimiento de un hogar, igual la mujer, cada uno tiene un rol definido. Eso sucede en tanto a la relación, y dentro de los conflictos también. Las decisiones se toman de manera colectiva, no de una manera parcializada, que sólo el que toma la decisión es el hombre. No. La mujer tiene influencia dentro de ese sistema de familia y de toma de decisiones. Me refiero a cuestiones de familia. Cuando ya es una cuestión colectiva, comunitaria, de interrelación de personas, ya eso tiene otra connotación. Pero en este sentido sólo tiene qué ver con eso.

Otro: manifestaciones de afecto dentro de la familia. Yo creo que el pueblo arahuaco se caracteriza por no ser tan notorio en ese sentido. Desde que haya una buena relación de familia, un bienestar entre todos, pues ese es el gran afecto, el buen comportamiento a nivel material, a nivel espiritual. Todo eso empieza a crear caminos de comportamientos, de estar bien. Yo creo que esa es la mayor riqueza que puede haber dentro de una familia. No se trata aquí de que yo soy detallista porque yo le llevo un regalo, le llevo una flor, saco a pasear a la familia. No. Creo que va más con la relación de estar bien con la familia. Que no haya enfermedad, que no haya problemas de relaciones, que no haya... bueno, muchas cosas ¿no? Pero siempre que se esté de la mano con los mamos, como unos guías espirituales, siempre.

Con respecto a la aplicación de alguna normatividad respecto a la familia arahuaca, yo creo que sí. En estos momentos no sé si sea pertinente decirlo pero hay unas cuestiones que son demasiado complejas, en el tema de la protección de menores. Hay un tema bastante delicado con respecto al abuso sexual y de violación a menores. En ese caso obviamente entra la ley ordinaria a cuestionar y a poner rienda sobre esto. Sin embargo desde la justicia, desde la jurisdicción especial

indígena se ha intentado mediar esta presión que viene desde la justicia ordinaria en cuanto a protección de menores. En ese caso únicamente. La constitución política en el artículo 246, habla de la jurisdicción especial indígena basado en el convenio 169 de la OIT, que es que los pueblos pueden hacer su propia justicia, hacer la justicia propia en cuanto a su tradición y costumbre. En ese caso sí, de resto pues ya es más interno. Digamos a las prácticas culturales propias que son las mamos, las autoridades locales que siempre van a estar ahí, pero como tal una normatividad de fuera que venga a mediar en la familia, no.

Cómo se hace para aprender la ley que rige en la comunidad de la orientación de las mamos. En ese caso los mayores son... y la gente mayor, no únicamente los mamos y no aquella persona que tiene un título. Siempre que la persona sea mayor es una persona sabedora, conocedora, con experiencia, a la cual siempre se le consulta y ellos son los que dan los lineamientos en ese sentido. Entonces se aprende como tal desde los mamos, desde las reuniones, de los encuentros comunitarios. Pero siempre con una persona mayor orientando esa parte, igual con los mamos.

Si hay un mal en alguien pues son los mamos únicamente los que tienen la tarea de dar un análisis espiritual sobre cómo se solucionan las cosas, el por qué suceden las cosas. Es mirar qué desequilibrio hay para que se cause un mal. En ese sentido son los mamos los que orientan esa espiritualidad que se tiene, en ese caso, son los mamos.

¿Quién resuelve las dificultades y los conflictos en las familias? Las autoridades locales y los mamos, nadie más puede intermedia, nadie más entra ahí a mediar en ese conflicto. Sólo la autoridad de los mamos y las personas mayores.

¿Qué es territorio? El territorio es un espacio que se considera como la madre de todos, de todos los seres vivientes que existen sobre ella y es nuestra madre ¿Por qué? Porque nos da la vida,

nos provee de todo lo necesario para existir. Desde ahí es la tarea del hombre protegerla, cuidarla y no explotarla. Por eso ha sido la lucha con el gobierno para excluir a la Sierra Nevada de la minería a gran escala, que causa grandes impactos, ambientales, sociales, culturales, y de hecho, políticos, a nivel de la Sierra Nevada. Entonces el territorio es nuestra madre, allí radican todos nuestros conocimientos, toda nuestra ley de origen está plasmada o está escrita en ese lugar, lo que es el territorio sagrado, lo que es el territorio para el pueblo arahuaco. Entonces no es un lugar de explotación sino un lugar de convivencia pacífica con ella.

El tema de la espiritualidad siempre ha sido complejo, porque el tema de lo espiritual es entender algo que está más allá de lo material, algo que no existe. Que muchas veces los mamos son capaces de interpretar esos mensajes que vienen desde un mundo no visible. Desde ahí pues es estar en constante relación de esas cosas. Todo depende de cómo se esté espiritualmente, estemos en la otra parte material.

La diferencia entre cosmovisión y espiritualidad... yo creo que son dos cosas que están relacionadas íntimamente. La cosmovisión es cómo yo entiendo al mundo y de qué manera me muevo y la espiritualidad, para mí, viene siendo todo eso que emerge de la ley de origen, de algo que no está visible, pero que está allí para ser cumplido. Entonces la espiritualidad también está relacionada.

La noción de la naturaleza es todo lo que existe sobre la tierra, sobre el territorio. No una naturaleza desde algo que es así porque es así. Yo creo que todo lo que existe en la parte material existe en función de algo. Pero eso ¿dónde está radicado? En la parte espiritual, en la ley de origen. Un mundo incambiable, un poco. ¿Cómo se resuelven los conflictos con otros pueblos? A través del diálogo. Ahorita, actualmente, hay un conflicto interno con el pueblo cancuano, sobre el

territorio pero ¿cómo se resuelve? Hay como un consejo territorial de cabildo, en ese caso. El problema se resuelve a través del diálogo, a través de conversar y de buscar un solo fin de ambos pueblos, que es de la protección territorial, de las amenazas y de las presiones que vienen desde el gobierno en cuanto a intervenciones del territorio. Ahí se soluciona a través del diálogo.

¿Cómo se eligen los líderes políticos, sobre todo ancestrales? Los líderes políticos... en los pueblos indígenas siempre va a haber una representación de un pueblo a nivel nacional. En este caso, la asamblea general del pueblo arahuaco que está conformada por todas las autoridades de todos los distintos asentamientos bajo la orientación de los mamos, son los que eligen al cabildo gobernador, en este caso a la mesa directiva. ¿Y quién conforma la mesa directiva? Un cabildo gobernador arahuaco, un secretario general del pueblo arahuaco, un fiscal general del pueblo arahuaco, y un tesorero general del pueblo arahuaco. Estas cuatro personas conforman la mesa directiva del pueblo arahuaco. Y lo eligen los mamos en consulta tradicional y en una asamblea. Ahí se les da el nombramiento formal a ellos, y se da cada cuatro años. Los líderes ancestrales, digamos un mamo, se elige desde la niñez muchas veces y son los mismos mamos quienes eligen al niño después del nacimiento, en su bautizo, por qué puede ser mamo. Desde ahí se forman los mamos. La formación de un nuevo mamo lo hacen los mismos mamos que sean bastante mayores, y eso es durante quince o veinte años de formación. Pero los líderes políticos de la organización están conformados por la mesa directiva.

La cosmovisión si se resume en dos frases... es la forma de ver el mundo, pero no esa forma de ver el mundo de cómo la veo yo materialmente, de qué está conformado, de que existen cosas. Pero esa cosmovisión va muy relacionada con las prácticas tradicionales. En el caso de pueblo arahuaco va enmarcado en la ley de origen. ¿Qué es la ley de origen? Es una ley incambiable, que fue creado antes, por nuestros creadores o padres ancestrales o espirituales. Una ley natural, una

ley propia que se crea en el origen del mundo. Y que es deber del pueblo arahuaco estar en constante cumplimiento. Entonces la cosmovisión es esa parte, estar en constante cumplimiento con la ley de origen, y de cómo miramos la tierra, no como un lugar de explotación, sino un lugar de cuidar, de mantener tal cual nos fue dejado. De ahí está la misión de nosotros como pueblos originarios, ser el guardián de la Sierra Nevada de Santa Marta, sobre todo, así lo explican los mamos. La cosmovisión también tiene que ver con las prácticas culturales, con el uso del poporo, del hayo, de la hoja de tabaco y de cómo me desenvuelvo yo en este mundo en el cumplimiento de la ley de origen. Y que va relacionado con el pago que se realiza al interior de ella.

¿Qué es armonía? Entendiéndolo un poco desde las prácticas tradicionales, la armonía es estar en paz con todo lo que existe sobre la naturaleza. Pero esta paz no se hace sólo en términos materiales de estar bien aquí sobre la tierra. Sino de ese orden que debe existir a nivel espiritual de todos los seres que existen. Porque para nosotros los pueblos arahuacos, todo a nivel espiritual tiene un padre, ya sea del agua, de los árboles, de la gente, de los animales, de las piedras, del sol, bueno, de todo. Sólo por eso, existe. Siempre debe haber una madre que los creó o que los originó. Entonces desde ahí es la armonía, estar como en paz con ello, estar en constante cumplimiento y pago espiritual es como nosotros lo llamamos. En ese sentido es la manera en que se armonizan las cosas. Que todo esté en su equilibrio y en su lugar.

Características de los líderes políticos. Son personas que llevan trayectoria en los procesos internos del pueblo arahuaco. Por ejemplo en el cabildo de Guanaló son personas que desde mucho tiempo ha venido desenvolviéndose a nivel de los procesos internos, ya sea con el gobierno nacional, del territorio, de fortalecimiento cultural, fortalecimiento propio, en fin, hay varios requisitos. Y así se van eligiendo a cada uno de los integrantes de la mesa directiva. Eso es como la característica que ellos tienen. Cada uno tiene una función definida. El cabildo gobernador es la

única persona que es representante legal ante el gobierno nacional. Como organización tenemos la Confederación Indígena Tayrona, que hemos creado mediante decretos, que tiene voz y voto, y que tiene un asiento de participación en la mesa, permanente, en concertación cuando se hace con el gobierno en para muchos intereses tanto políticos como económicos.

Yo no sé explicar cómo se entiende la comunicación, el diálogo, todas esas cosas, es difícil. Yo creo que es el diálogo que existe entre personas para la protección territorial, el cumplimiento de la ley de origen, es eso. Yo creo que más que ponerme a definir cada uno de ellos, es entender ese mensaje espiritual que trae los mamos y cumplir con las orientaciones que ellos dan. En ese caso es eso.

Todo lo que has preguntado tiene que ver con el Buen Vivir. Esa armonía que debe existir alrededor a lo que está mi existencia. Si yo estoy bien, el ideal es que el otro esté bien. Creo que con ese enfoque puede darse la relación que hay entre el hombre y la naturaleza. Entonces Buen Vivir tiene qué ver con toda esa parte de la cosmovisión también, un poco de cómo se entiende y como se vive. Y cuál es mi tarea como persona en este mundo. Porque no es gratis que yo esté aquí, tengo alguna misión, alguna tarea que cumplir. Entonces en ese sentido el Buen Vivir tiene qué ver con esa relación de armonía y equilibrio que debe existir entre la existencia espiritual y lo material.

ARHUACO (2da. Sesión entrevista -esposos)

Hablemos de sus tradiciones y del tejido que me comentaban

Pues, como le había dicho, el “huso” es una herramienta de hilar la lana, o hilar el algodón para el vestido del hombre; la mujer es la que hila el algodón, porque el vestido del hombre siempre es de algodón. La mujer teje una mochila en su momento del desarrollo, tiene una mochila, tiene una aguja, y bueno, tiene otros materiales como lanas y eso. Esto por un lado viene a ser su compañero espiritual. Esto es mediante un ritual, una preparación en su desarrollo. Es la que viene a representar el compañero de la mujer. Pero ¿Esto qué es, el huso? Es una herramienta para hilar, preparar los materiales para el tejido de la mochila.

Digamos el “poporo” no va a prestar ningún servicio finalmente. El poporo va a ser una compañera del hombre pero no tiene las utilidades que sí tienen la mochila, la aguja, el huso. Y todos esos procesos, ¿no? Las niñas en su desarrollo son encerradas, no pueden ser vistas por todo el mundo, no comen pan, la mamá... digamos la abuela materna es la que la orienta y le da consejos. ¿Por qué consejos? Consejos de información. En el hombre sucedía lo mismo. Cuentan los mayores que al hombre también en su desarrollo, cuando el hombre cambia de voz, era una señal de que está en su etapa desarrollo, y también era encerrado en una casa y haciendo oficio realmente. En las mujeres se conserva mucho más eso, en el hombre todavía no.

¿Cómo es la relación con el entorno? Cuando uno está allá arriba en la Sierra... se empieza a sentir unas diferencias que empiezan a darse desde el lenguaje mismo. Yo estoy hablando de la lengua Ikan. Entonces empieza por la lengua, allá poco se usa el español, ese desenvolvimiento con el entorno mismo... El español ya pasó a segundo plano, no como acá que es oficial, nuestra lengua oficial acá es español. Sin embargo cuando yo estoy en la casa, con mi esposa y mis hijos hablo todo el tiempo la lengua ikan. Pero salgo de la casa y ya ni siquiera tengo que pensar que no tengo que hablar el ikan, sino que automáticamente ya estoy hablando español. Pero ¿Qué hace la

lengua ikan? Que uno se relacione con gentes, digamos, como mamos, con las autoridades mismas, que uno se relacione con familia, que me relaciones incluso con mis padres.

Acá las dinámicas son distintas. Yo puedo dormir hasta las nueve de la mañana si se me da la gana. Allá no, allá a las 4 de la mañana es obligatorio que la gente se haya levantado, y que ya se haya bañado. Un poco la dinámica también cambian ¿No? Aquí una cosa fundamental que a mí me aburre siempre es que todo el tiempo hay que comprar las cosas. Todo aquí es dinero. Mientras que allá no. Yo tengo que levantarme a las 5 de la mañana, irme a la finca a traer mis piscos. Aquí me muero de hambre porque no tengo plata. Son esos cambios que se van dando.

¿Si se presentan casos de lesbianismo u homosexualismo? Hace un tiempo esos casos no se ven en la Sierra. Lesbianismo conocemos muy pocos casos, pero esos casos se les da un tratamiento interno, no es público. Sí hay casos, pero no lo vemos como una cuestión de cambio hormonal. Es más una cuestión espiritual, porque nosotros somos de una alta conciencia espiritual. Todo lo que me sucede a mí es por un desequilibrio espiritual. Entonces ¿Quiénes analizan estos temas? Los mamos. Ellos son los que tienen la tarea de orientar por qué suceden los casos. Hay un dicho que dice que nada es gratis ¿no? Por algo suceden las cosas. Entonces cuando se empiezan a presentar estos temas, al primero que se acude es al mamo. Que a mí me gustó una muchacha, vaya donde el mamo, qué dice el mamo, si esa muchacha es suya y puede vivir tranquilo hasta que la muerte los separe. El mamo es el que finalmente toma la decisión.

De hecho hay mucha gente que se ha corregido mediante esta orientación espiritual que el mamo le hace. Es decir, si yo tengo un dolor de cabeza, a uno no le da un dolor de cabeza porque sí. Para nosotros siempre hay una razón espiritual para que uno tenga dolor de cabeza. Entonces por eso digo que somos de una alta conciencia espiritual. Cuando hay un desequilibrio espiritual,

como material, también se manifiesta en alguna cosa. Entonces el mamo analiza por qué sucede. No es solamente con la comunidad, sino que muchas situaciones que pasan alrededor del mundo. Cuando hay calentamientos, hay muchas lluvias, mucha sequía, cuando hay escasez de comida, cuando hay muchas enfermedades. Nosotros somos más un pueblo de prevención. Si yo estoy haciendo, lo que nosotros llamamos pagamentos espirituales, está uno seguro que va a estar bien. Hacer pagamento para nosotros es resarcir los daños materiales que he causado. Hacer unos pagos espirituales, unas ofrendas. Aquí hacemos pagamentos pero materialmente. Para yo poder estar chateando yo tengo que pagarle a la empresa en la cual estoy vinculado para que me deje chatear. Aquí hacemos pagamentos materiales. O sea, es lo mismo pero espiritualmente, no con dinero. Entonces para un dolor de cabeza hay que hacer un pagamento previo.

Y sabemos que en la naturaleza existen los padres espirituales de cada cosa. Un ser que nos representa espiritualmente y que nos representa también un poco. El dolor de cabeza tiene un jefe espiritual. Entonces si yo no hago pagamentos a ese padre espiritual, es por eso. Pero la causa puede estar en mí, en mi antecedente espiritual, o de un familiar hacia atrás. Pero es eso, mirar por qué suceden las cosas espiritualmente, es un análisis espiritual. Por ejemplo hay mucha sequía, los mamos dicen ¿Por qué? Pero a veces la responsabilidad, no discriminando a la mujer, la responsabilidad recae en la mujer. Es ella la que a veces debe hacer el pagamento para que todo se mejore. ¿Por qué? Porque ella es la tierra, entonces si la mujer no hace el pagamento, como la tierra es madre, y la mujer también, entonces hay un desequilibrio. El hombre muchas veces, tiene un ejercicio más superficial. Entonces los casos de homosexualidad sí se han presentado.

ANEXO 2: MODELO CLASIFICACIÓN DE LA INFORMACIÓN

FASE DESCRIPTIVA – MUISCA

BUEN VIVIR	
ARMONÍA	M1: "Nosotros venimos de las estrellas y venimos de una sincrónica con ellas, el que manda es la madre naturaleza, hacen resistencia armoniosa con las estrellas, volver a las raíces, conociendo mis raíces voy a conocer las de otros, para recuperar la cosmogonía, los valores y rescatar el abuelo que todos lleva por dentro, que nos conduce a la claridad y armonía"(Muisca Entrevista 1)
	M1: "Se busca la armonía sin hacer juicios a nadie, sin justificar y sin enojarse. No es nuestra obligación hacerlo, manejan el no tiempo que es el que nos hace feliz. Conversan y dialogan no importa el tiempo. el no tiempo es cuando uno es feliz, por esto es importante preservar las comunidades indígenas que son autosustentables"(Muisca Entrevista 1)
	M2 "Los pagamentos son para armonizar y agradecer a la naturaleza, donde se ofrenda la danza a los cuatro elementos sol, agua tierra y aire (Muisca, entrevista 2)
	M2. "Es tener paz y tranquilidad en mi corazón y estar bien con todo lo que me rodea, por eso cuando me quiero armonizar busco la montaña y busco largos espacios de silencio, allí me fortalezco espiritualmente" (Muisca, entrevista 2)
	M3 "es poder caminar en paz consigo mismo, es el respeto mutuo, la compasión, es un estado innato del ser que se ha perdido por el entorno en que vivimos" (Muisca, entrevista 3)
	M3." sostenible y balanceada con el entorno, es una biosfera, donde convivimos con todo bacterias, plantas, hongos; Gandi decía que somos interdependiente" (Muisca, entrevista 3)

BUEN VIVIR

ESPIRITUALIDAD	M3 [...] "del estado de las aguas del territorio donde vive el ser humano, es el reflejo de las aguas de su corazón, de sus aguas sacras" (Muisca, entrevista 3)
	M3 "respetando el entorno, las relaciones, el principio del acompañar que se fundamente en estar comunicados uno con otros donde cada uno reconoce las virtudes y valores, sin juzgar, sin condenar" (Muisca, entrevista 3)
TERRITORIO	M1. "Todo el tiempo estamos en relación, la escuchamos, la vemos y le creemos, se protege el agua, aires, tierra y a partir de esto se recompone la vida de los seres humanos" (Muisca Entrevista 1)
	M1. "las tierras siempre han estado ahí, fueron las ciudades las que se expandieron arrastrando los lugares sagrados y territorios indigenas"(Muisca Entrevista 1)
	M1. "Somos una sola familia, los hijos de la comunidad son hijos de todos, Todos sabemos que todo lo que nos rodea es para la subsistencia, de consumo propio, ella nos da todo lo que necesitamos para estar bien"(Muisca Entrevistador 1)
	M2. "La participación en los rituales, las 13 lunadas del año, que empiezan el 21 de diciembre por el ciclo del sol, el circulo de la palabra, hacer limpiezas y pagamentos, con una fuerte tradición del tabaco y el poporo, medios por los cuales alcanzas conexión con el entorno, y les facilita la comunicación" (Muisca, entrevistado 2)
	M2 "a través de las prácticas con la madre tierra, se hacen limpias y pagamentos, el ritual se inicia con el saludo a los cuatro puntos cardinales, la laguna de Iguaque al norte, para pedir por necesidades materiales, al oriente para purificar los aires y la zona de Bacata, al sur hacia el páramo de Sumapaz fuente de la leche sagrada y al occidente con el rio Magdalena, lugar donde desemboca el rio Bogotá" (Muisca, entrevista 2).
	M3 "El territorio es la madre tierra es todo y la comunidad es común, hay unidad, es familia, y está íntimamente conectado con todo lo que nos rodea" (Muisca, entrevista 3).

BUEN VIVIR

NATURALEZA	M1. " El Buen Vivir solo podrá generarse si se consideran tres poderes, un ambiente sustentable, una justicia social armónica y una espiritualidad plena"(Muisca Entrevista 1)
	M1. "mantener las relaciones con el cosmos, seguir las ordenanzas para curar las relaciones, a partir de las leyes naturales que enseñamos a los seres humanos, para que se curen las relaciones como, la relación consigo mismo. con los seres que nos rodean y con los elementos que sostienen la vida"(Muisca Entrevista 1)
	M1. Todo el tiempo estamos en relación, la escuchamos, la vemos y le creemos, se protege el agua, aires, tierra y a partir de esto se recompone la vida de los seres humanos" (Muisca Entrevista 1)
	M2 "Estar en contacto con la naturaleza y tener espacio para la reflexión y el encuentro consigo mismo" (Muisca, entrevista 2)
	M2 "Nosotros sin la tierra estamos muertos allí está toda la sabiduría ancestral, hay un respeto absoluto por la naturaleza y su cuidado, es vida es salud " (Muisca, entrevista 2)
	M3. "seguir las instrucciones o leyes originales, pautas específicas da vida, en la sierra nevada se llama orden natural" (Muisca, entrevista 3)
	M3 "buscamos a los cerros tutelares, paramos, lagunas cada uno tiene una palabra, una danza, un canto tiene un legado ancestral, esto no es suponer o inventar hay que aprender a leer el territorio, a escucharlo empezando por nosotros. Para llegar a acuerdos hay que hacer primero lectura del territorio" (Muisca, entrevista 3).

BUEN VIVIR

COSMOVISIÓN

M1 " Para nosotros el Buen Vivir viene desde una estructura cosmogónica, dentro de la teogonía y cosmogonía de los pueblos" (Muisca Entrevista 1)

M1 " hay cinco grandes naciones que establecen un orden cósmico y desde ese orden están todos los que son. los aztecas, mayas, Muiscas, incas y la selva" (Muisca Entrevista 1)

M1. "mantener las relaciones con el cosmos, seguir las ordenanzas para curar las relaciones, a partir de las leyes naturales que enseñamos a los seres humanos, para que se curen las relaciones como, la relación consigo mismo, con los seres que nos rodean y con los elementos que sostienen la vida"(Muisca Entrevista 1)

M3 "seguir las instrucciones o leyes originales, pautas específicas de vida, en la sierra nevada se llama orden natural " (Muisca, entrevista 3)

M3 "Yo me rijo por una cosmogeocracia, *cosmos* que nos incluye, *geo* porque estamos en este planeta y *cracia* por que debe ser consenso; yo acompaño la mochila del fogón de la cocina, hago puentes entre grupos y tribus sin ponerle nuestra marca sino como embajadores" (Muisca, entrevista 3)

M3 "buscamos a los cerros tutelares, paramos, lagunas cada uno tiene una palabra, una danza, un canto tiene un legado ancestral, esto no es suponer o inventar hay que aprender a leer el territorio, a escucharlo empezando por nosotros. Para llegar a acuerdos hay que hacer primero lectura del territorio" (Muisca, entrevista 3)

INTERCULTURALIDAD

DIVERSIDAD	<p>M3. "respetar la forma de cada uno de conexión, para mí el chocolate es un punto de partida. Es adaptación constante con el otro" (Muisca, entrevista 3)</p> <p>M3 "El Buen Vivir es como vivir con atatchia, principio de reciprocidad, es extender la mano y abrirnos a la vulnerabilidad del ser humano entender que no todo es color de rosa, no todo es luz, el Muisca camina una línea muy fina que es la complacencia, es la unión de los opuestos complementarios" (Muisca, entrevista 3),</p> <p>M3 "Yo me rijo por una cosmogeocracia, cosmos que nos incluye, geo porque estamos en este planeta y cracia por que debe ser consenso; yo acompaño la mochila del fogón de la cocina, hago puentes entre grupos y tribus sin ponerle nuestra marca sino como embajadores" (Muisca, entrevista 3)</p>
DIÁLOGO	<p>M1 "Conversan y dialogan no importa el tiempo. el no tiempo es cuando uno es feliz, por esto es importante preservar las comunidades indígenas que son autosustentables" ((Muisca Entrevista 1)</p> <p>M1. "El cóndor Significa la representación del pensamiento ancestral, esto implica hablar del circulo de la palabra" (Muisca Entrevistador 1)</p> <p>M1. "el circulo de la palabra que es donde la comunidad se confiesa, Son los espacios que la comunidad guarda y cuida, para que todos y cada uno puedan comunicar, hay un orden y una jerarquía, hay unas normas y una de ellas es no interrumpir cuando alguien está hablando, hay un gran respeto por la autoridad y por los abuelos quienes tienen la sabiduría para compartir"(Muisca Entrevistador 1)</p> <p>M2. "participar en círculos de palabra, compartir con su comunidad, aprender de los abuelos y los mayores" (Muisca, entrevistado 2)</p>

DIÁLOGO	<p>M2 "el diálogo, escuchando a cada una de las partes, permitiendo que el otro exprese sin juzgarlo, respetándolo y buscando siempre el acuerdo, esto se da en la familia y con la pareja, cuando el problema es con la comunidad generalmente se resuelve en el círculo de la palabra, donde todos escuchamos al mayor, el abuelo y cada uno expresa sus ideas" (Muisca, entrevista 2)</p>
	<p>M3 "buscamos a los cerros tutelares, paramos, lagunas cada uno tiene una palabra, una danza, un canto tiene un legado ancestral, esto no es suponer o inventar hay que aprender a leer el territorio, a escucharlo empezando por nosotros. Para llegar a acuerdos hay que hacer primero lectura del territorio" (Muisca,entrevista 3)</p>
	<p>M3 "primero consulto y luego le confieso, que debe ser emocional, abierto, honesto, que permita que los pensamientos salgan a flote; son a veces dolorosos, tristes, nos llevan a vivir una parte humana que muchas veces ignoramos y no queremos ver, luego vuelve la consulta si es necesario se hace un segundo confieso, y se hace un pagamento para saldar esa cuenta" (Muisca, enterevista 3)</p>
	<p>M3 " El conflicto es lo opuesto al acuerdo, sebúa, es acuerdo giscua es acuerdo, por cada relación con la cual tenemos un vínculo hay que tener acuerdos" (Muisca, entrevista 3)</p>

CONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO	<p>M1 "[..]Tener identidad cultural hace parte de nuestro equilibrio, los usos y costumbres tienen un orden, y desde esas ordenanzas se generan el concepto de vida" (Muisca Entrevistador 1)</p>
	<p>M1. "El Buen Vivir desde la educación, es concebida como educación nativa, dada por los ancianos de la comunidad, quienes tienen la historia, y no permiten que otras personas que no sean nativas accedan a la formación por que alteran su cultura y costumbre" (Muisca Entrevistador 1)</p>
	<p>M1." con una educación propia en memoria de los ancianos, despertar de los dones que son habilidades y talentos que vienen por el linaje de la familia (Muisca Entrevistador 1)</p>
	<p>M1. "El cóndor Significa la representación del pensamiento ancestral, esto implica hablar del círculo de la palabra" (Muisca Entrevistador 1)</p>
	<p>M1. "Somos una sola familia, los hijos de la comunidad son hijos de todos, Todos sabemos que todo lo que nos rodea es para la subsistencia, de consumo propio, ella nos da todo lo que necesitamos para estar bien"(Muisca Entrevistador 1)</p>
	<p>M1." una educación basada en conservar su cultura, salvaguardarse de la educación externa, del adoctrinamiento. Mantener su lengua propia, consideran que el conocimiento y la memoria esta inmersos en la familia, en los ancianos y en la convivencia" (Muisca Entrevistador 1)</p>
	<p>M2. "Tenemos claro que no debemos resolver los problemas con violencia, antes buscar el consejo de la autoridad. El no escuchar e interrumpir cuando alguien habla, no está permitido, se debe respetar la palabra" (Muisca entrevista 2)</p>
	<p>M3. "honramos tanto la cueva la lechuza la oscuridad como la paloma y la luz no es recomendable satanizar, ni llevar a puntos dogmáticos por eso chupamos el amargo como lo dulce, para lavar el amargo. Lo complementario nos invita a abrazarnos" (Muisca, entrevista 3)</p>
	<p>M3 "buscamos a los cerros tutelares, paramos, lagunas cada uno tiene una palabra, una danza, un canto tiene un legado ancestral, esto no es suponer o inventar hay que aprender a leer el territorio, a escucharlo empezando por nosotros. Para llegar a acuerdos hay que hacer primero lectura del territorio" (Muisca, entrevista 3)</p>

Datos obtenidos en campo (Elaboración propia)

ANEXO 3: CATEGORIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN

Esta fase denota las categorías abordadas y la forma en que fueron referidas por los grupos estudiados, tratando cada una de las categorías establecidas: Buen Vivir e Interculturalidad, con sus respectivos descriptores. Se presenta cada una de las descripciones por Grupo

MUISCA - BUEN VIVIR

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
Llegaron las mujeres vestidas de blanco con sus ahumadores, se sentaron en círculo al frente de la catedral. Por media hora estuvieron prendiendo sus vasijas de barro. El resto de las personas que iban llegando se hicieron en círculos, observando este ritual, luego fueron llegando más personas, hasta que a las 5:45 se levantaron todas las mujeres ahumadoras. Las abuelas y todo el público se ordenaron en círculo y se inició el ritual de saludo a los cuatro puntos.	El tema de las limpiezas, se realizan para limpiar, y solicitar para que nos den sabiduría.	Después de realizar el saludo y pedir permiso a la madre tierra para realizar la caminata se explicó al público el objetivo de la caminata, por qué se camina y hacia donde se camina, para activar los lugares sagrados hacer el recorrido de la madre tierra como lo hacían los ancestros en cada uno de los lugares sagrados en conexión con cada una de las lagunas sagradas, explicó la forma como se haría la caminata.	Medio ambiente CUIDADO	El grupo estaba integrado por una familia arhuaca, esposo, esposa y sus dos hijos. En segunda parada, ocurrió que una moto atropelló el hijo menor de esta familia; la comunidad se mantuvo calmada, en silencio, esperando que llegara la ambulancia, mientras las abuelas hacían su ritual para sanar cada parte de su cuerpo. Este hecho cambió un poco el sentido, ya que la reflexión sobre el hecho se centró en la importancia del cuidado de los niños ya que son la semilla que germinará y dará continuidad a esta historia, que existen fuerzas que no quieren este tipo de ceremonias, en la cual la comunidad se unió en esta causa y pidió a la madre tierra protección para ellos.

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
<p>Con los instrumentos, la guitarra, el tambor y las maracas, solo escuchando el sonido de cada instrumento empezamos a girar en el mismo punto. Observando alrededor.</p> <p>Caminando en silencio, y mirando unos a otros y haciendo una venia de paz y amor, limpiando todo aquello que es negativo, la palabra, el pensamiento, emociones, que afectan el entorno: “échale semilla y canto a tu corazón para que suene todo el amor y para que cantes con el corazón”</p>	<p>Es difícil, cuando en la familia no se tiene esa armonía con el entorno, sin embargo, buscamos el diálogo, escuchando y respetando la palabra, no dejando que se pierda el equilibrio interior.</p>	<p>Luego inició el recorrido las mujeres ahumadoras, le seguían las abuelas y detrás iban el resto del grupo, quienes deberían caminar en silencio y procurando conexión con su interior, se dio una vuelta a la plaza de Bolívar. Se inició el recorrido por las 7 iglesias, 7 lugares ceremoniales Muisca, 7 lagunas sagradas del territorio. Desde los orígenes los pueblos nativos Caminaban la Tierra en lugares sagrados de la naturaleza.</p>	<p>Se inició el recorrido por las 7 iglesias, 7 lugares ceremoniales Muisca, 7 lagunas sagradas del territorio. Desde los orígenes los pueblos nativos Caminaban la Tierra en lugares sagrados de la naturaleza.</p>	<p>El conflicto es lo opuesto al acuerdo, se búa, es acuerdo giscua es acuerdo, por cada relación con la cual tenemos un vínculo hay que tener acuerdos. Por qué nacimos con traumas perinatales, con traumas que nos han llegado del medio (cultura, radio, televisión), y esto generó desacuerdos, empezamos a segregarse en vez de integrarnos, el desacuerdo es de conflicto</p>

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
---------	----------------	------------	------------	---------

<p>“...la armonía sin hacer juicios a nadie, sin justificar y sin enojarse. No es nuestra obligación hacerlo, manejan el no tiempo que es el que nos hace feliz. Conversan y dialogan no importa el tiempo. el no tiempo es cuando uno es feliz”</p>	<p>Palabra ESPIRITU</p>	<p>Si, en las práctica con la madre tierra, se hacen limpias y pagamentos, se inicia con el saludos a los cuatro puntos cardinales, la laguna de Iguaque al norte, para pedir por necesidades materiales, al oriente para purificar los aires y la zona de Bacata, al sur hacia el páramo de Sumapaz fuente de la leche sagrada y al occidente con el rio Magdalena, lugar donde desemboca el rio Bogotá.</p>	<p>“El movimiento de la energía cambia según el sentido en que nos movamos. En la dirección de las manecillas del reloj, de acuerdo con la lengua Mhuysqa, trabajamos desde el KAO (desorden) y en sentido contrario a las manecillas del reloj trabajamos desde el TAO (orden). Es por ello que durante el recorrido todos los giros del camino a lo largo del recorrido se hacen en sentido contrario a las manecillas del reloj, con la intencionalidad de ordenar espiritualmente el centro de la ciudad y a su vez volver a reconectarnos con cada uno de estos lugares sagrados”.</p>	<p>“...para nosotros el Buen Vivir viene desde una estructura cosmogónica, dentro de la teogonía y cosmogonía de los pueblos. Hay cinco grandes naciones que establecen un orden cósmico y desde ese orden están todos los que son. los aztecas, mayas, Muiscas, incas y la selva.</p> <p>La llegada del extranjero alteró el orden, se trasformaron las plazas de redondas a cuadradas, alcandía, iglesias, policía, y así se ha ido violando los derechos”</p>
--	-----------------------------	---	---	--

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
----------------	-----------------------	-------------------	-------------------	----------------

<p>Se pide por las familias todos se arrodillan y ponen las manos en el corazón. Se hacen limpias para sacar todo lo malo. Los pagamentos son para armonizar y agradecer a la naturaleza, donde se ofrenda la danza y los cuatro elementos sol, agua tierra y aire.</p>	<p>Se reunieron diferentes comunidades, cada uno aportaba algo para iniciar la danza, guitarras, tambores y maracas, la abuela, pide al grupo que se organicen en círculo, e invita a la conexión con las cualidades de la belleza que hace que la convivencia sea amable, tomados de la mano y girando van cantando que” reine la paz y cese toda guerra”.</p>	<p>Para nosotros la historia, nuestros orígenes, son la sabiduría y ella se encuentra en todo lo que nos rodea, porque todo tiene vida y debe cuidarse, por es el entorno, la tierra la que nos da todo lo que necesitamos, entender esto significa que lo que está arriba y esta abajo nos oye y nos equilibra y cuando descubres que esto es verdad, vives para agradecer.</p>	<p>“el Buen Vivir tiene una profundidad más esencial, para mí es seguir las instrucciones o leyes originales, pautas específicas da vida, en la sierra nevada se llama orden natural y nosotros queremos medir todo cubo, cuadros, simétricamente, medible; la naturaleza tiene una forma natural de organizarse.”</p>	
<p>Armonía COSMOS</p>	<p>En círculo y abrazados, caminando hacia adentro y hacia afuera, cantando. “échale semilla y canto a tu corazón para que suene todo el amor y para que cantes con el corazón” Es una práctica espiritual que nos pone cara a cara con la vida y abriéndonos a nuestra verdadera naturaleza desprevenida.</p>	<p>Bien común USO Y COSTUMBRE TERRITORIO</p>	<p>se sientan a vivir un proceso donde la medicina, la coca, palabra de vida, y el tabaco, es el pensamiento frio no acalorado; se hace en compañía de estas plantas para potencializar o catalizar este proceso, luego entramos al confieso que es mutuo, primero consulto y luego le confieso, que debe ser emocional, abierto, honesto, que permita que los pensamientos salgan a flote”</p>	

,

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
“...reconocer la divinidad que hay en el otro, reconocer la divinidad que hay dentro de mí y la divinidad que en la madre tierra”.		“Buscamos a los cerros tutelares, paramos, lagunas cada uno tiene una palabra, una danza, un canto tiene un legado ancestral, esto no es suponer o inventar hay que aprender a leer el territorio, a escucharlo empezando por nosotros. Para llegar a acuerdos hay que hacer primero lectura del territorio”.		

DIVERSIDAD	DIALOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
<p>Fueron llegando familias completas, parejas y personas que se iban uniendo de diferentes sectores de la ciudad con otro tipo de actividades alrededor del deporte, el juego; cada uno respetando las actividades de los otros.</p>	<p>“Es el momento en que sienta un sabor de la comunidad, desde la ecología humana, se transmite un saber que cada uno lleva para construir desde su propia vida, como el hombre se relaciona en el plano de sí mismo, con los demás y con la naturaleza. Tiene una pedagogía, y es que se respeta la palabra, primero se escucha y luego se pregunta. El círculo es una información que se guarda.”</p>	<p>El Buen Vivir desde la educación, es concebida como educación nativa, dada por los ancianos de la comunidad, quienes tienen la historia y no permiten que otras personas que no sean nativas accedan a la formación por que alteran su cultura y costumbre, y esto es lo que nos da identidad. No tiene sentido que una persona que no conoce tus costumbres pueda educarte, esto sería un adoctrinamiento. Es así como las leyes y normas de este país han llevado a que no se desarrolle el Buen Vivir. Se aparta al estudiante de sus orígenes y les crean otras culturas.</p>
<p>“...por lo que he logrado identificar tengo una descendencia colonos, españoles o vascos, a la misma vez siento una profunda conexión de sangre, los Muisca dicen que portamos dos semillas de luz y de sangre, dice que nuestros abuelos y abuelas Muisca se sacrificaron y permitieron el mestizaje porque pensaban que hacia parte de la misma evolución del Muisca, de pronto decir Muisca puede ser un poco delimitante, yo me considero nativo mestizo, donde mejor me puedo encasillar, hay un abuelo que me habla del mu jisca planetario que habla del vínculo interdependiente con la tierra, biosfera, plantas, animales.”</p>	<p>“escuchando a cada una de las partes, permitiendo que el otro exprese sin juzgarlo, respetándolo y buscando siempre el acuerdo, esto se da en la familia y con la pareja, cuando el problema es con la comunidad generalmente se resuelve en el círculo de la palabra, donde todos escuchamos al mayor, el abuelo y cada uno expresa sus ideas. En algunos casos cuando el problema es muy difícil de manejar en el círculo de la palabra, se va al consejo donde el abuelo entra a conversar y a mediar.”</p>	<p>Su mayor resistencia es restaurar y recomponer la memoria ancestral de nuestros abuelos, es una cultura que tiende a desaparecer, defender la cultura, lo romántico y contemplativo de estos pueblos. Resistencia para mantener las relaciones con el cosmos, seguir las ordenanzas para curar las relaciones, a partir de las leyes naturaleza que enseñamos a los seres humanos, para que se curen las relaciones como, la relación consigo mismo, el ser humano aún no se encuentra, la relación con los seres que nos rodea, familia, trabajo y la relación con los elementos que sostienen la vida y requiere practicar la ética vital, proteger agua, aires, tierra y a partir de esto se recompone la vida de los seres humanos, esto nos obliga a que nos repensemos.</p>

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
	<p>“La ley indígena dice no hacer daño ni hacerse daño, debemos cuidar del otro.”</p>	<p>Hay que volver a las estructuras antiguas, con una educación propia en memoria de los ancianos, despertar de los dones que son habilidades y talentos que vienen por el linaje de la familia.</p>
	<p>Cuando se falta al compromiso, se busca que se comprenda porque se hacen las cosas y así se organizan las cosas. También cuando no se entiende la palabra de la abuela o no se está de acuerdo se entiende como palabra suelta.</p>	<p>Ninguna planta sagrada es alucinógena, esto está promovido por la nueva era, lo exotérico. En el cosmos todo está en movimiento y esto afecta a los seres humanos.</p>
	<p>“...la forma como llevamos a cabo ese Buen Vivir es respetando el entorno, las relaciones, el principio del acompañar que se fundamente en estar comunicados uno con otros donde cada uno reconoce las virtudes y valores, sin juzgar, sin condenar, el Buen Vivir tiene una profundidad más esencial, para mí es seguir las instrucciones o leyes originales, pautas específicas de vida, en la sierra nevada se llama orden natural y nosotros queremos medir todo cubo, cuadros, simétricamente, medible; la naturaleza tiene una forma natural de organizarse.”</p>	<p>Nosotros venimos de las estrellas y venimos de una sincronía con ellas, el que manda es la madre naturaleza, hacen resistencia armoniosa con las estrellas, volver a las raíces, conociendo mis raíces voy a conocer las de otros, para recuperar la cosmogonía, los valores y rescatar el abuelo que todos lleva por dentro, que nos conduce a la claridad y armonía.</p>

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
	<p>“Hay una metodología del sebuá el acuerdo, el primer paso es consultar con la pareja, con la mayora, el mayor, con la laguna, cerros tutelares, se consulta y luego se sientan a vivir un proceso donde la medicina, la coca, palabra de vida, y el tabaco, es el pensamiento frio no acalorado; se hace en compañía de estas plantas para potencializar o catalizar este proceso, luego entramos al confieso que es mutuo, primero consulto y luego le confieso, que debe ser emocional, abierto, honesto, que permita que los pensamientos salgan a flote; son a veces dolorosos, tristes, nos llevan a vivir una parte humana que muchas veces ignoramos y no queremos ver, luego vuelve la consulta si es necesario se hace un segundo confieso, y se hace un pagamento para saldar esa cuenta. No estoy de acuerdo con la palabra pagamento prefiero reciprocidad, qué puedo dar a cambio, después de pagar hay una minga, trabajo comunitario, después de lo humano viene el accionar venga construyamos juntos sin esperar nada a cambio.”</p>	<p>las resistencias están puestas en la defensa de sus usos y costumbre, en una educación basada en conservar su cultura, salvaguardarse de la educación externa, del adoctrinamiento</p>
		<p>“...los hijos de la comunidad no son de los padres ellos son de la comunidad quien los educa, consideran que el conocimiento y la memoria esta inmersos en la familia, en los ancianos”</p>
		<p>Todo se resuelve con el diálogo y los acuerdos en el círculo de la palabra.</p>

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
		<p>“Tengo papá y mamá y un hermano medio que vive fuera del país, soy como hijo único. Es una familia tradicional colombiana, siento que completé mi vida, no luché contra el sistema, lo capitalista o parte académica, pienso que hay que respetarlo, he tenido la oportunidad de viajar por varios países viví en Japón, en España, y me fui nutriendo de la diversidad cultural que hay en el planeta. Me ayudó abrir la mente y el paradigma de vivir en familia y en comunidad. Recién llegado del Japón a Colombia vi que no me cuadraba muchas cosas del colegio, amigos y sociedad y tuve una crisis muy fuerte de adolescencia; tuve un salto muy fuerte de pasar del contexto de la fiesta, del desaforo, música electrónica a pasar a la medicina tradicional, llego por un contexto neochamánico, semiurbano, cerca de Medellín, lo que conectó con esto fue la sagrada medicina del yagé.”</p>
		<p>“...honrar lo Muisca es honrar el origen, la caracola. Aquí se reconoce iguaque que es el cerro padre madre tutelar, la laguna iguaque allí está todo el mito de creación Muisca, aparece Bachué, hay una parte mitológica o cosmogónica, que nos incluye a todos, creamos o no, el solo hecho de habitar en este territorio nos compromete con esa parte”</p>
		<p>“Yo me rijo por una cosmogeocracia, cosmos que nos incluye, geo porque estamos en este planeta y cracia por que debe ser consenso; yo acompaño la mochila del fogón de la cocina, hago puentes entre grupos y tribus sin ponerle nuestra marca sino como embajadores, ahora soy embajador del cacao.”</p>
		<p>“Se vive con atatchia, principio de reciprocidad, es extender la mano y abrirnos a la vulnerabilidad del ser humano, entender que no todo es color de rosa, no todo es luz, el Muisca camina una línea muy fina que es la complacencia, es la unión de los opuestos complementarios, honramos la cueva, la lechuza, la oscuridad así como la paloma y la luz. No es recomendable satanizar, ni llevar a puntos dogmáticos por eso chupamos el amargo como lo dulce, para lavar el amargo. Lo complementario nos invita a abrazarnos, hay que enfriar el calor que hay en el dinero, la avaricia, rabia, es comprender hacia donde nos lleva eso.”</p>
		<p>“...los Muisca parten de un principio, dice, del estado de las aguas del territorio donde vive el ser humano, es el reflejo de las aguas de su corazón, de sus aguas sacras.”</p>
		<p>“El Buen Vivir va muy ligado al atatchíe, principio de reciprocidad, está basado en un acuerdo, que es vivir en paz, armonía, sostenible y balanceada con el entorno, es una biosfera, donde convivimos con todo bacterias, plantas, hongos; y Gandi decía que somos interdependiente.”</p>

Datos obtenidos en campo (Elaboración propia)

INTERCULTURALIDAD
PALABRAS Y/O FRASES CLAVES
BUEN VIVIR

Datos obtenidos en campo (Elaboración propia)

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
Concepto del círculo Orden cosmico Preparación integración Origen Sin hacer juicio Sin enojarse Sin juzgar No tiempo Hacer limpias para sacar lo malo del corazón Reconocer la divinidad que hay dentro y fuera de mi	Limpiar para la sabiduría Equilibrio interior Espíritu Conexión con la belleza Paz Amor Practica espiritual que nos pone en cara con la vida Naturaleza desprevenida	Permiso a la madre tierra Dirección Activación de lugares sagrados Conexión con la tierra Naturaleza Lectura del territorio Lugar de limpieza y “pagamentos” Devolver a la tierra lo que ha hecho por mi Significados Origen Equilibrio Agradecimiento	Cuidado Protección Simbólico Lugares sagrados de la naturaleza Reconexión Orientación Trasmitir el saber Relación consigo mismo y la naturaleza Leyes naturales	Cambio de sentido, reflexión sobre los hechos Fuerzas opuestas Búsqueda de la adre tierra Desacuerdos Camino a acuerdo Segregación Separación Alteración del orden Violación de derechos

INTERCULTURALIDAD

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
Diferentes sectores Respeto a la actividad del otro Encuentro Vínculo	Pautas y normas Camino al acuerdo Información que se guarda Pensamiento frío no acalorado Escuchar a cada una de las partes Respetando y buscando el acuerdo Reconocer virtudes y valores Consulta Mediación Conversar No hacer daño Cuidar al otro Compromiso Comprensión Silencio Observación Emociones Acompañar Reciprocidad	Transformación Educación nativa dada por los ancianos Identidad y costumbres Resistencia Restaurar y recomponer Defender la cultura - Salvaguardar la tradición Relación con el cosmos Ordenamiento para curar relaciones Práctica de la ética vital: protección del aire, agua y tierra Repensarnos Volver a las estructuras antiguas - Tradición Despertar de los dones o virtudes Planta medicinal El conocimiento llega con el diálogo y el círculo de la palabra Conocimiento en la familia - Evitar el adoctrinamiento Los hijos son de la comunidad La memoria ancestral - Volver a las raíces Todo está en movimiento y afecta al ser humano Autoridades Recuperación de la cosmogonía Defensas de usos y costumbres Lo complementario nos invita a abrazarnos Del estado de la naturaleza está ligado el estado del hombre Interdependencia

Datos obtenidos en campo (Elaboración propia)

EMBERÁ-CHAMÍ

BUEN VIVIR

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
<p>“la compañera cumple con el deber con los niños, mantenimiento como la mamá; la compañera se levanta madrugadita, primero se baña antes de preparar el desayuno para la familia y los niños y las niñas se levantan entonces, la mamá primero los manda a bañar después les hace cepillar los dientes, tres veces al día les hace cambiar las ropitas cada dos días. El papá cuando se va al trabajo les dice a la niña o a la mamá que hagan el aseo y ellas cumplen, al terminar le día dejan lavado los platos y las ollas y barrida la cocina”</p>		<p>la comunidad reunida hablando en un improvisado espacio de reunión o asambleas. Allí se toman decisiones sobre los casos presentados o se realizan fiestas.</p>	<p>gestionamos los megaproyectos que no hayan dentro de la comunidad indígena, la represa hidroeléctrica, con eso harían un daño a los territorios, tenemos dos problemitas, muy grandes. El estado legaliza el subsuelo a las multinacionales, entonces como hay una solicitud hoy, el conflicto armado debido a esta solicitud, hoy en día el estado negocia el proceso de paz con la guerrilla</p>	<p>“pasan por encima del cabildo”, “no respetan las leyes indígenas”, “no queremos que ellos estén”</p>

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSION
<p>hace reunión en la vereda cada 20 días, sólo en la vereda y programa actividades de trabajo, donde se distribuyen zonas para la siembra de productos como la caña, plátano, cacao y frijol, trabajamos mano cambio. Se trasladan de familia a familia ayudando en la siembra de sus productos.</p>		<p>“Para nosotros el Territorio es considerado la madre tierra, el lugar de trabajo, de vivienda, de rituales</p>	<p>Se habla de este tema a la comunidad, nos rodea la naturaleza y nuestros pensamientos que nosotros tenemos, esos nos lo da la madre tierra.</p>	<p>VIF, en donde se evidencia una alta ocurrencia de esta situación familiar, don Hermenegildo afirma que está en los estatutos iniciar la investigación con ambas partes donde realizan un descargue de situaciones, y según el resultado se aplican castigos, esto es manejado por el consejero de justicia, contando con dos. Igualmente es un tema manejado desde los gobernadores veredales.</p>
<p>“estar bien con la comunidad, estar tranquilamente en vida, estar bien con la comunidad y con el grupo de trabajo con el centro de acopio y estar conectado con el ICBF. Primero que todo yo tengo que estar bien de salud, salud primordial, tener mi conocimiento, mi experiencia, y estar puntual en los trabajos programados, cumplir con los trabajos y tener el rendimiento de informes para lo que están asesorando en mi persona.”</p>		<p>Pues si la tierra no se producía, los seres humanos no habría como sobrevivir. Por ejemplo en la tierra como tradición, hay sitios que no se pueden cultivar, son sitios sagrados. Donde están habitados los espíritus que manejan como médico tradicional, porque en esa tierra no se puede cultivar, está reservado.</p>		<p>Yo estoy en la casa, y alguien llega y dice: usted como líder ayude a resolver problema que se generó en hogar de familia, me gusta solucionar esos problemas. Le gusta orientar.</p>

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
<p>Me gusta buscar plantas medicinales, plantas que curan a los niños y a los adultos, y trabajar en la comunidad curándolos. Busca las plantas en las montañas, porque allá es donde se encuentran. Le gusta estar en comunidad y con la familia. Intercambiar ideas con otros líderes, trabajar colectivamente hablando y escuchando.</p>		<p>Reservamos el bosque unas partes para que no se acabe la fauna, y plantas medicinales.</p>		<p>Porque si es la autoridad y no se da la solución, se agranda la problema. Y en hogar no es viable que estén en problema, porque hay odios, hay venganza y ahí ya malas características de una persona, mal carácter. Y puede destruir la familia. Aplica para vecinos o familia.</p>
<p>La música que ellos cantan, hablan sobre qué necesita la comunidad, qué camino necesitamos para hacer buena la organización y que la organización vaya hacia delante, qué falta, tenemos que organizarnos todo eso.</p>		<p>Sí, porque nuestra madre tierra anda bien si la organización va bien, y si en la organización hay muchas dificultades hay muchos problemas o matándose compañeros de nuestra comunidad, estamos manchando la tierra que es la madre tierra donde nos da la comida, donde estamos para vivir. Y también si estamos matando algunos compañeros, estamos manchando el agua. Si nos manejamos bien, la madre tierra permanece contenta, y también cultivando, porque la madre tierra necesita que le estamos alimentando, para que ella nos de comida también. Porque nosotros vivimos de nuestra madre tierra.</p> <p>Se habla de este tema a la comunidad, nos rodea la naturaleza y nuestros pensamientos que nosotros tenemos, esos nos lo da la madre tierra.</p>		<p>No puede hacer chisme, robar a otros vecinos, no se puede hablar mal de una persona, sino que en ese caso hay que orientar, para que manejen bien con una persona o en vecinos. No hacer problema en la comunidad.</p>

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
<p>Salud, estar bien para estar trabajando, orientando a la comunidad, mientras uno no esté enfermo está bien. Puede hacer viajes, vueltas con las instituciones, uno enfermo no es nada. Que en el trabajo le vaya bien en las vueltas se va uno contento para la casa y lleva buena información a la comunidad. Ir bien es estar informado de las inquietudes que se le presentan en el trabajo y poder llevar respuesta a la comunidad. Que la comunidad este bien, sin problemas, que estemos pensando en el futuro de los niños.</p>		<p>La relación que tiene con la tierra. Entre varias mujeres hacen siembra comunitaria. Una señora coordina la siembra de huertas, siembra de comidas como maíz, plátano, frisoles, yuca, así trabajamos en comunitario. En la vereda manejamos lugares sagrados, dejan una montaña, los Jaibanás dejan esos espacios por allá. Nadie puede entrar, nadie puede tomar nada de allá, ni palo, animales tampoco, es como privado. Si necesitan algo es para medicinal. Buscan planta el que está curando se va a buscar para baño o hacer bebida.</p>		<p>Pues yo en esta parte pienso que las cosas trabajando pensamientos iguales, el trabajo quedaría bien en iguales partes, trabajando colectivos y prestando servicio a unos a los otros y la idea la misma pensamiento, que el trabajo salga bien. Confrontación, algunas veces problemas internos, conflictos en las comunidades, y que eso nos estemos resolviendo entre todos unidos, ambas partes. Sale bien también así.</p>
<p>Trabajo comunitario, cambiando tiempo, que el otro tenga frijoles para trabajar y luego ayuda a otro para que todos tengan comida por igual, trabajamos en asociados, en caña, todos los miembros de la comunidad sembramos caña, la cosechan y luego la molemos para hacer la panela y sacamos guarapos para tomar, el uso que le damos a la panela, para toda la familia, también vendemos para poder comprar lo que necesiten.</p>		<p>Las relaciones que comparte con las entidades, las necesidades de la comunidad, como ampliación del resguardo, comprar tierra para la comunidad. También gestionamos para nombramiento de profesores, gestionamos los mega-proyectos que no hayan dentro de la comunidad. La represa hidroeléctrica, con eso harán un daño a los territorios, tenemos dos problemitas, muy grandes. El Estado legaliza el subsuelo a las multinacionales, entonces como hay una solicitud hoy, el conflicto armado debido a esta solicitud, hoy en día el estado negocia el proceso de paz con la guerrilla.</p>		<p>“Los espíritus son los que traen enfermedades a la comunidad, son los “jai” lo cual es presentado como un desequilibrio.”</p>

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
<p>Si las cosas están mal hechas no podemos hacer nada, si los problemas se avanza, si no somos capaces de resolver, la comunidad se puede andar muy mal, y la organización puede estar en malas condiciones y no podemos trabajar libre, sin ninguna confianza unos a los otros. Y con toda la comunidad.</p>		<p>Sí, porque nosotros tenemos nuestros médicos tradicionales, ellos manejan sus espiritualmente, dentro de la tierra tenemos los sitios sagrados también dentro de la tierra también hay malos y buenos, hay gente que maneja espíritus malos. Los médicos tradicionales hablan de protección de la madre tierra, por ejemplo la tierra ya no da siembra, los médicos pueden quitar ese mal que hay en la tierra y para que ya haya cosecha.</p>		<p>En un baile explican que deben sacar el espíritu malo, aribada, mientras todas las mujeres bailen y cantan para alejar el espíritu malo, luego llega el espíritu bueno y se lleva al malo. En otro baile, se narra lo ocurrido muchos años atrás, donde después de una larga fiesta, llegó un espíritu malo y se fue llevando a cada participante de la fiesta. Otros bailes representan la sumisión de la mujer, el sembrar la tierra, caza.</p>
<p>Estar bien es de que haya una tranquilidad en mi familia que ellos tengan todas las necesidades y que estemos bien en la salud, la educación, y que tengamos a donde vivir y tenernos a donde trabajar y así estaremos bien en familia.</p>				<p>Hoy la mayoría de comunidades indígenas se nos ha catalogado como guerrilleros, y otros tipos de armados, se van para poderles quitar la tierra. Y lo mismo pasa con la guerrilla, está buscando minería ilegal, nosotros como organización decimos no, porque esos nos trae problemas y entonces ayer estuvimos hablando de eso que pasa en la tierra, unos compañeros están en la 40, (cárcel de Pereira) y también están llevándose jóvenes a las fuerzas armadas y el ejército también está utilizando la red de informantes.</p>

Datos obtenidos en campo (Elaboración propia)

INTERCULTURALIDAD

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
Las redes de relaciones se construyen al interior de cada resguardo, independientemente del lazo sanguíneo, lo que permite que estas se amplíen a lo largo del territorio	Algunas veces le sale a uno lo valiente y se enfrenta a toda una comunidad. Ese enfrentamiento es verbal y visual, pero intimidante. Solucionar problemas que generan otros es algo que se da en la zona. Es importante que entre el personal ajeno a la comunidad comprendan que están en el resguardo y se trabaja bajo nuestras reglas	Padres se ven cariñosos, preocupados por el bienestar de los niños, hablan sobre su futuro y cómo conseguir lo que requieren
Se observó en el camino a algunos indígenas que saludan amablemente al que transita por el resguardo	El diálogo, algunos refieren que todo depende del humor con el que despierten, que soluciona sus problemas con indiferencia y que no comparte sus problemas personales. Son muy pocos lo que hablan de sus emociones.	La ombligada, que consiste en enterrarle el ombligo al bebe después de cortarlo con el fin de que el niño no se aleje del seno materno.
	Se está recuperando el derecho de la mujer, ella actualmente es líder en la comunidad	Es esencial característica su visión sobre la salud, tanto así, que influye altamente en su creencia, cosmovisión y representación de su realidad
	Se debe seguir haciendo sensibilización de los temas para mantener a la comunidad informada y así poder desarrollar planes de mejora	El jai (espíritu) afectan a los niños. Mencionan que los jai, se acercan a los niños porque son los más débiles, y es una forma de atacar al Jaibaná, es por ello que éste, debe tomar medidas cuando en una comunidad se aparecen enfermedades que entorpecen el quehacer de la vereda. Cuando esto ocurre, ellos piden no estar por fuera de sus casas a una hora determinada de su casa. Suelen decirle que ingresen a sus casas a las 6 de la tarde. Para evitar ser enfermados por el jai.

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
	Por medio de las asambleas solucionamos los problemas que se dan en la comunidad y se toman decisiones que son para el bienestar de la comunidad	Enfocado en la oralidad para preservar la vida cotidiana y la cultura de la cual hacen parte los niños y las niñas.
	Las mujeres han cambiado ciertas actividades por las de labores con instituciones, se vuelven agentes educativos y deben modificar sus actividades de madres. Algunas de ellas son líderes en sus veredas y son aclamadas por su comunidad por la labor que realizan promocionando su cultura ancestral	Plan de Vida, éste no es manejado por la comunidad y requiere más información, lo manejan los líderes
	Nosotros como mayores deben ser un buen ejemplo para que los hijos sean buenos, responsables y líderes en la comunidad	La mujer es quien preserva la cultura, pues es ella a la que se le delega la crianza principal de sus hijos, transmitiendo los saberes ancestrales, la lengua y la identidad.
	La misma población indígena considera que los planes de manejo integral para la niñez deben estar enfocados hacia la implementación de una alimentación y medicina tradicional.	Las mujeres actualmente les gusta capacitarse, conocer otras cosas, no quedarse callada en un rincón, decir su pensamiento, ayudar a la comunidad con lo que uno aprende, ser líder, ser gobernadora” “yo hablo mucho con mis hijas, yo les digo lo que me enseñaban a mí, yo les digo que deben estudiar, yo les enseño, yo tengo mucha confianza con ellas, ellas me cuentan todo yo quiero que estudien”
	Se realiza reflexión sobre el saber Emberá y la importancia de socializarlo en la comunidad, para con ello fortalecer la identidad y cumplir con el objetivo de fortalecimiento cultural.	Es esencial característica su visión sobre la salud, tanto así, que influye altamente en su creencia, cosmovisión y representación de su realidad

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
	<p>En mi casa me gusta hacer, ordenar a los hijos, en qué, orientar a los niños, nosotros como padre de familia nos gusta orientar en cuál es el respeto cuando está en colegio, y tiene que escuchar al docente cuando está en trabajo con ustedes. Y nosotros como padres nos toca hacer la observación, si trae tareas o está estudiando. Y luego le dice al hijo: hijo, termine esta tarea y me ayuden de esta manera, ayude en esta labor, ayude a traer revuelto a ayudar a llevar leña a su mama, si me hace caso, bien pueda para que usted disfrute el televisor y ellos hacen caso. Le gusta hacer diálogo con la mujer, planeando hacer la actividad del diario del hogar con los hijos, con mi familia.</p> <p>Le gusta ayudar en la cultura en las danzas, vea en la cultura me gusta ayudar no perdiendo la historia de los abuelos los antepasados, tenemos que recuperar, no perder el idioma de nosotros, continuar adelante y dar ejemplo a los nuevos que se están levantando</p>	<p>La atención debe estar enfocada en la oralidad para preservar la vida cotidiana y la cultura de la cual hacen parte los niños y las niñas.</p>
	<p>El hombre aún sigue sin respetar a la mujer pero las mujeres van a seguir hablando con el esposo para que este cambie” hay familias que les cuesta tener un diálogo porque les da pena pero entienden que deben esforzarse para poder mejorar las relaciones familiares”</p>	<p>Lo que yo quiero hacer trabajando, capacitando, conociendo la idea de los demás, me puedo fortalecer en lo que es mi cualidad me puedo capacitar en lo que yo quiero hacer en mi vida</p>

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
		<p>Nosotros como Emberá la costumbre de nosotros es la lengua materna, comida tradicional, historias ancestrales. Yo tengo que tener mi conocimiento como ser Emberá y motivando que nosotros no vamos a cambiar lo que nosotros tenemos. Nuestra cultura, nuestra artesanía propia, hoy en día en las mujeres, las que tienen bata esto debe ser permanente. Para que signifique que verdaderamente que hay tradicional dentro de la comunidad.</p>
		<p>Que yo trabajo y veo en las instituciones, vea esto: que la educación sea en todo el territorio, sea todo en igualdad, para que los proyectos del estado beneficiemos todos iguales, toda la comunidad, también que la educación sea desde la casa para que la madre y padre de familia nos ayuden a los profesores educativos para que el niño o la niña aprenda su estudio en la educación. Que los niños estén preparados, terminen su bachiller sea lo mismo en toda la comunidad, ayuden a los padres trabajando y apoyen a la mamá y al papá que estén solos. Papá que deje terminar al hijo a estudiar y este luego le ayude a los padres. Que los niños que terminen el bachiller sigan preparándose más en la universidad para que tengan más experiencia, que den buen ejemplo a los niños y así más adelante dando ejemplo.</p>
		<p>Me gusta organizar la comunidad, dar buenos ejemplos, que la comunidad este bien organizado, dar ejemplo en la educación propia, de nuestros abuelos como indígena. La educación propia</p> <p>Recoge como cuatro puntos fundamentales: esta, la educación propia, la cultura, la jurisdicción especial indígena y la autonomía. Cultivar, me gusta hacer casa, (construir casas) me gusta que la casa este bien ordenado, el aseo, que mi familia este bien, oriento a mis hijos para que ellos hoy o mañana pueden ser líder, orientador de la comunidad. Y que ellos también tengan su educación, sean personas que tengan unas formaciones bien.</p>

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
		<p>Es necesario también recuperar nuestros tradicionales. Muchos médicos tradicionales están dejando eso, nuestra cultura. Hay que recuperar eso. (Cómo recuperamos eso) con capacitaciones, esa capacitaciones la da la autoridad acompañado por los líderes, comité mujeres, los Jaibanás, las parteras, sobanderos. (Capacitar a quienes) esta es una necesidad muy grande que cada familia se maneja, vemos que nuestro cultura de todos estos conocimientos que manejan los Jaibanás, las parteras, sobanderos, la juventud ya no creen en estos médicos tradicionales manejan sus conocimientos, es necesario capacitar a la comunidad. Jóvenes, las niñas, los mayores que tienen buenas experiencias, los enfermeros, promotores. Ya por medio de esta capacitación podemos volver a recuperar y se puede dar un cambio en la parte de salud y a la organización, una organización que tenga todo esto, estaríamos bien.</p>
		<p>Dentro de la comunidad hay unas reglas, tenemos la resolución 005 y el estatuto, la jurisdicción especial indígena. Por ejemplo, el indígena no debe prestar servicio militar, no se debe estar en ningún grupo armado legal o ilegal. También en el estatuto está diciendo no hacer daño a nuestros hermanos indígenas que es no puede matar, ni hacer maldades, es envenenamiento, eso está prohibido; también es prohibido en la comunidad que haya violación, (de qué tipo) en derecho a la mujer en maltrato, que no sea maltratada a la mujer.</p>
		<p>Contando con la autorización de entrada al resguardo se realizan visitas a las familias. Según la vereda a participar se pide al cabildo acompañamiento o se traslada uno de manera individual: “yo le mande razón con el secretario para que sepan que usted va para allá.”</p>

Datos obtenidos en campo (Elaboración propia)

PALABRAS Y/O FRASES CLAVES

BUEN VIVIR

Datos obtenidos en campo (Elaboración propia)

ARMONIA	ESPIRITUALIDAD	TERRITORIO	NATURALEZA	TENSIÓN
<ul style="list-style-type: none"> - Trabajo comunitario - Salud - Educación - Trabajo - Programación - Siembra colectiva - Conexión con la comunidad - Familia - Intercambio de ideas - Trabajo colectivo - Música - Igualdad - Intercambio - Asociados - Compartir - Resolución de problema - Confianza en el otro - Tranquilidad familiar 		<ul style="list-style-type: none"> - Siembra comunitaria - Espíritus del bien y del mal - Lugar de encuentro - Toma de decisiones - Madre tierra - Lugar de vivienda, de trabajo y rituales - Producción - Sobrevivencia - Lugar sagrado - Reserva - Plantas medicinales - Salud - Respeto - Alimento 	<ul style="list-style-type: none"> - Gestión de megaproyectos - Pensamiento que da la madre tierra 	<ul style="list-style-type: none"> - Enfermedad - Ingreso de extraños - Irrespeto a las leyes - Individualidad - Ilegalidad - Violencia intrafamiliar - Decisiones poco efectivas de las autoridades - El chisme - El robo - El juzgar - La confrontación - Servicio militar

INTERCULTURALIDAD

Datos obtenidos en campo (Elaboración propia)

DIVERSIDAD	DIÁLOGO	CONOCIMIENTOS Y RECONOCIMIENTOS
<ul style="list-style-type: none"> - Construcción de redes de relación - Respeto y aceptación 	<ul style="list-style-type: none"> - Solución de problemas - Cumplimiento de reglas - Comunicación verbal y visual - Superación a la intimidación - Produnta - Racional - Participación de la mujer - De construcción - Colaboración - Obediencia 	<ul style="list-style-type: none"> - Preocupación de los padres por el bienestar de sus hijos - Enterrar el ombligo para que el bebé no se aleje del seno materno - Cumplimiento de los horarios - Protección de la salud - La oralidad preserva la vida cotidiana y cultural - Plan de vida manejado entre líderes - Mujer encargada de transmitir los saberes ancestrales - La capacitación para toda la comunidad - Cultivar la lengua materna - Significado del vestido - Igualdad para todos - Apoyo a los padres y su buen ejemplo - Educar en la propia cultura - Capacitación por los mayores - Normas y estatutos de los grupos indígenas - La defensa de la mujer - No hacernos daño

ANEXO 4: MODELO DIARIO DE CAMPO APLICADO⁵

GUÍA DE OBSERVACIÓN

1. Recordamos que estos apuntes son registrados a diario en el cuaderno de campo; todo es preguntado a la comunidad como unidad de trabajo, quienes son los protagonistas y facilitan el proceso interpretativo.
2. Lo emic (el investigador habla desde su subjetividad y su experiencia de vida), lo etic (el investigador habla desde la objetividad epistémica), la decolonialidad (intentará poner y develar el pensamiento de quienes son sujetos de nuestra intervención), y desde las teorías antropológicas que se han expuesto y que ustedes han transitado según su proyecto docente.

Infraestructura. Todo lo material será MUY DESCRIPTIVO Y DETALLADO.

Estructura: Las relaciones de parientes, económicas interpersonales, culturales, sociales, educativas, entre otras. Maneje lo emic y lo etic

Supraestructura: Las versiones sobre lo cosmogónico, sus percepciones de vida y sus prácticas religiosas. Recuerde las lecturas y reflexiones en torno a cosmogonía, objetividad y cultura; lo concreto (lo que explican ellos-ellas desde su práctica cognitiva y lo salvaje mezclado dentro de la relación el mito y ciencia)

La narrativa del tiempo se combina, se ha transforma, se sincretiza para proteger su verdadero sentido; es dialéctico (diálogo, contradicción, tensión, resolución. NO existe una sola versión que al ser develada desde la ciencia no encuentre en su sustrato la noción de representación cultural social que impregna la cultura y su diversidad como asunto de explicación, en éste campo específico)

⁵ Modelo tomado de: Castro Lesmes, S. L. (2002). Estrategias de investigación. ajustes 2014. Documento de trabajo en prensa

PARA EL DETALLE DE OBSERVACIÓN

Dato observado	descripción	Hora y fecha	Lugar exacto

Investigador _____

DIARIO DE CAMPO

Se comprende como diario de campo el registro cotidiano de las acciones en las que se enmarca el fenómeno o situación observada, en el caso de ésta investigación trasciende de un instrumento a un lugar reflexivo-dado el hecho de que se estructura- para ir estableciendo los procesos categoriales que sirven a nuestra pregunta problémica

HORIZONTES DE ABORDAJE ⁶	FECHA/HORA	INFRAESTRUCTURA (aspectos, elementos materiales)	ESTRUCTURA (relaciones: tipo, con quién, bajo cual circunstancia)	SUPRA-ESTRUCTURA (eventos de sentido y significado, ritualidad, espiritualidad)	CONDICIÓN ANÍMICA
EMIC DEL SUJETO INVESTIGADO					
ETIC DEL SUJETO INVESTIGADO					
EMIC DEL INVESTIGADOR					
ETIC DEL INVESTIGADOR					

⁶ El modelo de diario de campo como de toma documental visual es tomado de Sandra Luz Castro L. La lecto-escritura para la competencia comunicativa, tesis de especialización Universidad Pedagógica de Colombia, Bogotá 2001, con ajustes para la presente investigación. Investigación San Pascual Baylón. 2010 FUNLAM.

