

OPINIONES, DEBATES Y CONTROVERSIAS

DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/revfacmed.v63.n4.50049>

Violencia cultural, colonialismo y reetnización; el sentido de las prácticas en salud desde el punto de vista indígena

*Cultural violence, colonialism and re-indigenization; meaning health's practices from the indigenous perspective*Leonardo A. Morales-Hernández¹

Recibido: 07/04/2015 Aceptado: 22/09/2015

¹ Hospital Meissen II nivel Empresa Social del Estado (ESE) - Bogotá, D.C. - Colombia.Correspondencia: Leonardo A. Morales-Hernández¹. Carrera 45 No. 44-21, interior 2, apartamento 503. Teléfono: +57 3213436175. Bogotá, D.C. Colombia. Correo electrónico: leoaph2007@gmail.com.[| Resumen |](#)

Se hace un análisis del efecto del colonialismo y su violencia cultural sobre los grupos étnicos indígenas y el papel del proceso de reetnización en la redefinición de sus elementos culturales, su salud y las prácticas culturales que les caracterizan actualmente; se ilustró con el ejemplo de la comunidad reetnizada indígena muisca de Cota.

Palabras clave: Colonialismo; Medicina indígena; Salud (DeCS).

.....
Morales-Hernández LA. Violencia cultural, colonialismo y reetnización; el sentido de las prácticas en salud desde el punto de vista indígena. Rev. Fac. Med. 2015;63(4):699-706. Spanish. doi: <http://dx.doi.org/10.15446/revfacmed.v63.n4.50049>.

Summary

In this paper, an analysis on the effect of colonialism and its cultural violence on the ethnic native groups is done taking into account the role of the re-indigenization process in the redefinition of their cultural elements, their health and the cultural practices that currently distinguish them. The re-indigenization of the Cota Muisca native community was set as an example.

Keywords: Colonialism; Indigenous Medicine; Health (MeSH).

.....
Morales-Hernández LA. [Cultural violence, colonialism and re-indigenization; meaning health's practices from the indigenous perspective]. Rev. Fac. Med. 2015;63(4):699-706. Spanish. doi: <http://dx.doi.org/10.15446/revfacmed.v63.n4.50049>.

Introducción

El presente trabajo es un ensayo de revisión sobre las prácticas de salud en los pueblos indígenas, particularmente la comunidad muisca de Cota; se revisa su contexto histórico, político y cultural en condiciones actuales.

El escrito se desarrolló buscando respuesta a la pregunta ¿cómo comprender las prácticas actuales de la medicina indígena en el proceso de decolonización/reetnización en el contexto del pueblo indígena muisca de Cota?

La investigación se desarrolló a través de la revisión de fuentes secundarias y de su triangulación con los hallazgos de la observación realizada en el trabajo de tesis doctoral del presente autor en esa comunidad indígena (2012-2014).

Objetivos

Sus objetivos específicos fueron mostrar el proceso de despojo material y simbólico de los pueblos indígenas, entendido como colonialismo y violencia cultural; evidenciar el contexto histórico de la descolonización y la reetnización en el mundo, particularmente el pueblo indígena muisca de Cota; presentar cómo la recuperación de la memoria ancestral, el performance y la mimesis son parte fundamental de este proceso de reetnización; cotejar que las prácticas en salud están imbricadas o tejidas intrínsecamente a otras prácticas culturales como la música, la danza, el uso de plantas, el rito y las palabras, como un todo sincrético indivisible, y evidenciar

los nuevos códigos, sentidos, significados y prácticas presentes en el grupo indígena muisca de Cota.

Desarrollo

El colonialismo es un fenómeno global que se presenta masivamente desde el siglo XVI, en el cual, generalmente, pueblos militarmente poderosos invaden otros menos favorecidos, pero con abundantes recursos naturales, para saquearlos e imponer sobre estos últimos unas condiciones de sometimiento e inequidad a través de la violencia física y cultural.

En América, y particularmente en Colombia —como consecuencia del proceso de invasión, saqueo, despojo de la tierra, aculturación y mestizaje de 500 años, realizado inicialmente por los europeos y posteriormente por los colonos americanos—, las culturas indígenas presentes para el siglo XXI difieren en muchos aspectos de aquellas que originariamente se encontraron en el territorio, en especial los grupos étnicos que se hallan cerca de las grandes ciudades como Bogotá, D.C.

De otra parte, en especial desde hace 25 años, se presenta un proceso de descolonización y un fenómeno social de recuperación de los patrones culturales indígenas —medicina, música y lenguaje, entre otros— por parte de las poblaciones y grupos étnicos, ya sea esta recuperación por el reforzamiento o por la homogenización de los rasgos de grupos que tienen similitudes, lo que se ha denominado esencialismo (1). Esta recuperación puede ocurrir, de una parte, sobre marcadores exóticos de identidad o, de otra, por el proceso de la reetnización; estas formas de recuperación se presentan en grupos que han tenido mayor ruptura y despojo de sus patrones culturales o de sus tierras, lo cual se observa no solo en Colombia sino en otras latitudes de nuestro mismo continente (2).

En concordancia con lo anterior, se ha desarrollado la recuperación de los elementos relacionados con las prácticas en salud y de la espiritualidad como elementos claves de identidad. Como ejemplo, en la presente investigación se toma la experiencia de la comunidad indígena muisca reetnizada de Cota, Cundinamarca, por ser parte del proyecto doctoral del autor, y a continuación se describe algunos de los factores estudiados.

Dominación y cultura

Es la cultura un campo de confrontación entre los grupos étnicos dominantes y dominados; de la misma forma es un espacio en donde, a través de la discriminación de sus valores y la imposición de nuevos elementos sobre aquellos que tenían sentido y significado para los dominados, se logra el control

y subordinación de los colonizados; a esta situación se le denomina violencia estructural y cultural (3).

Tomando como referente a Bourdieu (4), se puede decir que hay un campo de lucha de poder para quienes están imbuidos en este fenómeno. Dentro del campo, hay unos ítems que conforman el capital global como son: capital económico, que corresponde a la riqueza y los medios materiales; capital social, que corresponde a las redes sociales y duraderas de contactos en el campo, es decir, las relaciones y vínculos sociales y de familia con sus interacciones; capital cultural, que se constituye por las disposiciones permanentes apropiadas en la interacción con distintos grupos, en gran medida es producto de la educación, y capital simbólico, que se compone de las creencias y valores compartidos.

El capital cultural, en particular, se distribuye entre las clases y entre las diferentes fracciones de clase; este capital cultural y el capital simbólico fueron especialmente violentados con la formación colonialista que impuso un idioma, unos significados, una forma de entender el mundo y de cómo los colonizados deberían verse a sí mismos, así como la manera en que deberían transmitirlo dentro de su familia y como cultura a cada uno de sus miembros.

De la misma manera que en los demás pueblos indígenas fueron sometidos por el invasor dominante, las costumbres, ritos, tradiciones, música y prácticas médicas tradicionales del pueblo muisca fueron satanizadas y despreciadas, hasta el punto que gran parte de su legado cultural fue perdido o considerado una práctica de “mil ridículas ceremonias” (5).

Lengua

La lengua original del pueblo muisca corresponde a la macrofamilia chibcha —llamada actualmente Mhuysqubun por la propia comunidad— y se extendió por Centroamérica y el norte de Suramérica. Su uso hacía parte del arraigo cultural hasta que fue prohibida en 1770 (6) por medio de una cédula real “por razones económicas, culturales y políticas” (7), convirtiéndola así prácticamente en una lengua muerta. Con la pérdida de la lengua se perdió gran parte de la tradición oral y las prácticas transmitidas a través de ella.

En la actualidad, para los pueblos muisca la principal fuente secundaria para la comprensión de esta lengua son los textos de autores externos a la etnia original, particularmente el trabajo realizado por el sacerdote Dominic Fray Pedro de Lugo (5), quien escribió con fines de evangelización.

Vale la pena comentar que muchos de los términos peyorativos de uso corriente, en la actual cultura dominante del

centro del país, corresponden en realidad a vocablos de origen chibcha, de uso distinguido, que fueron degenerados por el español invasor —ejemplo de ello son los términos ‘Guiza’, ‘Guaricha’ y ‘Guache’, que respectivamente significan en Mhuysqubum esposa, princesa y príncipe—.

En cuanto a otras expresiones culturales

La música, las narrativas orales, la danza, el vestuario, los ritos y las prácticas en salud son elementos que en conjunto otorgan identidad y le dan contexto a la vida diaria de una comunidad.

El arte, y la música en particular, es una expresión cultural que hace parte del saber de una comunidad y es transmitida por los sistemas educativos propios de esta, crea espacios imaginarios, ofrece cohesión social, abre posibilidades de subjetivación y, a nivel del mercado, participa en las estrategias comunicativas; pero también cumple otras funciones sociales como la función del goce estético, el entretenimiento, la comunicación, la representación simbólica, la respuesta física, el refuerzo de conformidad a las normas sociales, a las instituciones sociales y los ritos religiosos, del mismo modo contribuye a la continuidad y establecimiento de la cultura y a la integración de la sociedad (9).

Las comunidades y los subgrupos culturales se construyen con expresiones culturales y narraciones —construcción de valores— que permiten hacer resistencia a las condiciones homogenizantes, brindando alternativas con sentido y significado particulares; es decir, se crea un espacio narrativo con gran contenido simbólico que ofrece identidad desde y para el grupo que lo construye y lo usa. Esto, en gran parte, es lo que protege a una comunidad de la violencia cultural y colonial.

La forma como occidente analiza la producción cultural a través de patrones colonialistas —alejados de los contextos de los pueblos colonizados— y particularmente la música, obedece al estilo de educación musical colonialista hegemónico (10). Al igual que en otros campos del saber, la cultura dominante impuso el uso de la armonía, la métrica, las escalas bien temperadas, los timbres, los ensambles y los tiempos de interpretación en la música; de la misma manera que lo realizó en el arte, este patrón dominante colonial impuso otros parámetros estéticos, filosóficos y de significado en todos los campos del saber, determinando así prácticas políticas, sociales y económicas en los pueblos subyugados.

La manera en que se analizan y comprenden habitualmente, desde la academia, los contenidos del campo cultural desconoce los valores culturales propios de cada comunidad

y sus prácticas particulares habituales, tanto en lo político y espiritual, como en lo social y económico. Es decir, que la comprensión de estos productos culturales debe realizarse dentro del propio contexto del grupo cultural en referencia, comprendiendo lo global, pero distinguiendo lo local —Glocal— en cada comunidad específica.

De otro lado, las condiciones de privación de recursos económicos, sociales, simbólicos, culturales o de desarrollo, en las que se encuentran muchas de las comunidades de los grupos indígenas, corresponden a lo que unos autores denominan en algunos casos “violencia cultural” y en otros “violencia estructural” (3); siendo la última la peor, ya que no permite la satisfacción de las necesidades de una comunidad.

Estas condiciones de violencia estructural, en conjunto con la perspectiva colonialista con la que se ha instruido a algunos pueblos, hace que la perspectiva que tienen de sí mismos sea marginal, pobre y discriminatoria.

En contraposición a esa perspectiva esclavizante, el concepto de “communitas” de otros autores —entre ellos Víctor Turner (11)—, desde la antropología cultural, plantea el desarrollo de una organización social con intenso espíritu de comunidad y emoción comunal y espontánea; con equidad social, solidaridad y compañía; con identidad, en ejercicio de sus propios valores, y con consciencia de su papel como comunidad. Lo anterior es vivenciado en las prácticas culturales con sentido y significado, especialmente en relación con la salud o “buen vivir”, que es la manera como lo expresan los pueblos indígenas.

Las prácticas comunitarias promueven el “buen vivir” y fortalecen la salud en la medida que se relaciona con las propias necesidades de la comunidad dentro de sus valores, lenguajes y significados.

Proceso de reetnización en Colombia

En casi todos los lugares del mundo, desde 1960 y 1970, aparecen otras alternativas en diferentes campos del saber y de la identidad. Lo anterior se relacionó con la contracultura y la emergencia de lo —hasta ese momento— no oficial como válido y posible, con su posicionamiento político e influencia en todos los campos del saber, arte y ciencia.

En nuestro país, para 1991, como consecuencia de las luchas sociales (12), se hace un plebiscito y se construye una nueva Constitución Política Nacional. Esta constitución incluye y favorece los derechos de las minorías étnicas, particularmente los derechos de los grupos étnicos indígenas, y, en consecuencia, esta ha sido la base para nuevas dinámicas

sociales en la restitución de derechos. Así, el país se abre a un marco multicultural, se pasa de una nación mestiza con una lengua, una religión y derechos políticos individuales a un modelo pluralista que trata de ser incluyente, a pesar de sus muchas contradicciones, con un cambio en lo político y en lo identitario (13).

A partir de esta situación, se da un giro en el que se pasa de un modelo de mixtura con unos componentes culturales de mosaico —dependiendo de diferentes raíces—, en cuyo centro se encontraba el blanco/mestizo y en los extremos los marginados por clase social —negro e indio—, hacia un modelo que en teoría es pluralista, con derechos sociales y colectivos para los grupos étnicos, con circunscripciones electorales especiales, que ofrece el derecho a gobernar en sus territorios y el desarrollo a ejercer sus prácticas médicas, inmersos en un Estado social de derecho.

De esta manera, las personas que se encontraban en marginalidad histórica, étnica y social rompen el silencio, privilegian su componente indígena y, como consecuencia de ello, elevan su estatus socioeconómico y cultural en el sentido amplio del concepto, este en un proceso conocido como reindigenización, reindización o reetnización. En este último se estimula la patrimonialización de la diversidad cultural ante una imagen pluralista de gobierno, y, en concordancia con la condición política, se reclaman con mayor claridad los derechos, evidenciado aún más en la ciudad de Bogotá, D.C. Para el caso de la comunidad indígena de Cota se buscó una identidad genérica —ser indígena— y una particular —pertenecer a la comunidad muisca—, con una competitividad de identidades subalternas.

Ante estas situaciones, las comunidades hacen un desarrollo performativo donde se privilegian las autenticaciones de las singularidades culturales —por ejemplo la reconstrucción cultural— y la naturalización de las huellas racializadas, con lo cual se connota positivamente la medicina, la lengua, el vestido, las costumbres y la continuidad en el tiempo y el espacio.

En sus prácticas comunitarias, la nueva generación performa rituales acompañados de toda la parafernalia diacrítica, como la música y el vestuario, crea espacios de comunicación social e inclusión de una configuración mimética indígena en la comunidad que llega al nivel individual, familiar y colectivo; esta comunidad reconstruye así sus espacios políticos de manera contra-hegemónica, en los que ellos son el centro y fuente de su propia transformación.

Como lo expresa Martínez (14), “[...] la mimesis que cura y la mimesis que produce una identidad (p1) [...] de

los estereotipos se configuran en nuevos órdenes de realidad, nuevas formas de estar en el mundo, como nos lo enseñan una y otra vez los comuneros muisca” (p7); de este modo, la mimesis es un proceso el cual se inicia tomando esas huellas, haciéndolas visibles, viviéndolas y, posteriormente, ellas determinan y orientan el camino. La mimesis hace emerger nuevos elementos que determinan un devenir diferente en la comunidad. Es válida así una reetnización —revitalización— muisca y la construcción de un camino con todos sus elementos.

La mimesis del performance se refiere al poder que tiene esta mutua relación para afectar las vivencias, los sentimientos, los pensamientos, las imágenes y las interacciones, es decir, la vida de quienes están en su perímetro. Para el caso de la salud en los pueblos indígenas se refiere a la emergencia de la memoria ancestral, a saberes que estaban en potencia y se hacen manifiestos en el ritual concreto donde están presentes las plantas, la música, la palabra, el espíritu y el territorio.

Se puede hablar así de un vitalismo que emerge de esta actividad en forma cibernética; es decir, determina una forma de identificarse diferente a la impuesta por el colonialismo, que genera ahora sanación y liberación dentro de un paradigma en el cual se reconocen y afianzan con el sentimiento como comunidad —*communitas*—.

El proceso de reetnización es a su vez un desarrollo de los procesos mundiales de la alternatividad que políticamente se mueven desde hace medio siglo y que permiten a los grupos étnicos adscribirse a sí mismos en esta categoría y ser reconocidos por los otros, particularmente por el Estado colombiano, para lograr así la anhelada visibilización y adquisición de derechos.

Los muisca, un ejemplo de dominación y liberación

Al igual que en las otras localidades, los asentamientos de grupos muisca fueron inicialmente asignados a un encomendero, al cual pertenecían a partir de ese momento. Este grupo fue entregado a Francisco Tordehumos, soldado arcabucero de Don Gonzalo Jiménez de Quesada, en 1555, con fines de protección y evangelización. El nombre de Cota o Quota, que actualmente recibe el municipio y el resguardo, corresponde al nombre del Cacique que dirigía este grupo humano de aproximadamente 2500 personas para ese entonces.

Los indígenas de ese resguardo quedaron a disposición del señor encomendero y desde 1600 se estableció un claro sistema, en el cual estos habitantes tenían, entre otras obligaciones, que pagar todo tipo de servicios eclesiásticos, diezmos, limosnas, donaciones y trabajos; quienes no

realizaban los aportes podían ser castigados severamente. Una clara mezcla de explotación e inequidad fue motivo, entre otros, para que en 1781 naciera el movimiento comunero de reclamación con el fin de que se moderaran esos estipendios impuestos a los grupos indígenas.

En cuanto la tenencia de la tierra, muy por el contrario de lo que podría pensarse con el advenimiento de la República, se hicieron normas que liquidaron efectivamente los resguardos, favoreciendo el reparto individual de tierras o la compra de los predios con el objetivo, para ese momento histórico, de “resolver el problema del estancamiento de la producción agrícola y la baja mercantilización de las tierras” (7), y, de esta manera, civilizar a los indígenas concediéndoles relaciones igualitarias como ciudadanos.

Aunque el libertador Simón Bolívar buscó en 1820 la permanencia de los resguardos indígenas, al año siguiente el congreso de Cúcuta produjo leyes que terminaron disolviendo los resguardos y, en consecuencia, los indígenas perdieron la tenencia de la tierra por razones culturales viciadas (como el abuso de la chicha), artimañas jurídicas y presiones sociales (15).

Así, los resguardos perdieron el régimen de excepción, los espacios fueron repartidos y sus tierras compradas en gran parte por terceros. En Cota lo hizo la iglesia, en razón de que los indios no tenían dinero para comprarlos y, por disposición oficial, una porción distinta del territorio fue asignada a la escuela de varones en el cerro de Majuy.

En 1843, en junta realizada el 3 de noviembre, los indígenas reclamaron copia del título de adjudicación del resguardo colonial, acción que marca un hito en la reclamación de sus derechos a nivel local y como parangón de organización comunitaria para los demás resguardos. Años después, el 5 de julio de 1876, la comunidad del resguardo representada por Roque Capador, Pio León y Vicente Tovar compran el terreno de la escuela de varones del cerro de Majuy por 1101 pesos, constituyéndose así en fundadores del nuevo resguardo indígena de Cota, y posteriormente se definieron a sí mismos como “comuneros indígenas”, con similitudes étnicas y culturales, con la tenencia de la tierra del resguardo y con una tradición histórica y organización comunal característica. Sin embargo, es solo hasta el 10 de septiembre de 1975, según Wiesner (7), que se ratificó de manera oficial la existencia del resguardo por la oficina de asuntos indígenas del Ministerio de Gobierno (oficio 8876).

Actualmente existen resguardos indígenas en Bosa, Sesquilé, Chía, Tenjo, Suba, Engativá, Tocancipá, Gachancipá y Ubaté; aunque el de Cota parece ser el de mayor fortaleza y

actividad a nivel comunitario, y el de mayor posicionamiento político.

El resguardo de Bosa también ha realizado importantes avances en cuanto a su reconocimiento, la difusión de valores y saberes, especialmente en el campo de la medicina tradicional con el particular apoyo y trabajo en equipo con el Hospital Pablo VI de Bosa E.S.E. (14) y la Secretaria Distrital de Salud (16).

Característicamente en Bosa se ha dado el fenómeno de reorganización comunitaria muisca alrededor del cabildo indígena y el uso/transformación de su identidad cultural como elemento para la curación dentro de un modelo de medicina tradicional indígena, con múltiples sincretismos, en una matriz de significados que algunos autores denominan poderes de la “mimesis” —con este término “mimesis de los estereotipos de lo indígena”, el autor Santiago Martínez concretiza el proceso del uso del rito aprendido e incorporado de otras fuentes como guía y escenario simbólico para encontrar su propia etnicidad e identidad en una comunidad— (14).

El trabajo por la restitución de los derechos dentro de los pueblos indígenas, en los últimos veinte años, ha tenido un especial auge, e incluso ha sido apoyado por organismos internacionales, nacionales y locales. Existen publicaciones, como el *Manual de formación en derechos indígenas, territorios, recursos naturales y convenios internacionales* (17), que permiten realizar una labor pedagógica y orientar en la autonomía a las comunidades. Otros trabajos, desde el derecho constitucional, establecen claramente las definiciones y las posibilidades de exigir derechos ante el Estado (15), y algunos orientan sobre temas específicos, como la mitigación de los desastres, basados en sus valores culturales y sus fortalezas como red de comunidades (18).

La restitución de derechos es una temática de actualidad para el cabildo indígena de Cota; de hecho, la posibilidad de perder los territorios es palpable. La comunidad exige la apertura de una comisión especial que incluya a la Defensoría del Pueblo y el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) para que se hagan valer los derechos ancestrales y legales de la comunidad sobre estas tierras, desde 1876, en contravención con el fallo emitido por el Juzgado Civil de Funza.

Desde el año 1991, con las condiciones que le otorgó la nueva constitución a los grupos indígenas, se dio continuidad al proceso de la comunidad de Cota; se buscó, de manera autónoma, los saberes que quedaban en su cultura —medicina, narrativas, alimentación, artesanías y consumo de la chicha— y huellas que utilizaron para definir su identidad muchas otras culturas tanto en Colombia como fuera de ella, y se trajeron

y apropiaron prácticas comunitarias como la medicina, elementos musicales y performáticos de otros pueblos y culturas y los mezclaron con los propios, construyendo así una nueva versión de seres indígenas que se identifican —resignificados o reetnizados— como muisca del siglo XXI, con lo cual defienden sus derechos y buscan el reconocimiento oficial como grupo étnico.

La medicina indígena como práctica de identidad y significado

Las prácticas comunitarias en salud que realizan los pueblos indígenas —específicamente en la comunidad muisca de Cota— son un conjunto simultáneo de uso de plantas, palabras provenientes de la tradición, entonaciones y ritmos corporo-sonoro-musicales como elementos curativos dentro del espacio, con la ejecución de diferentes instrumentos.

Una práctica en salud es por ejemplo la preparación para el parto y bienvenida del fruto del embarazo, para lo cual se usa un canto ceremonial particular, se administra tabaco en rape y se frota en el vientre diferentes elementos —huevos, miel, algodón y agua—, que se colocan luego en la fuente de un río de aguas limpias para que se conecte a la madre tierra en un rito con significado específico.

De otro lado, en el menor tiempo posible después del parto, el padre traslada la placenta a un sitio ceremonial, la cual se prepara con cenizas de madera encendida durante el trabajo del parto para luego realizar un ritual en el que el uso del humo de diferentes plantas y el tabaco, así como de las ofrendas, las semillas de diversos frutos y un árbol seleccionado por la familia, son unidos en un tejido que permite hacer una siembra en el territorio específico, lo cual protegerá simbólicamente al neonato y a la madre; así como también orientará un buen futuro al niño, determinado en parte por la calidad del rito. En este proceso participan la familia ampliada, un sanador y otros miembros de la comunidad; sigue unos pasos específicos dentro del cual la música, el canto amensural, el movimiento, la conexión espiritual y las palabras son parte fundamental.

Este proceso ofrece al neonato, a la madre, a la familia y a la comunidad un espacio de “buen vivir”, sanación y protección, que en su significado compendia la mimesis de lo aprendido y la emergencia de la memoria que se evoca con cada paso del ceremonial realizado en el territorio del cerro del Majuy.

En esta práctica médica se entremezclan la voz humana y la danza en una narrativa que se teje dentro de una matriz de significados en la que considerar solo uno de los elementos de manera aislada empobrece la comprensión del conjunto. Es una cosmovisión o un paradigma cósmico en el que no existe

disyunción entre naturaleza y cultura, hombres y animales; al respecto, Pinzón & Suarez (19) citan a Arhem:

“Hombres y animales están íntimamente relacionados por analogía, esencia ancestral y espiritual [...] son miembros de una sociedad cósmica en la cual su interacción está regulada por las mismas reglas y principios que regulan la interacción entre gente y sociedad humana. En últimas, desde el paradigma indígena, todos los seres vivientes son “gente”, porque comparten al interior de los poderes primordiales de la creación y la vida”. (19, p77).

[El autor del presente texto agregaría “Hombres, animales, plantas, chagra (territorio con el que se tiene conexión) y otros objetos” en un conjunto metafórico-simbólico interactivo, determinado y determinante].

La complejidad de la actividad ritual realizada por los pueblos indígenas, y particularmente por los muisca, es un proceso de difícil comprensión para la academia ortodoxa (14); actualmente diferentes grupos de investigadores están en proceso de comprender su significado (16) y fue en parte el trabajo de la tesis doctoral del presente autor.

Para una mejor comprensión, una epistemología diferente

Para poder acercarse a otra cultura —con significados, patrones de lenguaje, valores y parámetros diferentes, aunque algunos puntos en común por el efecto colonial—, se precisa del establecimiento de puentes de comunicación y de significado para llegar a la comprensión intercultural. Es decir, se requiere una forma diferente de conocer y comprender la cultura indígena, el fenómeno del colonialismo con su violencia cultural, la reetnización y los valores emergentes, producto de esa reactivación de la memoria —performance/mimesis—, muy especialmente en el campo de la medicina indígena en toda su complejidad.

La comprensión intercultural requiere de un “diálogo de saberes”, es decir, que sea un proceso participativo desde los autores y desde las culturas o comunidades que están siendo abordadas. Para ejemplificarlo —o mejor como contraejemplo—, vale la pena citar la discusión dirigida por otros investigadores de la Universidad de Antioquia con las comunidades indígenas (CI) sobre el “Estado del arte en investigación sobre la salud mental y enfermedades transmisibles en los pueblos indígenas de América” (20), estas comunidades indígenas manifiestan que:

“las investigaciones no reflejan las necesidades de las CI, la decisión de la investigación es externa y no propia, [...] se han presentado engaños, [...] han sido incompletas

(algunos de los métodos no permiten abarcar una visión global de los problemas de salud o no tienen un adecuado marco contextual...), [...] la información de estas investigaciones es incompleta y poco representativa dada la división de opiniones que se generan entre la CI frente a las investigaciones [...]” (20, p200).

Es decir que, a diferencia de lo expresado por los indígenas del estudio citado en el párrafo anterior, es necesaria una visión integrativa que trate de reconstruir el todo y de unir dos puntos culturales diferentes, donde se tenga en cuenta lo interno (observador interno) y lo externo a una comunidad indígena; donde la “in-formación” se considere un elemento fundamental para dar forma a la materia, por ejemplo los emergentes vitalistas dentro de las prácticas performáticas, y donde lo interno de la organización de la comunidad se traduzca como información y esta se organice en una sintaxis —orden—, en una semántica —sentido y significado— y en una pragmática —manifiesta en un lenguaje que corresponda a las necesidades de quienes la usan— que tenga utilidad en el conjunto de la salud de las personas, las familias y las comunidades.

Por otro lado, de acuerdo a la necesidad de tener nuevas formas de comprensión que permitan el abordaje de la cultura, se requiere reconocer las diferencias con otros modelos de orden fragmentario y positivista. Según Breihl, es necesaria “la lucha contra el reduccionismo empírico y formal cuantitativista, la lucha contra el predominio de la racionalidad eurocéntrica, androcéntrica y unicultural, la lucha contra los megarelatos impositivos (totalizantes) y la lucha por un replanteamiento entre la relación del conocimiento académico y el conocimiento popular” (21, p55), en un modelo que permita “un proceso intercultural de construcción de conocimiento” (21, p273).

Para ser coherente con esta forma de conocer, comprender y construir el universo de conocimiento —o mejor multiverso— en el sentido que plantea Maturana (22), es necesario ubicarse en una posición epistemológica que pueda ser paradójica, donde se trate de evitar el egocentrismo y el etnocentrismo. En el abordaje es necesario tener en cuenta las limitaciones que tiene cualquier investigador al estar involucrado dentro de una cultura, la cual le imprime unidades culturales y trata de transmitir, dentro de un *imprinting* que le limita la posibilidad de observaciones “objetivas”, una ilusión de objetividad (23).

En el mismo sentido, Bateson plantea que toda experiencia es subjetiva, ya que está mediada por un trasfondo —con las limitaciones correspondientes a los órganos de los sentidos, el aparato neurológico y los mapas que se construyen con ellos— donde se ubican las percepciones, pero que “nuestra

civilización tiene profundas raíces en esta ilusión” (24); de hecho, toda narrativa es la explicitación del mapa perceptual realizado con la información contextual de un determinado observador, con los significados y limitaciones que esto conlleva. Todo lo que se dice es solo una metáfora —categorización o codificación— de solo algunos atributos o aspectos de una interacción.

Para comprender la cultura indígena, y en particular su medicina, es necesario ser un observador participante, conocer la experiencia desde adentro y compartir el sentido y significado de sus experiencias de sanación —las plantas, la música, la danza, las palabras, el sentido y el momento cósmico particular de cada performance—, de otra manera son solo visiones fragmentarias que pueden caer en un esquema colonialista fragmentario, ya que no es la vivencia de la comunidad.

La reetnización y los saberes culturales que han readquirido estas comunidades —capital cultural— no son solo una práctica sanadora del individuo, la comunidad y el territorio, sino una respuesta política de recuperación e independencia de su propio campo cultural, espiritual y cósmico.

Conclusiones

El proceso de reetnización es la decisión política de un grupo étnico despojado de su patrimonio cultural o memoria ancestral— por otro grupo dominante, generalmente colonizador— que busca, a través de este, recuperar su patrimonio y sus valores. Es el verdadero proceso de la descolonización para reencontrarse integralmente consigo mismos, con su identidad y sus consecuencias.

La reconstrucción de la memoria cultural e información ancestral, no es solo un proceso mimético de toma de elementos culturales con los que se busca hacer identidad, sino que es también un *fenómeno de emergencia* inconsciente de nuevos elementos humanos y ancestrales, los cuales resuenan con la información cultural mimética para formar un continuo. Se construye así un nuevo saber o conocimiento cibernético, que surge en esa retroalimentación entre lo que se trajo y lo que emerge, en la interacción con los individuos, las familias y los grupos, como corresponde a un sistema abierto. Este fenómeno es en sí un proceso sanador para el indígena y para su comunidad.

Esta práctica cultural sanadora es un proceso trascendente en la comprensión de la salud o “buen vivir”, ya que no se limita al poder de una planta, danza, música o un elemento aislado, sino que induce la emergencia de elementos vitales sanadores, que a su vez surgen en la actividad performática/

mimética dentro del contexto cultural adecuado para el caso de las prácticas en salud de la comunidad reetnizada muisca de Cota.

Con la reetnización aparecen nuevos códigos —orden y sintaxis— que emergen con nuevos significados semánticos y prácticas comunitarias reetnizadas —pragmática— que los transforman, que modifican la interpretación (reinterpretan, resignifican) de su pasado/presente/futuro, y que determinan así una manera diferente de comprender y vivir su cultura, su música y su salud en el contexto en el que antes y ahora se desenvuelven.

Nota aclaratoria: El presente trabajo se basa en la tesis doctoral: Salud, salud mental y musicoterapia comunitaria en población reetnizada indígena colombiana: el caso de la comunidad muisca de Cota, Colombia, 2012-2014.

Conflicto de intereses

Ninguno declarado por el autor.

Financiación

Ninguna declarada por el autor.

Agradecimientos

Ninguno declarado por el autor.

Referencias

1. **Chaves-Chamorro M.** Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo. In: Fals Borda O, Archila M, Delgado A, García MC, Ramírez MC, Salgado-Ruiz H, editors. *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia. 2001. p. 234-59.
2. **Martínez-Sarasola C.** Pueblos originarios, procesos de reetnización y reconstrucciones comunitarias: el caso de la comunidad gūnūn ä kūna-Mapuche vicente catrunao pincén en las pampas argentinas. *América Latina en Movimiento*. 2012;4:57-81.
3. **Galtung J.** Cultural Violence. *J. Peace Res.* 1990;27(3):291-305.
4. **Bourdieu P.** *Sociología y Cultura*. México, D.F.: Editorial Grijalbo; 1990.
5. **Martínez-Martín AF.** *Cultura y salud prehispánicas*. Tunja: Academia Boyacense de historia; 2010.
6. **González MS.** *Diccionario y gramática Chibcha*. Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Transcripción y estudio histórico-analítico Bogotá, D.C.: Instituto Caro y Cuervo; 1987.
7. **Wiesner LG.** Supervivencia de las instituciones Muisca-el resguardo de Cota. *Maguaré*. 1988;5(5):235-59.
8. **Fonseca A.** Ioke Qhubun Tchy, Recuperación de la lengua Mhuysqa. Cota: Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca; 2009.
9. **Zapata-Restrepo GP, Goubert-Burgos BM, Maldonado JF.** *Universidad, músicas urbanas, pedagogía y cotidianidad*. Bogotá, D.C.: Universidad Pedagógica Nacional; 2005.
10. **Stokes M.** Music and the global order. *Annu. Rev. Anthropol.* 2005;3(1):47-72. <http://doi.org/bhd7n5>
11. **Turner V.** *The ritual process: structure and anti-structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press; 1991.
12. **Chaves M.** Desdibujamientos y ratificación de las fronteras étnico-raciales: mestizajes y reindianización en el pie de monte amazónico Colombiano. In: Hoffmann O, Rodríguez MT, editors. *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México, D.F.: Publicaciones de la casa chata; 2007. p. 341-61.
13. **Chaves M, Zambrano M.** From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism in contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. 2006;80:5-23.
14. **Martínez-Medina S.** *Poderes de la mimesis, identidad y curación indígena muisca de Bosa*. Bogotá, D.C.: Ediciones Uniandes. 2009.
15. **Semper F.** Los Derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. In: Jan Woischnik, editor. *Anuario de derecho constitucional latinoamericano 2006*. Montevideo: Konrad-Adenauer-Stiftung E. V. 2006. p. 762-778
16. **Martínez S, Casallas M, Chiguazuque N.** *Los Seres del Agua. Memoria, contaminación ambiental y cultura en el Cabildo Indígena Muisca de Bosa*. Bogotá, D.C.: Hospital Pablo VI de Bosa E.S.E; 2007.
17. **Roldan-Ortega R.** *Manual de formación de los derechos indígenas, territorios, recursos naturales y convenios internacionales*. Quito: COICA; 2004.
18. **Ulloa A, Escobar E, Donato L, Escobar P.** *Mujeres indígenas y cambio climático, perspectivas latinoamericanas*. Bogotá, D.C.: Fundación Natura. UNODC.UNAL; 2008.
19. **Pinzón C, Suarez R.** *Otra América en construcción, Medicinas tradicionales, Religiones populares*. Bogotá, D.C.: Instituto Colombiano de Antropología; 1991.
20. **Hernández-Enríquez C.** *Estado del arte en investigación sobre la salud mental y enfermedades transmisibles en los pueblos indígenas de América*. Medellín: Universidad de Antioquia; 2005.
21. **Breihl J.** *Epidemiología Crítica, ciencia emancipadora e interculturalidad*. Buenos Aires: Lugar Editorial; 2003.
22. **Morín E.** *Sociología*. Madrid: Editorial Tecnos; 1995.
23. **Maturana H.** *La objetividad: un argumento para obligar*. Chile: Dolmen; 1997.
24. **Bateson G.** *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu; 1993.