

Pensamiento propio, territorio y educación propia:
búsqueda de equivalencias entre la inmanencia y el pensamiento ancestral cofán

Trabajo para optar al título de:

Licenciada en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por:

Angie Victoria Saboya Montiel

Cód.2016232036

Directora:

Consuelo Pabón

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C., 2023

Agradecimientos

Quiero agradecer a la vida por poner en mi camino a la filosofía y con ello la experiencia de vivir y conocer la vida desde diferentes aspectos.

A mi familia; mi madre Marisol Montiel, mi padre Manuel Saboya, Mi hermana Lina Saboya Montiel, mi hermano Fernando Saboya Montiel Y mi sobrino Enyel Saboya, por estar conmigo en este largo camino. Por siempre apoyarme y creer en mí aun cuando ni yo misma lo hice. Por jamás dejarme sola y hacerme sentir que su amor siempre me acompañara en cada paso que dé. Sin su compañía y apoyo jamás hubiera logrado llegar hasta aquí.

A mis Abuelos, quienes por designios de la vida ya no me acompañan físicamente, sin embargo, su amor y su recuerdo siempre vivirán en mi corazón.

A mi tutora Consuelo Pabón por creer en este proyecto, por guiarme y fortalecer mis conocimientos en la filosofía abyayalense. Además, por haberme mostrado que es posible concebir otro tipo de filosofía con la cual no solo me sentí acogida teóricamente si no desde mi practicidad.

A la comunidad Cofán y al grupo de investigación Merawi por permitirme conocer y adentrarme al pensamiento ancestral.

Y mis gatos, que han sido mis fieles amigos y a quienes les agradezco la compañía y amor que día a día me ofrecen.

Resumen

Este trabajo tiene como propósito plasmar la importancia del pensamiento ancestral Cofán y mostrar que el yagé en tanto maestro ha posibilitado la existencia de un pensamiento propio e inmanente con la tierra, en donde el territorio es indesligable de la vida y que solo mediante la educación propia el pueblo Cofán podrá recuperar su pensamiento ancestral.

Estructuralmente nos definimos bajo un pensamiento ya preestablecido que podemos usar como herramienta para conocer, reivindicar y recuperar los saberes propios de nuestro territorio en donde la madre naturaleza como madre dadora de vida debe ser conservada y protegida para de esta manera poder preservar la vida.

Abstract

The purpose of this work is to capture the importance of Cofán ancestral thought and show that yagé as a teacher has enabled the existence of its own and immanent thought with the earth, where the territory is inseparable from life and that only through one's own education The Cofán people will be able to recover their ancestral thinking.

Structurally, we define ourselves under a pre-established thought that we can use as a tool to know, claim and recover the knowledge of our territory where Mother Nature as a life-giving mother must be conserved and protected in order to preserve life.

ÍNDICE

Introducción	4
<hr/> <u>Capítulo 1. Pensamiento propio como pensamiento inmanente</u>	13
1.1.1.Contexto histórico del pueblo Cofán.....	13
1.1.2.Relación de inmanencia con la tierra.....	16
1.1.3.Naturaleza vs. cultura	17
1.1.4.Lo mostrado por el yagé como totalidad vs., la fragmentariedad conceptual.....	21
1.1.5.El yagé: una vida de nosotros.....	25
1.1.6.Origen del pueblo cofán como como una lucha contra la trascendencia.....	28
1.1.7.La embriaguez del yagé como posibilitadora de un plano de inmanencia	31
<hr/> <u>Capítulo 2. Territorio y desterritorialización absoluta.....</u>	38
1.1.8.El territorio de los astros, de los a'í, de los alábate y los kuankuas	39
1.1.9.Hacia la defensa de Ukumari Kankhe	45
1.1.10.Ukumari Khanke: medio de inmanencia absoluta.....	54
Capítulo 3. Educación propia como educación de si	62
1.1.11.Programa de educación propia del pueblo cofán.....	62
1.1.12.Educación propia como educación de un sí mismo comunitario	67
1.1.13.Lengua Cofán como recuperación de la identidad	76
Conclusiones	83
Referencias	87

Introducción

Inicié mi camino en filosofía, en el año 2016, en la Universidad Pedagógica Nacional. Inicié con el estudio de la historia de la filosofía desde una introducción al pensamiento griego; los problemas propios de la filosofía clásica aparecían: el *arkhé*, los opuestos, la justicia, el bien, la política, la ontología, etc. Pude echar un vistazo a la maravillosa tecnificación que alcanzó la filosofía en suelo griego. Luego, partiríamos hacia las escuelas helenísticas y, posteriormente, a la filosofía medieval. Aquí, pude ver cómo, para algunos filósofos, la filosofía griega, que no pertenecía a nadie, se usaba para justificar a una divinidad trascendente. Esto generó mucha molestia en mí, pero no podía justificar tal molestia, porque era más la indiferencia que la molestia misma. No sentía que ninguna filosofía me hablaba directamente; esta ruptura se agravó cuando llegamos al racionalismo, a la época de la Crítica. ¿A qué se debía tal indiferencia? Con el tiempo descubrí, haciendo introspección, que los pensamientos fundamentados en la lógica clásica (v. g.: PNC, principio de identidad, del tercero excluido, etc.,) poco le hablaban a mi realidad caótica, llena de paradojas, afugias y vicisitudes; un mar de contradicciones se cernía ante mí, y lo aprendido poco les hablaba a los problemas que vivía en la cotidianidad. De ahí, la necesidad de buscar un pensamiento que se hubiese dado en este suelo; un pensamiento que no considerase a la vida en términos estructurales, como si de un andamio se tratase; entonces, era necesario ir a la búsqueda de un pensamiento endógeno, un pensamiento de este suelo.

Afortunadamente, en el 2018, el *Seminario de Filosofía abyayalense*¹ colmó dicha búsqueda: en esta filosofía encontré un camino académico y un sendero vital. De ahí que, sentir el mundo desde otra cosmovisión diferente a la impartida en mi hogar y desde una prefilosofía distinta a la conceptualización occidental, fuese para mí un renacer de la *vida*. Posteriormente, en el 2022, ingrese al *Grupo de investigación Merawi*². En este grupo tuve la oportunidad de conocer a una de las comunidades originarias de AbyaYala: la comunidad Cofán. A través de los múltiples documentos, fruto del trabajo de investigación de las docentes a cargo del grupo de la investigación, y de los encuentros con el Taita Víctor Quenamá, me encontré ante un pensamiento pleno de potencia de vida que desafiaba todo lo aprendido hasta entonces y me hablaba directamente. Al involucrarme en todo lo que soy, comprendí que el pensamiento Cofán era el sendero adecuado para desplegar mi pensamiento. Ante tal comprensión, sentí la necesidad de ir a la búsqueda de filósofos que hablaran a mi vida (más allá de un pensamiento estructuralista) y fue allí donde, gracias a las enseñanzas de mi tutora Consuelo Pabón, me encontré con la filosofía de Deleuze y Guattari.

El adentrarme en este trabajo de investigación me llevo a vislumbrar que, más allá de lo conocido y lo preestablecido, “Latinoamérica” esta bañada de un pensamiento proveniente de los pueblos originarios —primeros habitantes de AbyaYala—. Hoy por hoy, la aculturación forzada de los pueblos abyayalenses amenaza la existencia de dicho pensamiento. Con lo cual, entender la importancia de lo propio nos remite a la protección y apreciación de lo que aquí existe, vive y resiste. Por esta razón, este trabajo busca

¹ Seminario impartido por la docente Consuelo Pabón, en la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia).

² Grupo de investigación de la Universidad Pedagógica Nacional al cual pertenezco.

reivindicar, a través de la exposición de una relación de inmanencia con la tierra y de una crítica a la lógica del capital, el pensamiento ancestral de la comunidad Cofán y cómo este se ha constituido como un índice de resistencia, gracias a las enseñanzas del Yagé.

El Yagé como maestro que muestra, guía, orienta y enseña ha sido de suma importancia para que la comunidad Cofán, a pesar los flagelos sufridos por el genocidio perpetrado por los españoles, aún perdure y esté abocada a la recuperación de su pensamiento ancestral y su lengua vernácula. En este gran proyecto, la comunidad Cofán a abierto sus puertas a varios occidentales con la intención de tejer comunidad entre el Cofán y el occidental. Esto con el objetivo de entender la importancia de la madre naturaleza y lo que ella nos provee para vivir, porque es por medio del respeto a la naturaleza y todo lo que habita en ella que se posibilita una reivindicación por el pensamiento ancestral; pues este es un pensamiento inmanente que tiene como condición de posibilidad al territorio.

El presente trabajo muestra una de las maneras en que se puede llegar a conocer y comprender el pensamiento de abyayala desde la inmanencia, comprendido esto como la relación de continuidad del pensamiento con la tierra. Es de esta forma que se nos permite aprender que las comunidades indígenas conocen desde su territorio, sus cuerpos y con las gentes que lo habitan (Pabón 2024). Utilizar como soporte teórico a la inmanencia deleuziana permite que este trabajo sea más rico en cuanto a argumentación e investigación. Sin embargo, el concepto que nos reúne desde un ámbito no solo teórico si no experimental es el pensamiento inmanente que se puede encontrar en abyayala.

En este sentido, surge mi interés por aportar, así sea minúsculamente, desde una filosofía de la inmanencia con la tierra, a la preservación del pensamiento ancestral Cofán. Ahora bien, esta tesis se presenta desde un enfoque experiencial y multidisciplinar. Es

experiencial en el sentido de que en mi toma de Yagé he encontrado una relación de inmanencia con la tierra, y es multidisciplinar en el sentido histórico y antropológico de varias fuentes usadas y de transmisiones orales de algunos miembros de la comunidad Cofán. Asimismo, lo presentando como tesis contiene a lo práctico, pues es fruto de los acercamientos al pensamiento ancestral con el taita Víctor Quenamá Queta, la ceremonia de Yagé, y la enseñanza de mi maestra consuelo Pabón desde su experiencia personal.

La tesis de este trabajo monográfico es que el yagé, en tanto maestro del cofán, ha posibilitado tanto un pensamiento propio inmanente desde el territorio, concebido como desterritorialización absoluta en un medio de inmanencia, como una educación propia, entendida como educación de sí. Para defender esta tesis, en el primer capítulo, haré un recorrido por algunos rasgos propios del pensamiento cofán, haré una definición sobre lo que se considera una relación de inmanencia con la tierra, naturaleza vs cultura. En otro momento presento la relación entre el yagé y la inmanencia en donde se expone cómo el yagé ha actuado como maestro del cofán desde una vida que lucha desde la totalidad en contra de la fragmentariedad del pensamiento. Sucesivo a esto, expongo el relato de origen del pueblo Cofán en donde entretejo vínculos entre el relato de origen Cofán y la sociedad de amigos, en tanto condición de emergencia de un plano de inmanencia. Asimismo, establezco una contraposición entre la trascendencia de la creación judeocristiana y la comensalidad, propiciada por Chiga, como una sociedad de amigos³. Por último, expongo, de manera detallada, la ceremonia del yagé y la importancia que el yagé tiene en esta, como maestro que enseña; Aquí, ofrezco un vínculo entre la embriaguez propiciada por la ceremonia del yagé y la necesidad de embriagarse para instaurar el plano de inmanencia.

³ Desde el sentido que Jean Pierre Vernant (citado por Deleuze y Guattari [1993]) le da a esta palabra.

Tales elementos me permitirán mostrar cómo el yagé pone al cofán ante la inmanencia y cómo la inmanencia es índice de un pensamiento propio.

En el segundo capítulo, expondré la importancia del territorio para la comunidad cofán; entendiendo a la comunidad como un suelo dialéctico, pletórico de intercambios con lo material y lo inmaterial existente. Se mostrará cómo el yagé permite al cofán constituir su territorio como un medio de inmanencia absoluta. En este sentido, se hará énfasis en la importancia del territorio para los cofanes, como una de las matrices de su pensamiento. En tanto hijos de la tierra, los cofanes cuentan con un pensamiento ancestral que no podría ser sin esta. Se mostrará cómo los cofanes han protegido a Ukumari Kankhe y cómo este territorio puede ser entendido como medio de inmanencia, cómo índice de una desterritorialización absoluta de los cofanes, que han resistido a la empresa capitalista y sus intentos de desterritorialización negativa y relativa.

En el tercer capítulo, se expondrá la importancia de la educación propia en pro de la defensa del pensamiento propio y del territorio. La educación propia se inscribe como herramienta indispensable para que miembros de la comunidad y externos comprendan la urgencia de cuidar y preservar tanto el pensamiento como lo que aún queda de territorio. El territorio es el aula de clase mediante el cual se crea pensamiento, por esta razón, es que a través de esta se busca proteger estas dos arterias indispensables para el pensamiento cofán. Aquí, considero necesario —en tanto educada por un sistema educativo tradicional formal occidental— alertar sobre la irrupción de una epistemología positivista que puede atentar contra la inmanencia del pensamiento cofán.

Nota al lector

Es fundamental dar cuenta aquí, de mi proceso formativo en la Licenciatura en filosofía, pues la presente tesis de grado es efecto de dicho camino recorrido que permitió que este trabajo fuera posible. En este sentido, en el 2017, me topé con el seminario de Filosofía Latinoamericana, en este espacio me enfrenté a la pregunta sobre la emergencia y autenticidad de un pensamiento filosófico de nuestro territorio; pregunta desde la cual se abrieron para mí, múltiples perspectivas para pensar la filosofía en relación con nuestro suelo.

En 2018 tuve la oportunidad de entrar al seminario de Filosofía Abyayalense, impartido por la docente Consuelo Pabón. Las reflexiones de la docente respecto a una filosofía de nuestro territorio hicieron temblar los cimientos de mi identidad, pretendidamente occidental. Este seminario no fue solamente rico en términos del conocimiento, sino que me ayudó a subjetivarme desde un pensamiento que no busca trascender este suelo.

Una vez me identifiqué con los temas y los saberes abyayalenses, el interés por descubrir lo abordado por esta filosofía creció. Por diversas cuestiones, tuve la oportunidad de cursar este seminario dos veces. Esto fue importante porque me permitió reforzar mis conocimientos, y me dio más tiempo para intercambiar ideas con la docente; que siempre, de manera amistosa, se ofreció a tales intercambios. De esta manera el seminario mencionado y la atenta enseñanza de la profesora se vierten en este trabajo de grado. Considero importante señalar esto, para que haya una constancia de su tiempo y atención invertidas en mi desde hace años. Sin ese tiempo, atención y enseñanzas, este trabajo de grado no hubiese sido posible.

En 2019 tuve que hacer frente a otros contenidos de la Licenciatura en filosofía. Sin embargo, no dejé de pensar en la filosofía abyayalense, pues había capturado mi gusto y, en consecuencia, mi atención. Tuve la fortuna de cruzarme en este camino del pensamiento a María Fernanda Sabogal (compañera de la licenciatura y docente activa). Con ella, a través de una relación de amistad, surgió el intercambio de ideas y conversaciones sobre la filosofía de nuestro territorio. Hago una especial mención a los intercambios de ideas que sostuve con ella, con relación a la herbolaria y al manejo del dolor desde un profundo vitalismo nietzscheano como potencia de vida, un componente fundamental que acompaña el sustrato de mi trabajo de grado. María Fernanda me enseñó a través de su amistad, que, aún en las circunstancias más aciagas de dolor la potencia de vida se alza. Tal vitalismo y amistad fueron claves en momentos difíciles de mi vida y, por ello, tiene mi gratitud.

En el año 2022 la docente Consuelo Pabón se puso en contacto conmigo, invitándome a ser parte del grupo de investigación de la universidad, Merawi: *saberes, subjetividades y territorios*; ya que para dicho año iniciarían a trabajar con el proyecto: *performancias orales de la comunidad cofán (DLE-605-22)*. De esta manera, termine como una de las monitoras en dicho proyecto de investigación. Mi labor era apoyar a la profesora en sus labores de investigación, en donde realice tareas como: transcripción de entrevistas, consolidación de documentos, sistematización y el análisis de información, entre otros. Esta monitoria me permitió empaparme de aquello que se concebía como el pensamiento ancestral de la comunidad cofán, debido a que yo tenía acceso directo a las entrevistas que las docentes a cargo del grupo traían del trabajo de campo. Esto, me permitió plantear las primeras posibles tesis que, posteriormente, darían fruto al actual

trabajo de grado. Por esta razón, doy absoluto reconocimiento y crédito al proyecto de investigación anteriormente mencionado.

Ahora bien, este trabajo de grado emerge de la reflexión de las ideas captadas en las labores anteriormente mencionadas que yo realice como monitora, lo resalto aquí, puesto que, si bien este trabajo de grado se surte de fuentes antropológicas y de documentos del pueblo Cofán, las semillas iniciales de este trabajo y, fundamentalmente, las reflexiones del vínculo entre inmanencia y pensamiento Cofán, son efecto tanto de la enseñanza de mi tutora Consuelo Pabón como de mi estancia en este grupo. Considero de suma importancia, dar créditos a su loable investigación.

El inicio de este trabajo de grado se dio en el año 2022, yo tenía varias inquietudes y muchas cuestiones por resolver, las cuales fueron suficientemente retroalimentadas por mi directora de tesis; el grueso del actual trabajo de grado se realizó en compañía de ella. Siguiendo a lineares (2024) es posible que, en los casos de tutorías, clases, encuentros etc., que se tienen en la acción de maestro-alumno se desarrollen varios conceptos e ideas que se dan en dichos intercambios. Por esta razón, la nombro con tal insistencia, puesto que considero importante que se dé los respectivos créditos por su trabajo investigativo. A lo largo del documento se da la pertinente citación de acciones como: conversaciones informales, encuentros o documentos inéditos. Sin embargo, es fundamental resaltarlos para tener en cuenta la voz, las ideas y la participación de la docente de una manera activa.

Un claro ejemplo de ello, es que yo como estudiante, no tenía ningún contacto con la comunidad cofán, más allá de las investigaciones que podía hacer desde lugares como la biblioteca. Mi tutora me permitió reforzar estos conocimientos, y adentrarme al pensamiento por medio de contactos e investigaciones como por ejempló la toma de Yagé a la cual me invitaron con el taita cofán Víctor Quenamá coordinador de educación de la

asociación de autoridades tradicionales de la mesa permanente del trabajo por el pueblo cofán y Cabildos Indígenas Pertenecientes a Los Pueblos Awa, Nasa, Kichwa Y Embera Chami del Municipio Valle del Guamuez y San Miguel - AMPII CANKE. Sin dicha invitación yo no hubiera podido tener esta experiencia que me permitió reforzar varios postulados teóricos que tenía y que puede confirmar a través de mi experiencia. Por esto, agradezco a las docentes permitirme este espacio, que permitiría la realización de parte de este trabajo de grado.

Capítulo 1. Pensamiento propio como pensamiento inmanente

La aculturación forzada y la expropiación territorial sufridas por los cofanes desde tiempos del genocidio (comprendido occidentalmente como “descubrimiento”), han producido la pérdida de algunos de sus saberes ancestrales. Ante tal pérdida, los cofanes han emprendido la tarea de recuperar su pensamiento y lengua. No obstante, el pensamiento propio de la comunidad cofán se encuentra cimentado en las enseñanzas del yagé; en este sentido, el yagé —planta sagrada de poder y conocimiento— ha actuado como maestro, enseñándoles a resistir tal aculturación y expropiación por medio de un pensamiento propio, ajeno a una *palabra prestada* y a conceptualizaciones exógenas.

1.1.1. Contexto histórico del pueblo Cofán

El pueblo cofán es «ancestral del territorio comprendido desde los ríos Orito, Guamuéz, parte del río Putumayo, San Miguel y Aguarico» (Plan de salvaguarda pueblo Cofán, 2012, p. 7). Hay registros de su presencia en territorio abyayalense⁴ «desde el año 1470» (Ibid, p. 32). Posteriormente, en 1492, acaece la invasión española; en 1499, los efectos de esta invasión se hacen presentes en territorio Cofán: el ejército español saquea y somete a este pueblo. Sin embargo, es en 1536 cuando dicho sometimiento se recrudece; en consecuencia, los habitantes del pueblo Cofán son torturados y esclavizados a un grado

⁴ Tomo, esta denominación de nuestro territorio, de Juncosa (1987) quien indica que «Abya Yala es el término con [el] que los Indios Cuna (Panamá) denominan el continente americano en su totalidad (significa "tierra en plena madurez") y fue sugerido por el líder aymara Takir Mamani, quien propone que todos los indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales, pues «llamar con un nombre extraño nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos» (p. 39). Aunque no hago parte de una comunidad indígena, concuerdo con lo expuesto por Mamani en lo relativo a la identidad del territorio.

tal, que los que no resisten los trabajos forzados son garroteados hasta la muerte (Ibid). Por otra parte, la irrupción de los españoles, al territorio Cofán, trae consigo enfermedades propias de Occidente tales como: «sarampión, viruela, gripe, tos ferina, diarrea, fiebre amarilla, entre otras» (Ibid, p. 33); ello, deriva en una diezma significativa del pueblo Cofán. Ante tal barbarie, este pueblo «utiliza el idioma nativo y la planta sagrada del yagé como una estrategia de defensa ante el saqueo y la guerra declarada por los invasores» (Ibid).

Como medida de contra resistencia, la iglesia católica opta por introducir la religión y hace un gran esfuerzo por anular la lengua cofán (*A'ingae*); tal empresa, de aculturación forzada, está a cargo de misioneros jesuitas. Según el *Plan de salvaguarda pueblo Cofán* (2012) «[l]a evangelización estuvo liderada por algunos misioneros como el padre Ordoñez en 1.580, el padre Rafael Ferrer en 1.602, entre otros. Posteriormente, en el año 1.700, entró el padre Juan de Velasco a liderar estas misiones» (p. 33). Ahora bien, hoy día, el capitalismo —núcleo ideológico de la empresa invasora— sigue ejerciendo aciagos efectos sobre este pueblo; en lo sucesivo veremos cómo lo continúa haciendo.

Relata el pueblo cofán (2007) que utilizaron el nombre de Dios para masacrar y dispersar a los cofanes, obligándolos a construir un templo grande para celebrar la misa convocada por el padre. Como medida de aseguramiento los españoles iban casa por casa buscando a cada familia para garantizar que asistieran al templo, en uno de esos días cuando todo el pueblo se encontraba dentro de la iglesia hombres del ejército español trancaron las puertas y asesinaron a todos adentro; niños, mujeres, ancianos y hombres. Solo se salvaron unos pocos que se encontraban afuera y que huyeron por el río San Miguel hasta llegar a la parte media. Una vez, instaurados allí, los misioneros de la iglesia católica llegaron nuevamente, esta vez, habían donado una campana al templo que habían dispuesto con la intención de que al repicarla todos participaran

de las actividades religiosas. Los mayores empezaron a darse cuenta de que su sonido provocaba impactos en los cofán, enfermedad, muerte a los ancianos y niños y abortos en las mujeres. Algunas hipótesis apuntan que al vivir en territorios selváticos los habitantes habían desarrollado un alto grado de afinación de sus sentidos, por lo que este tipo de sonidos tan estruendosos causaba en grave daño en ellos. Por esta razón, llegada la noche decidieron tomar la campana, sepultarla y dispersarse sobre el río San Miguel hasta llegar al río del Guamuez.

Hago un salto hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, para señalar como «la fundación de la Casa Arana consolidó una empresa que prosperó gracias a los abusos sobre población indígena que se encontraba en el sistema de servidumbre y esclavitud para la explotación del caucho» (Ibid, p. 34). El pueblo Cofán, sin duda, sufre esta *vorágine*⁵ de la industria gomífera en su territorio. Por otra parte, los curas capuchinos —replicando las estrategias de aculturación de los misioneros— prohíben hablar en *A'ingae*. Entonces, aunque hay un cambio de materia prima a explotar, la esclavitud y los procesos de aculturación se sostienen: otrora el oro, en este punto del tiempo, el caucho. Luego, a finales de los sesenta y comienzos de los setenta llega, a territorio cofán, la *Texas Petroleum Company*; con esta, se inicia la explotación petrolera en el territorio. Ello genera graves problemas medioambientales: derrames, aperturas de trochas en territorios sagrados, y desalojos (entre otras problemáticas). A su vez, se inicia una tala indiscriminada de árboles, puesto que, al mismo tiempo que la explotación del petróleo, se inicia la explotación maderera (Ibid, p. 38).

⁵ Introduzco el término *vorágine* en un sentido literario. Esto, para hacer referencia a la obra literaria intitulada *La vorágine* del autor colombiano José Eustasio Rivera. Si bien esta novela no está relacionada, en un sentido estricto, al pueblo cofán, sirve para señalar las atrocidades perpetradas por la industria gomífera en el territorio.

En los setenta entra al territorio Cofán «el cultivo de la coca, generando la mayor oleada de violencia (...), el abandono de la agricultura, el incremento del costo de vida, el cambio de pensamiento, cambios en las costumbres y valores» (Ibid, p. 38). Este cultivo, está acompañado de la irrupción de algunas guerrillas y grupos paramilitares reinstalando las masacres como uno de los ejes fundamentales del proyecto capitalista:

De esta manera, es posible visualizar cómo la naturaleza ha sido usada contra el pueblo Cofán. Además, desde el año 2000, el glifosato —clasificado por la IARC⁶, en 2015, como un agente genotóxico y carcinogénico— se usa sobre el territorio «generando enfermedades en algunas personas del pueblo Cofán, crisis alimentaria y desestabilidad económica y social, contribuyendo a la desintegración social y cultural (...)» (Ibid, p. 38). Este breve contexto histórico hace posible ver los modos en los que la lógica del capital ha buscado fragmentar la unidad del pueblo cofán, dividirlos como sujetos de la esclavitud o el trabajo mal pago, fragmentar sus vínculos comunitarios mediante la introducción de la competencia y alejarlos del horizonte absoluto de su pensamiento propio, considerado este como pensamiento inmanente.

1.1.2. Relación de inmanencia con la tierra

Al pensar, lo hacemos desde un territorio; esto, pone al pensamiento en relación con la tierra (Pabón, 2023). Sin embargo, la relación entre el pensamiento y la tierra no ha sido la misma en todos los pueblos; de ahí que, cada pueblo haya asumido modos distintos de relacionarse con lo terrestre. Una relación de inmanencia con la tierra es una relación

⁶ Agencia Internacional para la Investigación del Cáncer.

de continuidad entre el pensamiento y la tierra (Pabón, 2023). Aquí, es posible entender la continuidad como la indesligabilidad entre el pensamiento y la tierra. En este sentido, pienso, siguiendo a Pabón (2023), que el pensamiento Cofán es uno con la tierra y todo con la tierra; es decir, no hay pensamiento Cofán sin territorio (lo cual, imposibilita una desunión). En lo sucesivo, veremos cómo esta relación es fundamental en el pensamiento Cofán.

Una relación de trascendencia con la tierra es una relación de discontinuidad entre el pensamiento y la tierra (Pabón 2023) . Aquí, es posible entender la discontinuidad como el distanciamiento o la pretensión de separación entre el pensamiento y la tierra (Pabón, 2023). En este sentido, los pueblos que se han asumido dentro de esta relación han buscado superar la tierra; es decir, han buscado controlarla, depredarla y separarse de ella (Ibid). Por ello, en términos de pensamiento, estos pueblos conciben el conocimiento del territorio desde un orden jerárquico. En este orden, establecen una discontinuidad entre el sujeto (Yo) y el objeto a conocer (lo terrestre).

1.1.3. Naturaleza vs. Cultura

Ailton Krenak⁷ (s. f.) nos indica que el “espacio civilizado” de los humanos, en algún momento de su historia, creó la idea de “naturaleza”. De lo anterior me es posible inferir que la naturaleza fue concebida por el humano; análogamente, se podría decir que

⁷ «Ailton Krenak es un chamán cultural que posee la habilidad de cruzar las fronteras entre el mundo indígena y el no indígena» (Krenak, s. f., p. 2). Además, es «un líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta y escritor» (Ibid, p. 17). Pienso que la crítica hacia un pensamiento occidental, en tanto pensamiento desconectado de la tierra, ofrece importantes insumos en función de una descolonización del pensamiento en tanto sujetas coloniales.

el humano dio a luz a la idea de naturaleza. Sin embargo, ese dar a luz a la naturaleza, en tanto idea, no podría quedarse en la mera procreación. Con lo cual, fue necesario darle un nombre (naturaleza) y categorizarla; esto es asignarle atributos. Más allá de realizar un rastreo histórico de esta idea (lo cual podría hacerse en un posterior estudio), siguiendo a Krenak (s. f.), lo que se expone es que, para el pensamiento lógico-racional-occidental lo que se denomina naturaleza es una invención de la cultura. En otras palabras, la condición de posibilidad de la idea de naturaleza es la cultura o el “espacio civilizado” de los humanos. Con lo cual, lo que se concibe como naturaleza no puede existir sin el medio cultural que lo denomina, conceptualiza y, al conceptualizarlo, le asigna atributos.

Si la idea de naturaleza es una invención de la cultura, podemos decir, en un sentido temporal, que esta (en el pensamiento lógico-racional-occidental) es posterior a la cultura. En otras palabras, podemos decir que lo que se concibe como naturaleza no es preexistente a la cultura, sino que es un efecto de la cultura. Puedo inferir, siguiendo este planteamiento, que el ser de la naturaleza (o lo que predicamos que es) está separado de lo que somos. En este sentido, parece ser que no somos naturaleza, sino que la habitamos. Respecto a esto último considero necesario (en tanto que recoge los usos comunes de los conceptos) traer a colación la tercera acepción de la RAE respecto a la naturaleza; esta indica que la naturaleza es el «medio físico en el que coexisten los seres vivos e inertes al margen de la vida urbana»⁸.

Esta coexistencia *al margen* puede interpretarse como un estar por fuera. En otras palabras, no somos naturaleza, sino que cohabitamos con lo natural; el pensamiento lógico-racional-occidental así lo ha determinado. Pero ¿acaso hay alguna justificación

⁸ Tomado de: <https://dle.rae.es/naturaleza?m=form&m=form&wq=naturaleza>

para tal posicionamiento ulterior de la naturaleza respecto a la cultura? Krenak (s. f.) deja entrever que hay una justificación epistemológica respecto a tal posicionamiento. La justificación es que sólo es posible pensar y conocer la naturaleza si se está fuera de esta. En otras palabras, no es posible conocer las cosas en sí mismas; es necesario situarnos fuera del objeto para establecer atributos sobre el mismo, sólo de esta forma el objeto puede ser inteligible. Al respecto, Krenak (s. f.) nos da los siguientes ejemplos:

- «¿Cómo haría un bebé que está dentro del útero de la madre para pensar en su madre?» (Ibid, p. 2)
- «¿Cómo haría una semilla para pensar la fruta?» (Ibid).

De esta forma se justifica la imposibilidad de conocer la naturaleza desde adentro. Por ello, es necesario que nos situemos por fuera de esta para determinarla. Si deseamos conocer la naturaleza, desde el pensamiento lógico-racional-occidental, tenemos que establecer una discontinuidad entre nosotros, como sujetos culturales, y la naturaleza.

Siguiendo a Krenak (s.f.), es posible entrever que dicha discontinuidad posibilita pensar la naturaleza como un producto; tal posibilidad es plausible si pensamos que el pensamiento lógico-racional-occidental se despliega en un sistema capitalista. Con esto no quiero decir que todo el pensamiento lógico-racional-occidental es capitalista, sino que, hay un sistema económico que ha llegado a condicionarlo; toda vez que se considere que el sistema económico tiene una gran influencia sobre los productos culturales. En este sentido, la noción de producto toma una segunda acepción, esta es la de mercancía: una cosa que se hace objeto de trato o venta. Con lo cual, un posicionamiento ulterior de la naturaleza respecto a la cultura, la pone en posición de producto, en términos de tiempo, y gracias a tal consideración se abre el espectro para considerarla como mercancía.

En esta última consideración parece coincidir Krenak (s. f.) cuando deja entrever que el concebir la naturaleza como producto, nos abre la puerta para pensarla desde un sentido utilitario. En este sentido, lo natural existente pasa a ser considerado como una mercancía cuyo valor dependerá de lo útil que sea. Esto nos posibilita introducir grados de valor sobre lo natural existente, y los grados serán mayores o menores en función de la utilidad de lo que se valore. Sin embargo, lo útil no es útil para el conjunto de individuos que configuren la cultura, sino para unos cuantos. Estos pocos necesitan establecer un dominio sobre la naturaleza; porque tal dominio, facilitará el control y la predación sobre lo natural. Más allá de establecer las relaciones entre el capitalismo y la naturaleza, lo que quiero señalar, siguiendo a Krenak (s. f.) es que una de las condiciones que hacen posible la predación de la naturaleza es la separación entre la naturaleza y la cultura.

Tendría, aquí, que exponer lo que entiendo como cultura. Parece plausible afirmar, en un sentido lato, que la cultura, vista desde Occidente, es el conjunto de conocimientos, costumbres y modos de vida que posibilitan el desarrollo de una sociedad en una época determinada. Si esto es así, en aras de la delimitación, tendría que hablar de un conocimiento que ha posibilitado, en cierta medida, nuestro desarrollo, en Occidente: tal es el conocimiento científico. Gracias al conocimiento científico, hemos realizado grandes avances; dichos avances nos han permitido estudiar la naturaleza. Por ejemplo, hemos estudiado la naturaleza desde las ciencias naturales. Sin embargo, es posible afirmar que dichas ciencias han sido usadas, en parte, por algunos sujetos ajenos a toda ética, para controlar la naturaleza⁹. Siguiendo a Krenak (s. f.) bajo esta grotesca perspectiva, la

⁹ No busco minusvalorar a las ciencias naturales y sus grandes aportes para la comprensión de lo natural. Lo que busco señalar es el uso de estas ciencias en función de preñar lo natural; es decir, el uso de las ciencias en clave de herramientas para la explotación de los recursos naturales.

naturaleza pasa a ser considerada como «un organismo que puede manipularse» (p. 2). La manipulación, aquí, es vista como intervención de la naturaleza con fines particulares; en este caso, la acumulación de capital, la obtención de poder. En esa carrera por la acumulación de capital y la obtención de poder el hombre se condena, pues diezma la vida de su entorno y, por consiguiente, la suya propia.

Resulta interesante observar cómo Krenak (s. f.) argumenta que «una construcción expresiva del pensamiento moderno se desarrolla alrededor de la idea de que naturaleza y cultura rivalizan (p. 3). Al respecto nos indica que esta rivalidad no es sino «una confusión producida por el pensamiento lógico, racional, occidental» (Ibid). Si bien es necesario pensar algunos objetos desde fuera, pensar la naturaleza desde afuera nos pone en una situación de trascendencia con respecto a esta: nos distanciamos de lo que es inherente a nosotros. Krenak (s. f.) deja entrever que hay un flujo cósmico creador de vida; separarnos de tal flujo, es separarnos de lo que es inherente a nosotros. A partir de una consideración epistemológica, nos estamos distanciando de aquello que es inherente a nosotros. Si consideramos que la naturaleza es posterior a la cultura, entonces es posible indicar que, bajo el pensamiento lógico-racional-occidental, la naturaleza es hija de la cultura.

1.1.4. Lo mostrado por el yagé como totalidad vs., la fragmentariedad conceptual

Los Cofán nos narran que Chiga¹⁰ dejó caer uno de sus cabellos y una pestaña; al hacer contacto con la tierra el cabello se enraizó y creció convirtiéndose en un gran bejuco.

¹⁰ Para los Cofán Chiga es un Dios en tanto que les da a los cofán el yagé. Sin embargo, no se habla aquí en sentido literal de un Dios, puesto que es posible que Chiga haya sido un Taita que hizo cosas tan maravillosas que por esta razón se le llamo Dios (Rubiano, 2018, p. 41).

*Yagé*¹¹ es aquel cabello enraizado. Por otra parte, la pestaña que Chiga dejó caer se conoce como *Chagropanga* (*Diplopterys cabrerana*); esta última es una especie de planta con flor, propia de la flora amazónica. En las ceremonias cofán tanto el yagé como la chagropanga se cocinan, luego, se beben. Dicha ingesta «propicia el ver con claridad la totalidad existente en el cosmos, lo existente material y lo inmaterial de lo existente (...) y aprender a actuar con potencia de vida» (Torres, 2000, p. 79). De este modo el yagé, en tanto maestro, pone al cofán ante una totalidad, ajena a una fragmentariedad conceptual: cabe explicar tal contraposición. Siguiendo a Deleuze y Guattari (1993) podemos observar que los conceptos «son todos fragmentarios [y] (...) no ajustan unos con otros [y] [s]on más producto de dados lanzados al azar que piezas de un rompecabezas» (p. 39); tales atributos los hacen desajustados y azarosos. En este sentido puedo deducir que los conceptos, no son parte de un entramado que pueda considerarse como una totalidad. Asimismo, estos filósofos nos indican que los conceptos «son el archipiélago o el esqueleto, más columna vertebral que cráneo» (p. 40). Para complementar esta idea, Deleuze y Guattari (1993) nos indican que los conceptos son «superficies o volúmenes absolutos, deformes y fragmentarios» (p. 40). La superficie marca el límite o término de un cuerpo respecto a otros cuerpos. Dicha marcación o delimitación se puede efectuar gracias a la introducción de magnitudes (medidas) que, en el caso de la superficie, nos permiten determinar la extensión de un cuerpo en dos dimensiones: longitud y anchura. Por otra parte, en el caso del volumen, la marcación y la delimitación se pueden efectuar gracias a la introducción

¹¹ El yagé (*Banisteriopsis caapi*) es «un enteógeno (“dios-adentro”) que propicia en el chamán una potencia demiúrgica e inclusive le permite vivir espacios mitogónicos para actuar sobre la salud o sobre el futuro» (Torres, 2000, p. 78).

de magnitudes físicas tales como: largo, ancho y alto. Estas magnitudes nos permitirán determinar la extensión de un cuerpo.

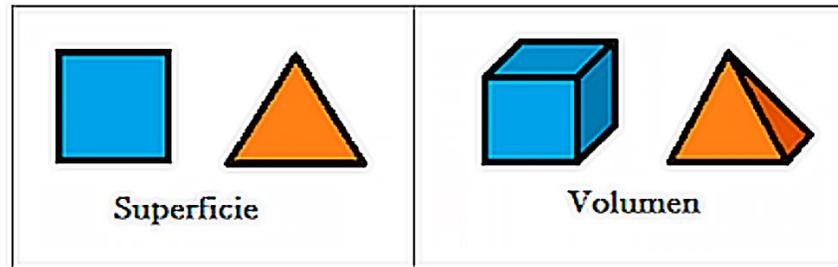


Imagen 1: superficie y volumen (tomada de <https://n9.cl/m14wu>)

En este sentido, los conceptos son limitados, puesto que poseen, en sí mismos, componentes que los hacen ser de esta forma. Al respecto, Deleuze y Guattari (1993) nos indican que son «disposiciones concretas como configuraciones de una máquina» (p. 40). Por el contrario, inversamente a cualquier superficie o volumen entendido como concepto, el plano de inmanencia es «lo absoluto ilimitado, informe, ni superficie ni volumen, pero siempre fractal» (Ibid). La naturaleza fractal del plano no le asigna límites. Deleuze y Guattari (1993) introducen al movimiento infinito o movimiento del infinito como constitutivo del plano de inmanencia. Dicho plano, cuenta con una «curvatura variable» (p. 40); en el sentido en que presenta, a la vez, «concavidades y convexidades» (Ibid). Con lo cual, no sería posible establecer curvaturas fijas; más bien se podría establecer una analogía con las ondas electromagnéticas en el sentido en que no poseen un movimiento o cóncavo o convexo, sino cóncavo y convexo. Para aclarar esta naturaleza fractal del plano, Deleuze y Guattari (1993) nos indican que los movimientos del infinito se entremezclan (sin generar rupturas en el plano): «[c]ada movimiento recorre la totalidad del plano efectuando un retorno inmediato sobre sí mismo, plegándose, pero también plegando a otros o dejándose plegar, engendrando retroacciones, conexiones,

proliferaciones» (p. 43). Es decir, cada movimiento se flexiona sobre sí mismo; en esta suerte de igualarse a sí mismo pliega a otros movimientos del infinito y, a su vez, se deja plegar, afecta y es afectado a su vez. El movimiento del infinito se autorregula; por ello, no requiere de un sujeto que lo active, sino más bien ejerce una retroacción integradora a otros movimientos del infinito que actúan del mismo modo. En este sentido, se vincula con otros movimientos y, al hacerlo, permite la multiplicación de los movimientos del infinito. Es posible deducir de la fractalidad expuesta por Deleuze y Guattari que lo constitutivo de la misma es (a) el movimiento del infinito y (b) un patrón de retorno.



Imagen 2: fractal en el brócoli romanesco (tomado de <https://n9.cl/bu5a>)

La lógica del capital comprende la totalidad mostrada por el yagé como una alucinación. Sin embargo, lo mostrado por el yagé no es una alucinación. Al respecto, Torres (2000) nos indica que la acción del yagé «no es imaginativa, ni fantasiosa, ni corresponde a estados “oneirógenos” o de “metáforas mentales” de “tipo hipnagógico”» (p. 78). Por el contrario, lo que enseña el yagé «es pura realidad» (Ibid). La conceptualización de lo mostrado por el yagé procede mediante análisis (división); separa lo mostrado e introduce categorías o clasificaciones. Algunas de estas clasificaciones, erróneamente, han llegado a considerar el yagé como una droga, fragmentado y estructurando su sentido ancestral.

1.1.5. El yagé: una vida de nosotros

A través de las enseñanzas del yagé, el pueblo cofán ha afrontado, con potencia de vida, las problemáticas exógenas que lo han atravesado. La lógica conceptual del capital preda la vida ejerciendo una primacía de lo fragmentario sobre la totalidad; de ahí que se hayan apropiado de gran parte del territorio cofán, hayan contaminado los ríos y hayan esclavizado los cuerpos. Sin embargo, la comunidad cofán ha encontrado en las enseñanzas del yagé modos para proteger la inmanencia. El Taita Querubín Queta nos indica que «la gente blanca aprendió su medicamento de sus libros de enciclopedia, para operaciones o conocimiento. Nosotros estudiamos por nuestro yagé. ¡Yagé es una vida de nosotros!» (Ministerio de cultura, 2015, 44s).

Siguiendo a Deleuze (1995) se puede establecer vínculos entre la inmanencia y el yagé, puesto que el filósofo francés define a la inmanencia como «una vida» (p. 6). En este sentido, el yagé, en tanto maestro, no se concibe como un sujeto o un objeto en la comunidad cofán. Es posible que el yagé se presente como «corriente de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal y duración cualitativa de la conciencia sin yo» (Ibid). De acuerdo con esto, puede oponerse a todo lo que implique ser un objeto y un sujeto. El yagé nos sitúa en el devenir, en tanto nos presenta aumentos y disminuciones de potencias plenas de realidad que se están retroalimentando y, en ese sentido, generando constantes actualizaciones. A causa de esto, la pinta que tiene cada sujeto, cuando consume yagé, es distinta; pues la inmanencia se refleja en la conciencia de cada sujeto, pero no lo hará presentando la misma sección del infinito.

El sujeto occidental que sigue la lógica del capital, preso de un horizonte relativo, toma a la naturaleza como objeto dentro de un estado de cosas visibles sobre las cuales

ejercer determinaciones. En este sentido, y en función del consumo, reifica al yagé: lo inserta dentro de las dinámicas de mercado, lo desplaza de la inmanencia instalándolo en la mera conceptualización y lo fetichiza en tanto mercancía. Siguiendo a Deleuze (1995) podríamos decir que el yagé, es considerado por ese sujeto occidental, como trascendente más no como trascendental. En este sentido, el yagé se concibe como droga o sustancia psicoactiva; se hace perteneciente, el yagé ya no pertenece a sí mismo, pertenece a sujetos, es desnaturalizado de lo trascendental.

Sin embargo, el yagé es una vida; es «lo inmanente que no está contenido en nada siendo en sí mismo una vida» (Deleuze, 1995, p. 6). El yagé «no depende de un ser ni está sometid[o] a un Acto» (Ibid). Antes bien, es una «conciencia inmediata absoluta en donde la actividad misma no remite a un ser, sino que se plantea en una vida» (Ibid). Decir que el yagé es una vida, siguiendo a Deleuze (1995) es indicar que el yagé es una vida singular y no individual, puesto que lo individual reintroduce al sujeto, a los accidentes de una vida interior. La embriaguez, propiciada por el ritual del yagé, pone al Cofán en entre momentos y entretiempos. Es decir que «presenta la inmensidad del tiempo vacío en donde vemos el acontecimiento por ver y ya pasado en el absoluto de una conciencia inmediata» (Ibid, p. 7). De esta manera, lo ve Torres (2000) cuando indica que:

En esta embriaguez propiciada en el ritual, se activa un tiempo-otro, cuya propiedad es esquivar el presente inmediato, el presente del yo, el presente del cogito, el presente del yo-pienso, el presente de la importancia personal, el presente de la racionalidad sedentaria. Se activa una temporalidad *aión*, instante sin espesor y sin extensión que subdivide cada presente en pasado y futuro. En un instante se activa un acontecimiento pasado enunciado en las mitogonías para activar un acontecer futuro. La anaconda-ancestro emerge en el espacio ritual y lo envuelve, al tiempo que los espíritus-ancestros de la selva se presentan con sus coronas de plumas, su pintura facial, sus collares de cuarzo y de colmillos de animales, sus brazaletes de plumas o de espinas, sus armas

guerreras, sus sonajeros para activar la música danzante, sus conjuros y cantos de curación. La anaconda abraza el cuerpo del bebedor, le canta al oído sus conjuros y potencias, lo devora y lo conduce al mundo subacuático. Y deviene dragón, serpiente-jaguar-emplumado para llevarlo a lo celeste y desde allí a lo hipotónico (p. 85).

La consideración, del pueblo Cofán, del yagé como una vida singular escapa de una clasificación ontológica del yagé en tanto ente accidental; el yagé pasa a desplegar virtualidades reales. La reificación del yagé ha llegado a un punto tal, que Jacanamijoy (2011) nos narra que el yagé fue registrado, en Michigan, por el ciudadano estadounidense Loren Miller, quien busco obtener la patente del yagé en tanto planta. Ajeno a su clasificación, el cofán nos enseña a concebir el yagé como una vida con sus potencias. En este sentido, se despliega una ley de origen del pueblo cofán: el cofán bajo las enseñanzas del yagé tiene como misión cuidar la naturaleza, protegerla y preservarla. El yagé se propone como una escuela de vida:

cuyo objetivo fundamental es el mejoramiento de la existencia: primero, individual en la experiencia del iniciado, y posteriormente, en su entorno próximo. No hay un conocimiento previo que deba ser transmitido porque el yagé desarrolla pedagogías personalizadas donde cada uno aprende y avanza de acuerdo con el momento de comprensión o sensibilidad que posea. No hay un título al finalizar el curso porque fundamentalmente es un camino de conocimiento que permite disfrutar —la belleza de ser un eterno aprendiz (Riaño, 2015, p. 13).

De este modo, el taita Víctor Quenamá Queta nos indica que: «yagé orienta, nos habla, si está pasando esto o aquello; el yagé nos habla, nos dice cómo intervenir, cómo actuar frente a *eso*, por eso el yagé es maestro del cofán»¹². Desde la mirada ancestral la vida misma es maestra; de modo que, para aprender a transitar por ella, con equilibrio, las ceremonias del yagé se convierten en un espacio de aprendizaje. Es en este sentido, que

¹² Relato del taita Víctor Quenamá Queta en toma de yagé en Bogotá (febrero de 2023).

se puede decir que el yagé es escuela viva (diametralmente distinta a la enseñanza fragmentaria-conceptual occidental que detiene el movimiento del infinito mediante la enseñanza de contenidos prefijados). Desde esta escuela viva, muchos taitas yageseros han tomado la decisión de compartir el saber ancestral tanto a su pueblo como a personas de la cultura occidental. El yagé sale, así, del territorio cofán con la intención de ser maestro de aquellos occidentales que quieran conocer su sendero; que deseen curarse del flagelo de la vida occidental y todos sus agravios, además de las enfermedades que causan las ciudades en los cuerpos. Es por ello, que se acude al yagé para que nos enseñe, en su camino, la posibilidad de sanar¹³.

1.1.6. Origen del pueblo cofán como como una lucha contra la trascendencia

El taita Eliseo Queta y Cirilo Mendua, de la comunidad cofán de Yarinal, narran, así, el mito del origen de su pueblo:

Antes Chiga¹⁴ andaba en este mundo con su madre, no existía nadie, entonces le dijo a su madre que hiciera harta chicha. Por mandato de Chiga ella empezó a hacer chicha, cuando ella comenzó a hacer la chicha, él también comenzó a construir una casa grande, pero muy grande. Construyó unos asientos largos, unas mesas y una tarima y cercó el contorno de la casa, entonces la madre le dijo al hijo: “¿para qué esta casa tan grande? Porque ya no quiero hacer más chicha”, entonces él le dijo: “hoy voy a llamar y tomaré chicha con mi gente”, la tarima estaba lista, todo estaba preparado para llamar a la gente. Cuando Chiga terminó de construir y todo estaba listo, entonces le dijo a su madre: “llegó el momento de llamarlos”, se subió a la tarima con un coco que producía un sonido, los llamó, pero no llegaron. Luego Chiga los llamó con un grito: “¡vengan todos a tomar

¹³ El yagé también ha sido llamado *remedio*, por sus efectos curativos tanto físicos como espirituales.

¹⁴ Se opta por Chiga en vez de “Dios” en la traducción, para reivindicar su nombre.

chicha que los he preparado!”, después del llamado fueron saliendo de la nada unos personajes con collares de pluma, colmillos de tigre, coronas de plumas de guacamayo, sus rostros pintados, sus cuerpos cubiertos de variedades de plantas fragantes de la naturaleza y cada uno traía bombos, flautas, rondadores para festejar. Entraron en la casa y cubrieron todos los asientos preparados por Chiga y la madre, les brindó a todos la chicha que los había preparado. Los demás que no alcanzaron asiento se quedaron por fuera: ellos son los seres espirituales de la naturaleza y ahora viven en las montañas. Nosotros somos los que Dios llamó y somos los Cofán, con una sabiduría natural. Dios nos había llamado para que existiéramos en este mundo cuidando lo que en él existe, después de llamarnos nos dejó el yagé, pero antes él lo preparó, lo tomó y sufrió, se cayó al suelo y vomitó, por eso ahora nosotros tomamos yagé, vomitamos y sufrimos para aprender. Después los Cofán empezamos a vivir en las orillas de los ríos (Plan de salvaguarda pueblo Cofán, 2012, p. 31).

Este relato se ha preservado de generación en generación cofán a través de la tradición oral; tradición que no sólo almacena palabras, sino simbolismos y expresiones propias del mito. En lo sucesivo, veremos cómo hay elementos del mito que permiten trazar vínculos con la inmanencia, en el sentido de su lucha contra lo trascendente.

Deleuze y Guattari (1993) nos indican que cuando la inmanencia se refiere a algo como *dativo*, ya no es el plano de inmanencia lo que constituye la materia del ser y la imagen del pensamiento (movimiento del infinito). Por el contrario, es eso otro, a lo que pertenece la inmanencia en tanto dativa de aquello, lo que pasa a adquirir una primacía sobre la inmanencia. Lo dativo señala la pertenencia. En este sentido, cuando digo que Yhwh¹⁵ es todopoderoso, la omnipotencia —característica diagramática fundamental del plano de inmanencia— pasa a ser el atributo de un dios trascendente. De ahí que, lo trascendente exprese a lo inmanente; lo inmanente es expresado como una de las características de una divinidad; más aún, el Uno-todo que constituye la inmanencia pasa

¹⁵ Nombre hebreo dado a Jehová [trad. castellano] (dios judeocristiano).

a ser del Uno-todo (en este caso, del dios judeocristiano). Una divinidad trascendente se superpone al plano de inmanencia. Aquí, el plano de inmanencia pasa a extenderse en las determinaciones de un dios. Sin embargo, el dios judeocristiano es concepto y la inmanencia no lo es; de modo que, cuando se confunde el concepto y el plano, el concepto tiende a volverse un universal que expropia la pertenencia de la inmanencia a sí misma. Cuando se dice que el dios judeocristiano es todopoderoso, la *todopoderosidad* de este pasa a constituirlo como su campo de fenómenos (cuando en realidad es una característica diagramática que posibilita la infinitud de los movimientos infinitos del plano de inmanencia). La todopoderosidad de este dios, entonces, faculta su poder para crear lo existente a su imagen y semejanza (Génesis). En este sentido, la todopoderosidad se convierte en condición de posibilidad de la creación; esta, permite la emanación de lo existente desde un punto matriz considerado como Yhwh. En este orden de ideas, contrario a los dinamismos fractales, la creación del génesis se esboza como una línea en la que el punto *a* ya ha indicado la finalización de un movimiento lineal en un punto *b*; hay carencia de retroacciones, retornos infinitos y retroalimentación; por el contrario, sólo hay trasdescendencia.

Ahora bien, contrario a la creación, el cofán ha sido llamado. Chiga ha encomendado a su madre la preparación de chicha¹⁶ y ha construido una casa grande; además, ha construido asientos, mesas, una tarima y una cerca para dicha casa. Una vez realizadas estas construcciones ha llamado al cofán. Chiga es amistoso y hospitalario; convida chicha y procura un hábitat para el pueblo cofán. En este sentido, se puede decir

¹⁶ Bebida que, en la comunidad Cofán, es preparada a base del fruto de la chonta (palma propia de la flora amazónica). Esta bebida resulta de añadir agua a una masa cocida aplastada y fermentada de dicho fruto.

que la comunidad cofán nace como una comunidad de amigos, análoga a la sociedad de los amigos, propuesta por Jean Pierre Vernant (citado en Deleuze y Guattari [1993]) que, mediante la comunión, la amistad y el encuentro, trazan un plano de inmanencia como una criba tendida hacia un mundo, existente, en el que los Cofán no existían. Esto último es visible cuando Chiga mismo, prepara yagé, lo toma, sufre, se cae al suelo y vomita. Este no es un acto trascendente como el sacrificio, en el que se considera expiar los pecados de una humanidad pecadora y en el que hay una entidad trascendente que contiene la perfección. Más bien, se trata de un acto horizontal en el que un ser, que no es un déspota o alguien que ostenta la superioridad, decide compartir un modo de aprendizaje. De ahí que el pueblo cofán también prepare yagé, lo tome, sufra y vomite para aprender mediante el yagé.

1.1.7. La embriaguez del yagé como posibilitadora de un plano de inmanencia

La ceremonia de yagé configura el elemento más importante, mediante el cual los pueblos yageseros conforman su realidad inmediata. Esto, porque a través de esta, el taita, la comunidad e invitados externos a la toma tienen la posibilidad de recibir las enseñanzas del yagé. El núcleo de interacción con el yagé se halla en el canto, el rezo, la emisión de sonidos, la gestualidad y la emisión de emociones. Para los Cofán la ceremonia representa un acto de aprendizaje, pues todo acontecimiento, en sí, implica un encontrar lo que se buscaba, un escuchar para comprender y un pensar para entender; todo ello, con el fin aplicarlo en la vida cotidiana. Las enseñanzas del yagé no son un hecho específico ni seguro: todo depende de la experiencia que vaya tomando la persona que decide tomar el

camino del remedio; también depende de la vida que lleve la persona a nivel individual y social, sea lo que fuese que necesitare sanar o encontrar, el yagé se lo enseñará.

El yagé trata a cada alumno de manera diferente; por esa razón, ninguna ceremonia de yagé es igual a otra: todas contienen aspectos que las hacen únicas. Tales aspectos también dependen mucho de quién la lleva a cabo, del lugar, la hora y los alumnos. Generalmente las tomas de yagé se realizan en la noche; sin embargo, los taitas y miembros de la comunidad, con mayor experiencia, pueden llegar a tomar yagé durante el día.

En las ceremonias de yagé todo acontecimiento acaece al campo de lo reservado; está prohibido tomar notas o grabar durante la ceremonia. El registro de las experiencias es posterior a la toma; esto es relevante, dado que un elemento fundamental de la ceremonia es el misterio, teniendo en cuenta que se vivencian saberes que los cofanes deciden compartir con personas externas. Por ello, los taitas son reservados con sus conocimientos, más allá de no querer compartirlo nos cuentan que “son cosas que no se le pueden compartir a cualquier persona”. La experiencia y el continuo camino del aprendizaje los ha forjado como sabedores, como taitas; por esta razón, deben cuidar y proteger los conocimientos ancestrales de su comunidad. De hecho, las enseñanzas que los taitas proporcionan son iguales a las de yagé: respuestas que, para comprenderlas, necesariamente se debe realizar un ejercicio de introspección.

Ahora bien, se puede describir la ceremonia de yagé como un evento con los siguientes momentos: (a) preparación del espacio y disposición de quienes se encuentren presentes, (b) repartición y toma, (c) vivencia de la experiencia: la pinta y la chuma, (d) curación y (e) cierre del espacio. Lo anterior, se puede presentar de distinto orden o de distintos modos (hago énfasis en que cada ceremonia es única). La preparación del espacio

y disposición de quienes se encuentran presentes sucede en el momento en que el taita se prepara para iniciar la ceremonia. Para esto, él se coloca sus objetos de poder: collares, en algunos taitas corona y su traje ceremonial —que en el caso de los taitas cofán es la cusma (camisón de color azul con un significado único, según las experiencias que haya tenido el taita)—. Esta preparación, es importante, puesto que dispone el espacio para recibir a los espirituales que deben llegar y marcar un límite a quienes no deben entrar (teniendo en cuenta que es un espacio en el que se abre una entrada a seres espirituales). Además, en algunos casos, el taita, o la persona que este designe, toma aguardiente y lo escupe por varias partes del lugar ceremonial; este proceso se da en conjunción con el agitar de la *waira*¹⁷. La experiencia que se tenga a lo largo de la ceremonia depende de la disposición que tenga el alumno. Por esta razón, se debe tener una intención, un motivo o una pregunta que hacerle al yagé. Además, se debe tener una actitud receptiva al aprendizaje y al consejo. Así pues, una vez preparado el lugar, y con todos los alumnos en disposición de aprender, se prosigue a la repartición del yagé. Es necesario señalar que existen varios tipos de yagé; la repartición del tipo de yagé depende tanto del taita como de la comunidad:

[s]e habla de variedades de yagé que están determinadas por la clase de enseñanza que produce y para lo que se prepare. Por ejemplo, si es para enseñar o es para curar, entre los más conocidos se habla del yagé tigre, el yagé cielo, el yagé sol y el yagé culebra. Este último, es uno de los más temidos y por lo general es tomado por los aprendices o tomadores de bastante experiencia ya que su efecto es tan fuerte que pueden llegar a vivenciarse estados de pánico y angustia (Garzón, 2004, p. 79).

Posteriormente, cada uno de los alumnos pasa a beber yagé; primero los hombres y luego las mujeres. El taita pregunta a cada uno cuanta cantidad quieren tomar y cada

¹⁷ Ramillete de hojas que, al ser agitadas, realizan la labora de abanico o escoba (también conocidas como sachá u hojas de viento).

alumno responde según sus necesidades; de hecho, algunos ponen la cantidad en consideración del taita. Luego, cuando todos los presentes han tomado el yagé, se disponen a recibir aquello que este quiera enseñarles. Al mismo tiempo, los taitas tienen la capacidad de comunicarse con la planta al punto que pueden indagar sobre casos específicos y encontrar en el yagé una respuesta concreta.

Durante la ceremonia, luego de tomar el yagé, se pueden vivenciar una variedad de sensaciones; entre estas, la embriaguez: que conlleva a un estado de claridad y armonía «[e]n la embriaguez se entra en contacto con las fuerzas (dioses) protectoras de la planta» (Garzón, 2004, p. 72). En la embriaguez, el yagé entra en comunicación con la persona: uno de los síntomas frecuentes son las ganas de ir al baño, el mareo y las ganas de vomitar. Es normal que se presenten estos síntomas, puesto que, el yagé es medicinal; con lo cual, antes de mostrar, orientar o enseñar debe limpiar el cuerpo de la persona. Los taitas suelen referirse a este hecho como una limpia del cuerpo. Una vez expulsados los fluidos la chuma va acrecentándose hasta tal punto de en algunos casos llegar a la pinta.

Siguiendo a Garzón (2004), cuando se entra en el *estado yagé* es posible que se manifieste un viaje extasiático, en el que la pinta se manifiesta poseyendo el cuerpo a través de la ebriedad. En este estado, el taita, a causa de su gran fortaleza espiritual, es capaz de hablar el lenguaje del yagé; por eso sus voces puedes ser múltiples. Durante la ceremonia, el taita tiene todo el campo de visión de lo que está ocurriendo; por ello, es capaz de ver y sentir lo que los presentes experimentan. De igual modo, puede enfrentar a la enfermedad y curarla, debido a que, en dicho momento, por guía del yagé, él lo puede ver todo y darles control a sus fuerzas. Por esta razón, es imprescindible que quien imparta la ceremonia sea un sabedor con experiencia; pues si realiza algo mal, esto caerá sobre sí mismo y los alumnos.

Para la comunidad cofán, la pinta representa una parte de las enseñanzas y orientaciones del yagé. Esta forma de aprender es diferente educación tradicional occidental; lejos de la memorización y repetición de conceptos, lo que el yagé enseña es lo que el alumno debe saber para que su camino espiritual sea armonioso con el todo, debido a que sólo de esta manera podrá tener un buen vivir. Por esta razón, el yagé fundamenta el pensamiento del pueblo cofán. Al respecto, Garzón nos indica que los pueblos yageseros (como es el caso del pueblo Cofán):

se han constituido a partir del uso de yagé. Los curacas, payes o taitas logran su estatus social de médicos o consejeros o incluso gobernantes por el uso que hacen de la misteriosa planta. No solo en situaciones de orden curativo o espiritual, las que resuelven desde allí. También situaciones de orden político y social encuentran su lugar de resolución en su empleo (p. 72).

Para finalizar, el taita complementa la ceremonia con una serie de cantos y rezos; estos, también son una manifestación tanto del yagé como de la relación con los espirituales que se encuentren presentes. Los cantos que entona el taita funcionan o bien como un potencializador de la pinta o como un polo a tierra de lo que se está experimentado: dado el caso que se esté experimentado algo que sobrepasa la fuerza del alumno, los cantos apaciguan las fuerzas del yagé y traen serenidad. Las entonaciones del taita varían; en algunos casos su voz suena o muy aguda o fina, además, se da una mezcla entre la lengua cofán y el castellano.

En el momento de la ceremonia el canto se vuelve elemental, debido a que su efecto converge con la experiencia del yagé; el canto se adhiere a la sensación que se esté viviendo. De hecho, el canto guía la ceremonia: en un momento de somnolencia, el taita inicia su canto y allí todo se levanta nuevamente: todo lleva un compás al sonido de la

waira y el canto del taita. Acompañado de esto el taita danza; la danza hace resplandecer la toma y atrae un ambiente de tranquilidad. El cuerpo se entiende con dichos sonidos y movimientos al punto que las ganas de danzar también surgen en los alumnos.

Ahora bien, el canto no solo potencializa la toma de yagé, sino que es una herramienta curativa; por medio del canto, el taita va curando aquello que acecha o irrumpe en la persona:

Un elemento característico de la realización de estos cantos es su carácter ordenador del cosmos. Se parte del principio de que en la esfera cósmica el universo se encuentra en dispersión y que la tarea médica sería la de dar orden a ese universo y colocar a los hombres en una relación de armonía con este cosmos. En ese sentido, el canto constituye una manera de dar orden a un universo caótico que amenaza permanentemente la existencia humana (Garzón, 2004, p. 86).

Al igual que el canto, el soplo también equivale a un acto curativo: cuando el taita realiza el soplo hacia adentro, succiona la enfermedad y cuando lo realiza hacia afuera está limpiando el cuerpo de esta. Es común ver que, en medio de la ceremonia, el taita sopla a los presentes; en algunos casos se sopla y a su vez se escupe aguardiente: esto potencia la curación. En el soplo, el taita deposita su voluntad curativa contra lo que aqueje a la persona: soplo, canto y rezo constituyen la estructura de la curación en la ceremonia de yagé. Sin embargo, no todas las enfermedades pueden ser curadas por el yagé; existen enfermedades, v. g.: las occidentales, que debido a una avanzada propagación debilitan completamente el cuerpo físico impidiendo que el yagé pueda curar.

Las ceremonias de yagé son para el pueblo cofán un espacio indispensable de aprendizaje y sanación; son una escuela para la mente y medicina para el cuerpo. Por ello, desde pequeños las niñas y niños cofán son iniciados en la escuela del yagé. Esto, para que el yagé entre en su cuerpo y dé tanto orientación como sabiduría desde temprana edad. El sendero del yagé debe ser transitado a lo largo de la vida, puesto que todo el tiempo el

alumno está en constante aprendizaje y cambio. No obstante, hasta que el alumno cumpla aquello que el yagé le encomienda que haga, cambie o aprenda este no se puede volver a tomar yagé. Porque, como se ha mencionado a lo largo de este trabajo, el yagé es maestro. En este sentido, para continuar aprendiendo, es primordial llevar aquello que se vivió o se aprendió como praxis vital; únicamente, luego de dicha praxis el alumno estará listo para entender lo que sigue. Esto es algo que hace también al yagé maestro, ya que mientras en la cultura occidental lo que se enseña puede o no aplicarse, en el camino del yagé se debe actuar con potencia de vida para seguir recibiendo las enseñanzas de esta planta de conocimiento.

Deleuze y Guattari (1993) señalan que el plano de inmanencia es prefilosófico. Sin embargo, lo prefilosófico no es lo que existe más allá de la filosofía, más bien, es su basamento. En este sentido, el plano de inmanencia, en tanto plano de movimientos infinitos, posibilita el despliegue de intuiciones en tanto envolvimientos infinitos de los movimientos infinitos del pensamiento. Dado que las intuiciones son anteriores a los conceptos, empero, posibilitan su despliegue, se puede considerar al plano como prefilosófico. Además, en consonancia con lo anterior, el plano no funciona con conceptos. En este sentido, instaurar un plano prefilosófico de inmanencia requiere de «una suerte de experimentación titubeante (...) su trazado recurre a medios escasamente confesables (...). Se trata de (...) embriaguez» (p. 46). Los ojos del espíritu se enrojecen cuando nos precipitamos al horizonte absoluto. Sin embargo, la naturaleza de lo conceptual genera en la opinión una firme reprobación instintiva hacia la búsqueda de la inmanencia desde la embriaguez. De ahí que, situarse en la inmanencia, desde la embriaguez propiciada por el maestro yagé, sea tomado como superstición en el ámbito académico occidental. Sin embargo, el pensamiento, más allá de acudir a métodos

conceptuales precisos para desentrañar la realidad, busca como «un perro del que se diría que da brincos desordenados» (Ibid., p. 58). Por el contrario, tenemos la ilusión de trascendencia del Yo pienso, que instala en nosotros una vanagloria, en tanto el yo se enorgullece de constituirse desde un proceder racional ordenado. Sin embargo, Deleuze y Guattari (1993) nos indican que «uno no piensa sin convertirse en otra cosa, en algo que no piensa, un animal, un vegetal, una molécula, una partícula, que vuelven al pensamiento y lo relanzan» (p. 46). En la ceremonia del yagé, la embriaguez posibilita en el taita cofán, el devenir como animal. El taita cofán es en el jaguar; se convierte en el jaguar. A partir del animal observa, estudia la naturaleza y vuelve con conocimiento para su pueblo. El taita deviene jaguar como virtualidad real; aumentan y disminuyen las potencias en tal virtualidad. El yagé funge como índice de la apertura del plano de inmanencia en tanto despliegue de virtualidades. Una vez desplegadas las virtualidades, una luz —en el sentido bergsoniano de esta expresión (citado por Deleuze, 1995)— se refleja sobre el sujeto; este traduce el acontecimiento.

Capítulo 2. Territorio y desterritorialización absoluta

Es probable que, en algún momento de la vida, en tanto personas occidentales, hayamos experimentado el hecho de mudarnos de casa, de residencia o irnos del país. Estos cambios locacionales no comportan una pérdida significativa de la cultura para el occidental, toda vez que muchas de las dinámicas culturales giran en torno al trabajo, como dinamismo generador de capital. En este sentido, los cambios pueden ser accidentales, más no sustanciales.

En la comunidad Cofán cambiar de territorio comporta cambios sustanciales; esto, dado que, en tanto hijos de la tierra, abandonar sus hogares equivale a abandonar a sus hermanos próximos (lo existente natural). Los Cofán, a través de las enseñanzas del yagé, establecen vínculos con lo material y con lo inmaterial; vínculos que se dan en un suelo amazónico propicio. Con lo cual, el territorio ya no pasa a ser parte de una accidentalidad fragmentaria, sino que se configura como un medio de inmanencia (desterritorialización absoluta, horizonte absoluto). De acuerdo con tal vínculo, el Cofán establece relación filial con el territorio; esto, despliega la ley de origen como mandato para proteger lo habitado.

1.1.8. El territorio de los astros, de los a'í, de los alábate y los kuankuas

En la cosmovisión del pueblo cofán el mundo está dividido en tres niveles los cuales se fundamentan en el relato de origen cuando Chiga llama a todos los seres a su reunión para tomar chicha. *U'fendyundyu* el nivel de los astros, allí se encuentran el sol, la luna y las estrellas. *Niña A'Í ataswA'Í* o *inge ande* en este nivel se hallan el amo de los animales y los hombres A'Í es decir los cofanes y los *Ukabate*; estos últimos viven entre la comunidad y en la parte alta de la montaña (sólo el yagé, en los taitas o en algunos cofanes, los enseña [los hace visibles]). Finalmente, el tercer nivel, el de los *Kuankuas* donde viven los seres enanos que no tienen ano y se alimentan del petróleo son ellos quienes, mediante su sabiduría y conocimiento, se desplazaron debajo de la tierra. El hábitat de estos últimos, entonces, es debajo del suelo o debajo del agua. Ahora bien, estos tres niveles se encuentran conectados por las fuentes hidrológicas que los rodean. De manera que, el cielo es un gran río, contamos con los ríos de *Ingi ande* y, por otra parte, hay ríos subterráneos usados por los *Kuankua*.

Contrario a lo que se podría pensar, entonces, estos tres niveles no están separados. Rubiano indica que «el punto de contacto entre ellos es poroso» (p. 39). Rubiano (2018) deja entrever que no hay una restricción fronteriza para ninguno de los habitantes de estos niveles. Antes bien, se puede transitar con libertad. Sin embargo, el transitar requiere tanto de una potencialidad como de un conocimiento, a través del yagé, que es, mayoritariamente, ejercido por los taitas. En este sentido, el taita despliega las potencialidades —resultado de años de aprendizaje con el maestro yagé— que le permitirán: socializar, establecer lazos de amistad, alianza y filiación con los espirituales de estos territorios. El yagé opera como vehículo que transporta al taita al nivel superior e inferior, y posibilita las interacciones con los *ukabate*.

Ahora bien, el tránsito del taita no obedece, únicamente, a fines recreativos. Este trasegar entre los niveles cuenta con implicaciones políticas; se enmarca en el intercambio de beneficios (tanto para la comunidad del taita como los habitantes del nivel visitado). En este sentido, la interrelación, mediada por el intercambio, traza una horizontalidad en las relaciones; es decir, no se realiza bajo la égida de la estafa o la esclavitud. Por el contrario, la interrelación es planteada en términos de armonía (Rubiano, 2018). Es allí, donde aparece la negociación, instaurada en el consenso para un bien mutuo.

Según Rubiano (2018) residir en *Ingi ande*, el nivel, intermedio es ventajoso en tanto el chaman puede moverse, desde este intersticio, hacia los otros niveles. Esto sitúa al territorio Cofán como un territorio pletórico de posibilidades de relación; en este sentido, la capacidad de viajar, propiciada por el yagé, convierte al taita cofán en un ser sujeto a los intercambios. Con lo cual, el taita no impone su perspectiva del mundo; en tanto viajero, sus perspectivas se alimentan de lo resultante entre las múltiples conexiones entre los niveles. Visto así, el taita no cuenta con una perspectiva vertical, sino más bien

con una horizontalidad de perspectivas recolectadas. Rubiano (2018) nos indica que el taita cofán es «por excelencia el ser que entra en contacto con otros» (p. 42). El taita cofán singulariza las perspectivas de los *kuankuas* y las de los *ufenyunyu*; a su vez, en sus comunicaciones con los *ufenyunyu* traslada perspectivas de los *kuankuas* y viceversa. Además, comparte sus perspectivas.

En el territorio el cofán y el animal están emparentados. Esto se puede denotar en la siguiente cita:

El tucán es una persona que sabía tener ese collar blanco, y abajito... tenía un collar rojo. Entonces a esa persona el Chiga le dijo: “Usted nacerá secu”, y al momento ya fue naciendo así...

El tigre también es salido de una persona.../que/ había pintado la cusma¹⁸ toda de blanco... Entonces el hombre... así pintado... se fue a un camino... y quedó adelante del Chiga... entonces Chiga dijo: “Usted es como tigre”, y al momento fue haciéndose como tigre (Califano y Gonzalo, 1995, p. 18 [citados por Rubiano, 2018, p. 43]).

En este sentido, es Chiga quien establece la diferencia entre especies. Ello, es una clara detranscendentalización de la especie humana, en tanto especie que se concibe, desde Occidente, como jerárquica en sus relaciones con los animales. El animal antes fue humano. Por otra parte, los *kuankua* han devenido en alimento, v. g.: como chontaduro. Al respecto, María Queta, cofán del resguardo Ukumari Khanke (Citada por Rubiano, 2018), nos dice:

...ese antepasado tiene árboles, chontaduro de todo, pero allá no puede tocar nada, un caimo es una persona, chontaduro es una persona. Son personas que se fueron, fue una mujer que llevaron y toda gente vivir y nosotros aguantando hambre y dijo quiere comer y saque, arrancó el caimo y llevaba una persona... (p. 43).

¹⁸ Vestido tradicional del Cofán.

Respecto a lo anterior, Rubiano (2018) comparte la perspectiva de una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos, presente en las culturas amerindias (entre ellas, la cofán). Fauna y flora, entonces, son una vida cofán y son tratadas como tal, fuera de una consideración jerárquica o de una lógica del capital que subordine al entorno a una desmesurada predación. Por otra parte, la permutabilidad entre los cuerpos facilita el devenir, pues si se es un mismo espíritu, el paso de un cuerpo a otro es factible. Así el devenir se instala como el paso del agenciamiento cofán al agenciamiento animal, superando a la subordinación y superando a la alteridad misma.

Retomando lo relativo a *Ingi ande*, veo que este nivel está ocupado tanto por los humanos como por los espirituales (*Ukabate*). Rubiano (2018) indica que los Cofán viven alrededor de los ríos y los *ukabate* al interior de la selva. María Puerres y Javier Días, habitantes del resguardo Santa Rosa de Sucumbíos nos indican que:

En *Ingi ande* hay espíritus en la selva, [en] Ukumari Kankhe hay tribus de gente invisible; por ello, debajo de la selva es limpio, en las ceremonias se conversa. Ellos son indígenas que huyeron, esta es la realidad, la gente invisible son familia de nosotros, son Queta y Lucitante. (Rubiano, 2018, p. 45).

Los Cofán caracterizan a los *ukabate* como gente cofán. Entre las similitudes están: tomar chicha y contar con casas. El yagé posibilita, al taita, ver al *ukabate* allí donde el occidental ve puro monte. Sin embargo, los *ukabate* —mayoritariamente los antepasados próximos de los A'I— viven entre los cofanes como vecinos. En cada quebrada o alrededor de la maloca hay espirituales que acompañan al cofán.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando se rompen relaciones de equivalencia con los *ukabate*? Suele suceder que los Cofán caen enfermos si atraviesan un territorio que no deberían atravesar. No es el acto de atravesar el territorio lo que desencadena tal

determinación de los *ukabate*, más bien lo es el irrespeto de no consensuar, no acordar y no pedir permiso para ingresar al territorio. Sin embargo, cuando los cofanes acuerdan, consensuan y piden permiso, se establecen relaciones de amistad, de bondad y de sanación. Además, pueden ayudar al taita con el aprendizaje de los conocimientos impartidos por el maestro yagé. Por tal multiplicidad de relaciones, Queta nos indica que:

Los invisible son como nosotros, todos indígenas. Mi papi, y hasta Hermison, dijeron que estaban molestos porque llega harta gente o la gente va andando, ellos se van para otro lado que sea solo... Ellos ayudan a curar, ellos enseñan más cosas a uno, dan poder para seguir avanzando más. Por eso los indígenas no queremos que se pueble eso [Ukumari Kankhe], si no hay nada. (Entrevista personal con Queta, resguardo Santa Rosa de Sucumbíos, 2015) (Rubiano, 2018, p. 46).

Ahora bien, también, entre los taitas y los espirituales se generan relaciones de filiación. Por ejemplo, se da el caso de que algunos taitas son seducidos por mujeres no humanas. Tales relaciones posibilitan alianzas, a través de uniones exogámicas. Queta (citado por Rubiano, 2018) reseña la relación entre una mujer, que contaba con la potestad de convertirse en jaguar, y su padre. Los espíritus informaron al padre de Queta de que aquella mujer estaba enamorada de él. Sin embargo, el padre de Queta les indicaba que no era posible corresponderla, debido a que estaba casado con una mujer humana y tenía hijos con esta última. En este sentido, se puede observar que los intercambios no sólo son del tipo trueque, sino que se despliega un intercambio de afectos. También, fue él es caso del taita Fernando quien según relataba el taita chucho tenía una esposa invisible la cual era una tigresa. Tal intercambio de afectos y sexualidad es necesario, dado que se indica que el poder de chamanizar requiere de la búsqueda de una esposa inmaterial. En este sentido, se va configurando una genealogía entre el taita y los espirituales; se genera un entretejimiento generacional. Una familia híbrida copa el territorio.

La familia espiritual mantiene con los taitas las mismas funcionalidades que tendría una familia convencional. Los espirituales protegen a sus hijos humanos, los taitas protegen a sus hijos no humanos. Además, los taitas y los espirituales, dentro de la familia, cuentan con lazos de cooperación fuertes. Estos lazos, se hacen presentes en la ceremonia del yagé:

...El [hombre] estaba trabajando, tumbó el palo... y entonces salieron dos tigres que fueron y se sentaron en el tronco que él había tumbado... pero él no se asustaba... de tanto estar allí, los tigres también se fueron. Al otro día otra vez volvió a trabajar. Estaba trabajando cuando volvieron, pero ahora eran gente, champi'ai, gente de monte, y le dijeron: "Nosotros venimos a curarle a usted". Entonces el hombre dijo: bueno..., así que... una mujer, soltera... lo estuvo curando... era una mujer del monte. Después de hacerle así, dijo [al hombre]: "...no vaya a dormir junto a su mujer, usted duerma aparte..." ... Y así vivía ese hombre, apartado. Así que dijo [su] mujer: "¿por qué será que ahora no viene a dormir donde yo? Yo voy a levantarme de noche a ver con quién duerme". Se levantó una noche y fue a ver la hamaca y había dos. Entonces cogió y movió la hamaca y esa mujer [del monte] se levantó y dijo al hombre: "ya que su mujer me hace asustar, yo la voy a matar a su mujer. Y me voy" ...al otro día, la mujer amaneció ya sí, tullida las manos, encogida, sin poder estirarlas y con fiebre... [pero] la curó el marido... La mujer del monte ya no vino más, pero cuando él iba a trabajar, le traía un poco de yuca asada... y le daba al marido. Le decía: "lleve esto para su mujer". Entonces el hombre llevaba allá... y le daba, y la otra mujer comía... (Califano y Gonzalo, 1995: 34-35) (Citado por Rubiano, 2018, p. 49).

Ahora bien, la relación de los taitas con los *Kuankua* requiere que el taita tenga múltiples corporalidades. De manera que, pueda tener una corporalidad que posibilite relacionarse con los *Kuankua*. Cuando se presenta desequilibrio, los médicos tradicionales mediante la ceremonia del yagé restablecen la armonía de las personas, los seres de la madre tierra y los territorios. (Rubiano, 2018, p. 42. Entrevista personal con Javier Díaz, resguardo Santa Rosa de Sucumbíos, 2015). Claro ejemplo de lo anterior lo señalaba el

taita Víctor Quenamá Queta con el caso de la explotación petrolera en el territorio cofán. Este hecho ha conllevado que algunos *Kuankuas*, seres del mundo subterráneo mueran, ya que, estos se alimentan de este líquido que al ser extraído altera el ecosistema provocando su muerte. Como consecuencias de esto algunas de las cosechas salen en mal estado, con un color e incluso sabor diferente.

Por otra parte, los habitantes de *Ufenyunyu*, en tanto relacionados con los astros y habitantes de tiempos primeros, irradian una energía vital que es indispensable para que la potencia de vida se despliegue en la parte no selvática de *Ingi ande*; es decir, que son los humanos los beneficiados de tal irradiación de energía vital. Por otra parte, los *ukabate* conviven con la energía de la selva.

Los tres niveles son una «unidad sistémica» (Rubiano, 2018, p. 52). En tanto establecen relaciones de complementariedad, basadas no en relaciones equivalentes, sino en una equivalencia de relaciones. El entretejimiento equivalente de relaciones inserta la amistad como fundamento del intercambio. En este sentido, el intercambio no sólo es de productos; atraviesa, desde una infinidad de dinamismos, lo meramente relativo a un trueque y se vuelve en índice de compartir experiencias, conocimientos, filiaciones y sexualidad.

1.1.9. Hacia la defensa de Ukumari Kankhe

Siguiendo a Lemaitre (2011), el descubrimiento de petróleo en el municipio de Orito (desde 1963) inició una política de explotación petrolera en el departamento de Putumayo: en un periodo de tan sólo tres años se abrieron quince pozos de extracción. De hecho, la devastación ambiental fue tan acelerada que no permitía el proceso de

rehabilitación natural del ecosistema. Los cofanes han vivido las múltiples problemáticas de la explotación petrolera en el territorio; además de la tensión de los intereses económicos en torno al sector de hidrocarburos. Por el contrario, para el pueblo cofán, el territorio debe tener un estado de armonía-equilibrio. Por esta razón, se atribuye, al fenómeno de extracción, factores como la aparición de enfermedades debido al desequilibrio natural. Al respecto Lemaitre (2011) nos indica: «[e]l caso cofán ilustra como la coexistencia de la explotación petrolera, los megaproyectos de desarrollo, el conflicto armado, la siembra de cultivos ilícitos y la guerra contra estos, agoto las posibilidades de subsistencia de un pueblo indígena» (p. 170).

A raíz de tales problemáticas exógenas, el territorio cofán ha sufrido un desangramiento; actualmente, se encuentra devastado. Sin embargo, cabe hablar, también, del flagelo sufrido, por el territorio, desde el pasado. Siguiendo a Lemaitre (2011) entre 1945 y 1960 varias oleadas de colonos irrumpieron en el territorio cofán causando una invasión a su territorio. En aquel entonces el único asentamiento mestizo se hallaba era en Puerto Asís, pero con la construcción de carreteras para la explotación petrolera estos asentamientos se dispersaron también por los municipios del Valle del Guamuez y Orito; en estos, en 1963, se descubrió otro yacimiento de petróleo, lo que conllevó que la explotación petrolera se expandiera. En un inicio la explotación petrolera se llevó a cabo por la empresa Texaco en los municipios de la Hormiga y Valle del Guamuez, lugares que eran parte de la reserva del territorio ancestral del pueblo cofán. Luego de que se intervinieran estos lugares, llegó Ecopetrol¹⁹ puesto que se habían descubierto yacimientos en la zona de Orito. Esto, conllevó a la construcción del oleoducto orito-

¹⁹ Empresa nacional de hidrocarburos.

Tumaco en 1969 y con lo que se buscaba conducir aproximadamente 50.00 barriles diarios.

Junto a instauración de estos megaproyectos en el territorio, llegaron un sinnúmero de trabajadores vinculados mediante trabajos temporales, proyectos de exploración y explotación del petróleo. Esto, implicó el crecimiento de un mercado paralelo en los 70's cuando se dio la aparición de los primeros cultivos de coca. Como consecuencia de los cultivos de coca, llegó el narcotráfico floreciente al territorio; con esto llegaron grupos insurgentes tanto de guerrillas como de paramilitares que vendrían a financiar sus actividades con el negocio de la coca y a disputarse así mismo dicha economía.

En el territorio, hizo presencia, en la primera mitad de los 90 el frente 32 de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia). Ahora bien, la presencia de grupos paramilitares integró la relación entre confrontaciones armadas y la superficie cultivada de coca; esto generó, en la comunidad cofán, un cambio en las formas de producción:

la dependencia del dinero ha repercutido en la disminución de la producción de cultivos de pan coger, y ha introducido una mentalidad “de hombre blanco” donde rigen más el materialismo y el individualismo. La llegada de los cultivos ilícitos incremento la colonización dentro de los resguardos y ha destruido gran parte de la reserva forestal” (Lemaitre, 2011, p. 176).

Instaurados estos nuevos modos de producción al territorio, la economía se basaba en la agricultura, la explotación petrolera y forestal; estos procesos redujeron drásticamente las coberturas de bosques a través de los años. En el caso del resguardo de Yarinal, la pérdida del territorio, entre 1999 y 2002, supero el 99% del área habitada. Además de esto, la fauna de los territorios también se vio afectada por la producción de

coca; los herbicidas y químicos utilizados para los cultivos generaban derrames que terminaron en los ríos y con ello con graves efectos para la salud y la calidad del agua.

El territorio ancestral cofán se convirtió en escenario de conflicto armado y de intereses individuales, a causa de las riquezas en sus suelos. Entre los años 2000 y 2004 se llevaron a cabo aspersiones aéreas con la intención de mitigar los cultivos de coca. Sin embargo, esta estrategia tuvo connotaciones de desarraigo y marginalización para los nativos:

[a] manera de ejemplo, las fumigaciones realizadas en los territorios indígenas y campesinos del Valle del Guamuez y San Miguel entre el 22 de diciembre del 2000 y el 5 de enero de 2001 causaron el desplazamiento de aproximadamente 80 familias del pueblo indígena cofán perteneciente a las comunidades de Yarinal, San Marcelino y Santa Rosa de Sucumbíos” (Lemaitre, 2011, p. 177).

Teniendo en cuenta el panorama que se vivía y el escenario de guerra en que se encontraba el territorio, según el *Plan de salvaguarda del pueblo cofán* (2002) si bien la mata de coca representaba una amenaza, también representó la única alternativa de subsistencia para los habitantes de la región. Pues, ante la falta de tierra para sembrar, de mercados donde vender y ante la negligencia estatal en donde solo se podía sentir la coacción y la necesidad, la mata de coca fue la única opción para sobrevivir. Para el 2007 la comunidad cofán denunció ante la corte constitucional las consecuencias ambientales y sobre la salud que produjeron siete años continuos de fumigaciones con glifosato: «los procedimientos han eliminado toda clase de cultivos, los animales y la misma salud de los pobladores de la zona, si causan daño al entorno afectan el pan coger diario y generan desplazamiento a causa de la falta de alimentos» (Mesa permanente del pueblo Cofan, 2007, p.177).

En la actualidad, el pueblo cofán vive distribuido en 11 resguardos. La situación en cuanto al territorio desemboca en que la comunidad perdió la mayoría de su territorio ancestral. A causa de esto, los asentamientos de hoy en día son lugares occidentalizados; esto repercute seriamente en la cultura cofán, puesto que, a pesar de tener su pensamiento propio, el convivir todo el tiempo con el mundo occidental genera que se adopten dichas prácticas que en conclusión terminan excentralizando al pensamiento propio. La industria de hidrocarburos continúa interviniendo el territorio, devastando cada vez más a la madre naturaleza y la vida material e inmaterial que alberga. Un claro ejemplo de ello es el deterioro de los demás niveles del mundo según la cosmovisión cofán; los cuales, como ya se mencionó anteriormente, se encuentran conectados.

Un claro ejemplo de esta funesta avanzada capitalista, en Ingi ande, es la diezma de la vida en Kuankua. Los kuankuas —seres subterráneos que se alimentan de fluidos, según lo relató el taita Víctor Quenamá— se han ido muriendo por la extracción indiscriminada de petróleo; pues este también hace parte de su alimento, de su fuente de vida.

Para los cofanes el territorio es un hermano. Por ello, sufren el desangre que, aún hoy, trae la explotación petrolera y la tala de los bosques:

los pueblos indígenas y su territorio se pertenecen, son inseparables. Para los indígenas el territorio es el embrión que inició la existencia de sus pueblos con culturas e identidad propia. La relación del indígena con el territorio es vital, pues este le proporciona alimentación, vivienda y en él se le permite recrear su cultura, sin territorio no hay vida. (...) para el mercado, la tierra adquiere importancia monetaria y es negociable. Para los indígenas, adquiere importancia espiritual y es sagrado (Fórum solidaridad Perú, 2009).

La tierra para la comunidad cofán toma el significado de ser con el lugar; permite que haya una complementariedad entre el hombre y la madre naturaleza. En el territorio es posible el desarrollo de la cultura, dado que allí es donde se gesta la vida misma: relación vital con el río, el árbol, la montaña, los animales etc. Sin territorio no es posible que haya una correspondencia de lo que en el territorio se halla y la relación del taita con Ufenyunyu y Kuankua. Ingi ande, en ese sentido, es suelo necesario para el desplazamiento del taita hacia los niveles mentados. El territorio cobra importancia, pues desde este y a través del maestro yagé es posible inmanecer en la madre tierra. Al respecto de esto último el taita Víctor Quenamá nos dice:

La vida de nosotros, es decir, el origen de nosotros como pueblo cofán, nosotros somos hijos de la madre tierra, nacimos de la madre. Tierra sí, y nos volvimos a ir donde. Cuando uno toma yagecito y mira la madre naturaleza es algo grandioso que Dios nos dejó a nosotros nos dejó así, para nosotros el conocimiento es está en ella. Pero lo importante es decir la base es el yagé. Entonces eso que hace que pues nosotros por medio adquirimos conocimiento (Quenamá 2022, p.1).

Con la política extractivista y con la pérdida gradual del territorio los cofanes no sólo perdieron su lugar de vivir, sino parte de su cultura y la propiedad de relacionarse con los espirituales que han ido abandonando el territorio y otros se han debilitado al punto que mueren y con ello se da el decaimiento de las cosechas y de la vida en general. Como forma de supervivencia, el pueblo cofán se ha tenido que acoplar a varias de las costumbres occidentales (puesto, que en esto modelo de vida no se tiene en cuenta el valor de la naturaleza como madre dadora de vida). Así pues, muchos cofanes han optado por adoptar el estilo de vida occidental, dado que la cultura cofán con el decaimiento del territorio se ha ido desvaneciendo, imposibilitándose así la vida tradicional:

Como consecuencia de lo anterior, hoy en día el pueblo Cofán se encuentra confinado en pequeños espacios, prácticamente sin selva y sin animales silvestres para su auto sostenimiento, situación que hace indispensable diseñar un plan, con el de conservar lo poco que queda de naturaleza, así como restaurar las zonas más estratégicas desde el punto de vista ambiental y cultural” (Plan de salvaguarda pueblo cofán, 2012, p. 17).

Como modo de gestionar esta problemática, el pueblo cofán ha seguido las orientaciones del yagé con el propósito de detener la devastación ambiental, la pérdida del territorio e ir recuperando gradualmente la cultura. Esta ha sido una lucha incesante: ha conllevado la configuración de mecanismos de participación mediante el gobierno propio de los pueblos filiales, la mesa permanente del pueblo cofán y pueblo *Ampiicanke*; se han llevado a cabo labores como la creación del *Plan de manejo ambiental y cultural del pueblo cofán*, el *Plan salvaguarda*, el *Plan de vida* y el *Manual botánico para el reconocimiento ambiental y cultural de Ukumari Kankhe* (resguardo del oso). Todos estos documentos han sido planteados en pro de la búsqueda de soluciones sociales, políticas, ambientales y culturales que favorezcan a las comunidades.

Teniendo en cuenta el anterior contexto y las estrategias planteadas que buscan tanto la mitigación como la reparación de los impactos producidos en el territorio (y lo que esto conlleva a nivel cultural), una de las luchas más importantes, que ha batallado la comunidad cofán, es relativa a la protección del territorio sagrado conocido como Ukumari Kankhe. Como medida de protección al territorio y a la cultura cofán, el maestro yagé enseñó a Ukumari Kankhe como lugar a proteger.

Ukumari Kankhe (Resguardo del Oso) es un territorio sagrado y ancestral, ubicado «en la cordillera y en la parte alta y montañosa de la Amazonia, entre los departamentos de Nariño y Putumayo» (Valderrama y Pérez, 2004, p. 29). Este, se concibe como un territorio virgen en cuánto se mantiene intacto a Occidente (y su lógica del capital); además, es un

territorio sagrado, en tanto es hogar de los cofanes invisibles (Ukabate). Actualmente este resguardo cuenta con, aproximadamente, 70.000 hectáreas. El hecho de que, actualmente, cuente con estas hectáreas se debe a la loable tarea de resistencia de la Fundación *Zio A'Í*; fundación instaurada por algunos mayores y abuelas cofanes quienes, vehementemente, han generado un pulso contra el Estado colombiano, pulso que ha derivado en el reconocimiento del territorio (mediante la Resolución 017). Este resguardo, específicamente, se encuentra ubicado en el piedemonte amazónico. A continuación, traigo imágenes para situarlo gráficamente.

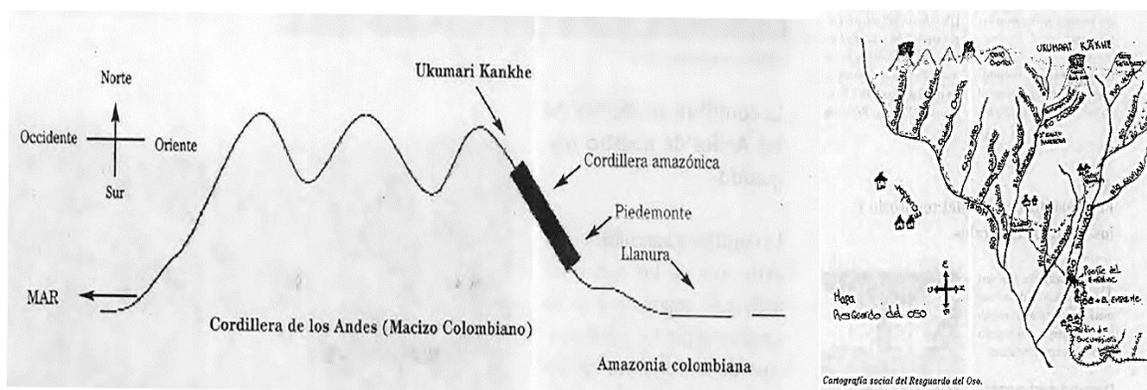


IMAGEN: UBICACIÓN DEL PIEDEMONTE UKUMARI KANKHE Y SU CARTOGRAFÍA
(IMÁGENES RECUPERADAS DE VALDERRAMA Y PÉREZ, 2004)

Al ser piedemonte amazónico, Ukumari Khanke presenta una biodiversidad fascinante; es posible observar en este territorio sagrado animales —propiciados por los *kuankua*— tales como el tigrillo, la danta, el oso, el cerrillo, churuco, el oso (emblema del resguardo), etc. Asimismo, la diversidad de flora es invaluable. Una biodiversidad humana, entonces, se extiende sobre el territorio (teniendo en cuenta que lo humano ahora, por acción de *Chiga*, ha devenido animal o planta). Desde este territorio, los *taitas*, a través del *yagé*, luchan por el sostenimiento de *Ingi ande* y establecen una multiplicidad de vínculos tanto con los *ukabate* como con los niveles *kuankua* y *ufenyunyu*. En este sentido,

Ukumari Kankhe toma importancia como plano de intercambios infinitos, retroactivos y fractales.

Ukumari Khanke es un territorio nutricio de tribus cofán de tiempos pasados que convergen en este tiempo presente, a través de un habitar inmaterial en el territorio. Estos ukabate son cofanes próximos a los habitantes cofán de Ingi ande. Con lo cual, cuando el taita va a Ukumari Kankhe se encuentra con sus antepasados (se han narrado encuentros con Queta y Lucitante). En este sentido, la incursión a Ukumari Kankhe despliega un intercambio que tiene como base, en algunos casos, lo filial. Además, se hace imperativo proteger Ukumari Kankhe como suelo para relaciones con los kuankua; por supuesto, siempre desde el respeto por una caza consciente de sus animales, para que los dueños de estos den el beneplácito y no introduzcan la enfermedad. Por otra parte, el territorio cuenta con una energía vital muy profunda. Al respecto puedo introducir una anécdota de mi tutora Consuelo Pabón: ella fue a tomar yagé con el taita Querubín Queta (máxima autoridad del pueblo cofán). Cuando llegaba el amanecer, luego de la ceremonia del yagé, y ad-ortas del momento de la curación, ella se volteó a ver al taita. Consuelo describe al taita como si estuviese derretido o como si fuese un mero cuerpo. Ante tal visión, ella preguntó al taita Víctor que porque el taita Querubín estaba así. Ante esta pregunta, el taita Víctor respondió: “no el ahorita ya está por allá en Ukumari”. El taita Querubín tiene 110 años, con lo cual, su energía física está limitada; sin embargo, su energía espiritual sigue vigente. Por esta razón su hábitat, ahora mismo, es, mayoritariamente, Ukumari Kankhe. En este sentido, es posible pensar que Ukumari Kankhe es un reservorio de energía vital, en tanto despliega la vida inmaterial en el presente; por oposición a un lugar en el que un cuerpo fenece.

1.1.10. Ukumari Khanke: medio de inmanencia absoluta

Siguiendo a Deleuze y Guattari (2002) se puede deducir que los cofanes, desde su contexto histórico de resistencia, han operado una desterritorialización, en el sentido en que han abandonado un territorio. Esto es plausible, si se tiene en cuenta los movimientos emigratorios a causa de la colonización y la subsecuente imposición de la lógica del capital sobre el territorio. En ese sentido, si se trazara una figura de tal operación se vería como se traza una línea de fuga²⁰ de un territorio primigenio a otros territorios.

Ahora bien, en tiempos de la colonia algunos cofanes fueron obligados a abandonar su territorio para fungir como esclavos de la industria gomífera; asimismo fueron usados, como carne de cañón en el conflicto entre Colombia y Perú. En ese sentido, es posible afirmar, siguiendo a Deleuze y Guattari (2002) que su desterritorialización, entendida como el abandono de su territorio, estuvo enmascarada por una reterritorialización. En tanto reintroducción compensatoria en un hábitat adverso sujeto a las dinámicas predatoras de la vida, es posible deducir que la línea de fuga, que implica el paso de un agenciamiento a otro, se bloqueó. En ese sentido, pudo emerger una reterritorialización del cofán en un hogar occidental, en una milicia occidental o en una fábrica occidental que le pudo valer como “territorio”, pero en realidad operó como un territorio perdido.

La desterritorialización de los cofanes, entendida como el paso de un agenciamiento a otro, que otrora se podría interpretar como el devenir animal, v. g.: el ser

²⁰ En la arquitectura, para establecer un dibujo, se acude a uno o varios puntos matrices. A partir de estos puntos se trazan líneas de fuga que permite dar una coherencia espacial al dibujo (en términos de área, volumen y profundidad). De manera análoga, la línea de fuga se desplaza por un plano y, a medida que avanza, deviene en otras perspectivas del dibujo.

humano-jaguar, se vio enmascarada por la lógica del capital. En este sentido, el deseo de la propiedad privada, el trabajo por cualquier “chichigua” (la imposición salarial y la imposición de la moneda) y la imposición del trabajo configuran una reterritorialización que enmascara una desterritorialización concebida como devenir y la bloquea. Es posible deducir, en este sentido, que tal desterritorialización, con la línea de fuga del devenir bloqueada, es una desterritorialización negativa en el sentido expuesto por Deleuze y Guattari (2002).

Es posible determinar que lo acaecido en tiempos del genocidio y la colonia es una desterritorialización negativa en el pueblo cofán, con relación a su territorio. Ahora bien, es importante pensar que el territorio cofán tiene una relación indesligable con su lenguaje; en este sentido, quizás sea posible hipotizar que la introducción de un lenguaje y una cultura exógenas (occidentales) en el pueblo cofán puedan operar como una desterritorialización relativa. Esto, en el sentido, en el que la reterritorialización de la botánica y los saberes conceptuales sobre el pueblo cofán pueden hacer que haya un devenir positivo (en tanto cuidado y protección, desde lo botánico y las ciencias naturales sobre el territorio). Sin embargo, los conceptos pueden hacer que la línea de fuga del devenir se trace de manera segmentaria. Esto, porque si se opera desde el concepto y desde su naturaleza fragmentaria siempre se van a introducir componentes. De ahí que la línea de fuga de una desterritorialización cofán, en relación con un régimen de signos subjetivos (lenguajísticos exógenos y conceptos, conceptualizados por una conciencia perteneciente a un Yo pienso) se divida en procesos sucesivos y de ahí se introduzca una desterritorialización puesta ante un horizonte relativo y no ante un horizonte absoluto (como es el caso de Ukumari Khanke, en tanto que es horizonte absoluto).

Lo que se trata de rastrear aquí es el movimiento desterritorializante y reterritorializante del cofán en tanto, inicialmente, sujeto a la esclavitud de la colonización. De la misma forma en la que, siguiendo el ejemplo de Deleuze y Guattari (1993) un bastón es una rama desterritorializada; ahora reterritorializada como herramienta, se trata de establecer un vínculo entre el cofán, hermano de lo material e inmaterial existente, que fue reterritorializado como un engranaje de una fábrica o de un ejército. Sin embargo, Deleuze y Guattari (1993) no establecen una primacía temporal de la desterritorialización sobre la reterritorialización. En ese sentido, se introduce la resistencia del cofán, a través del yagé. El yagé, en tanto maestro, posibilita que la línea de fuga del cofán no sea segmentarizada, aun cuando Occidente le imponga tal segmentarización. Es posible deducir que el cofán resiste sobre una reterritorialización que se le impone. El cofán es reterritorializado y a la misma vez ejerce una reterritorialización que no es del tipo negativo²¹.

Ahora bien, respecto al yagé, se puede indicar que el capitalista sustrae el yagé del territorio amazónico. Luego, lo desterritorializa, de su ser maestro, convirtiéndolo en mercancía. Una vez desterritorializado el yagé pasa a ser reterritorializado en el circuito comercial en el que haya lugar; bien sea cómo psicotrópico o como una planta exótica. El yagé, entonces, deja de ser inmobiliario del territorio y pasa a ser reterritorializado .

La equivalencia de relaciones entre los cofanes y los ukabate pasa a ser desterritorializada como trabajo para extraer materia prima y luego se reterritorializa en el salario. La “chichigua” recibida es el metálico o la moneda en tanto componentes de una fragmentariedad que sustituye a las relaciones comunitarias. Esta desterritorialización

²¹ Posteriormente, indicaré a qué tipo de desterritorialización hago alusión.

engendra la división. De ahí que, los Cofán indiquen que la introducción del salario ha hecho que sus hermanos busquen intereses individuales sobre los intereses comunitarios; en contraposición a tal fragmentariedad, los taitas, a través de las enseñanzas del maestro yagé, luchan contra la reterritorialización impuesta por la lógica del capital. El yagé busca dar continuidad a un trazado infinito; por el contrario, la lógica del capital detiene la fuga estructurando un dibujo fijo de las relaciones sociales a través del trabajo.

¿Será acaso que Ukumari Kankhe es el territorio primigenio de Ingi ande? Si bien Chiga ha creado Ingi ande para los ukabate y para los cofanes, el taita cofán, a través de las enseñanzas del yagé, vuelve a Ukumari Khanke: lo recorre, desde su corporalidad múltiple, gracias al maestro yagé, pero, ante la finitud de su corporalidad humana se presenta, en Ukumari Khanke, la plenitud energética de su espiritualidad. ¿Será acaso que su potencia de vida se despliega en Ukumari Khanke al ser su territorio primigenio? No hay elementos suficientes para dar respuesta a esta pregunta, pero se traza la duda con base en la anécdota descrita por mi tutora (Consuelo Pabón). Sin duda es una pregunta que habrá que hacerle al taita, es posible que el yagé, en tanto maestro, pueda responderle. Lo anterior se introduce para señalar cómo el taita vuelve del territorio de los espirituales con conocimiento; de una manera similar, Deleuze y Guattari (2003) señalan que el filósofo (en este caso Platón) vuelve del país de los muertos con conocimientos. Aunque sólo pueda haber una similaridad en el viaje, hay diferencia en cuanto el taita viaja a un territorio con plenitud de vida; los espirituales en tanto vivos inmateriales, habitantes de un territorio pleno de vida, mediante el intercambio, posibilitan el conocimiento en el taita; conocimiento que traerá al mundo material y le permitirá tomar decisiones con respecto a su entorno.

Deleuze y Guattari (2003) nos indican que «pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra» (p. 86). En este sentido señalan que pensar «no es un hilo tensado entre el sujeto y el objeto» (Ibid). Por ello, «[e]l sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento» (Ibid). Para establecer al pensamiento como intersticio en esta relación, Deleuze y Guattari (2003) ponen el ejemplo de Kant. El filósofo alemán nos indica que es necesario un giro copernicano del pensamiento; este implica la aceptación de que no podemos comprender las cosas en sí mismas (noumenos), sino que para comprender el conocimiento *a priori* es necesario admitir que conocemos los fenómenos. Kant es fuertemente influenciado por Copérnico; este, entendió que no podría comprender el movimiento de los objetos celestes si seguía poniendo a la tierra como centro del universo y a los objetos celestes girando alrededor de esta. Copérnico estableció un cambio de relación, poniendo a la tierra como planeta que gira alrededor del sol. Esta inversión de la relación, luego usada como giro copernicano del pensamiento está directamente vinculada a la tierra. La relación tierra-pensamiento-territorio cobra, entonces, una mayor relevancia frente a la relación objeto-pensamiento-sujeto. Para los cofanes, la relación exógena objeto-pensamiento-sujeto no es filial. La filialidad con la tierra llama a un pensamiento entre hermanos materiales e inmatriciales; entre lo material existente y lo existente de lo inmaterial. El territorio, entonces, despliega una fractalidad de intercambios infinitos que posibilita giros, retroacciones y retroalimentaciones.

Deleuze y Guattari (1993) nos indican que la desterritorialización es relativa cuando hace alusión a la relación histórica de la tierra con los territorios; territorios que, en la tierra, se dibujan o se desvanecen. En todo caso, la historia se pone en el intersticio entre la tierra y el territorio. El esbozo o el desvanecimiento de un territorio, en la desterritorialización relativa, se consideran en clave histórica. Asimismo, se introduce la

geología —en tanto ciencia que estudia el globo terrestre: su formación evolución y disposición actual de las materias que lo componen— para dar cuenta de las eras y las catástrofes. Además, en la desterritorialización relativa, la tierra tiene una relación astronómica con el cosmos. Por el contrario, Deleuze y Guattari (1993) nos indican que la desterritorialización absoluta se da cuando la tierra penetra en el mero plano de inmanencia de un pensamiento. Yo pienso que esta penetración, planteada por Deleuze y Guattari (1993) se da en Ukumari Khanke. Esto, debido a que Ukumari Khanke funge como un plano de intercambios infinitos, fundamentales para el crecimiento del pensamiento ancestral. En este sentido, el resguardo posibilita movimientos diagramáticos infinitos, siempre variantes. Es posible deducir que entre el taita y los *ukabate*, los *ufenyunyu* y los *kuankua* hay movimientos infinitos de retroacción. Si es posible entender la retroacción como retroalimentación, podemos decir que parte de una energía saliente retorna y, bajo este movimiento de retorno, dispara otro movimiento de salida que a su vez retornara. Ukumari Khanke, en tanto plano de una inmanencia pura, posibilita esta retroalimentación para el taita, en la medida en que sus intercambios con los *ukabate*, los *ufenyunyu* y los *kuankuas* se conciben bajo movimientos de salida de información; luego, parte de esa información y una información nueva retornan y disparan determinaciones del taita sobre su comunidad en *Ingi ande*. Estas determinaciones son recibidas y, a su vez, pueden disparar a otras. En este sentido, se podría indicar que la desterritorialización absoluta, posibilitada por un medio inmanente como Ukumari Khanke, obedece a una retroalimentación. En este sentido, Ukumari Khanke se tiende como un horizonte absoluto. El taita que visita el resguardo, posiblemente, no se encuentra ante un estado de cosas observables, sino que se encuentra imbuido en el movimiento infinito de los rasgos diagramáticos de un medio de inmanencia. La amistad y la filialidad, entre el cofán y el

ukabate, no se circunscriben a una dinámica de interacciones comerciales que detengan el movimiento infinito, sino que sitúan un infinito de intercambios que no se limita, únicamente, a trazar perímetros de utilidad o superficies y volúmenes de interacciones medibles. Ahora bien, Deleuze y Guattari (1993) nos indican que la desterritorialización absoluta no excluye la reterritorialización, pero «la plantea como creación de una tierra nueva futura». En este sentido, me pregunto si la reterritorialización, dentro de esta desterritorialización absoluta, es planteada por el yagé como necesidad de proteger Ukumari Khanke como una tierra nueva futura; una tierra para el ukabate que, en este momento, es cofán con un cuerpo humano.

Siguiendo a Deleuze y Guattari (1993) podríamos establecer que la desterritorialización efectuada por los cofanes, que sigue su trazo en la defensa de Ukumari Khanke, no es trascendente. Esto, en el sentido en que Ukumari Khanke no es la tierra prometida. Es decir, que si bien, a causa del capitalismo y su violencia, los cofanes perdieron muchas hectáreas de su territorio, no hay un extranjero celeste que venga a refundar o reterritorializar el territorio en Ukumari Khanke. En este sentido, no podemos hablar de un dios que haya prometido tal tierra como hábitat último de Ingi ande o de un profeta que guíe un éxodo que derive en la tierra prometida. Por el contrario, hay una potencia de vida, en Ukumari Khanke, que se despliega gracias a una biodiversidad material e inmaterial. Además, hay un componente fluvial que posibilita una refundación del territorio. El taita cofán viaja a través de los ríos para visitar Ufenyunyu y Kuankua; además, viaja en canoa por los ríos de Ingi ande. Tales viajes se dan en relación con intercambios horizontales. Si el mar, en Atenas, posibilitaba una fractalidad en tanto *hinterland*, los ríos, en tanto senderos dentro de Ukumari Khanke hacen que el territorio sea fractal. En ese sentido, se puede deducir que Ukumari Khanke es un territorio pletórico

de dinamismos tanto materiales como inmateriales; suelo nutricio de movimientos infinitos del pensamiento y de los cuerpos.

De acuerdo con lo anterior se puede afirmar que Ukumari Khanke es un medio inmanente, no sólo por su intercomunicación hidrológica, sino por la potencia que despliega para posibilitar intercomunicaciones inmateriales. En Ukumari Khanke los movimientos tienen una completa libertad. La lógica del capital ha buscado, mediante la explotación, la esclavitud y la violencia, confinar a los cofanes a territorios sin dinamismos y potencia de vida. La lógica del capital es imperialista en tanto expansionista; limita la libertad de dinamismos en territorio cofán; concibe que los medios hidro comunicativos son meros recursos por preñar. De ahí que, maten mediante la explotación al receptor kuankua, confinen al emisor cofán y destruyan el canal de comunicación. Por ello, es posible afirmar que uno de los signos del capitalismo es la introducción de la fragmentariedad a un medio inmanente.

Deleuze y Guattari (1993) nos indican que hay condiciones de hecho para que se de una filosofía. Dentro de estas condiciones es necesaria «una sociabilidad pura como medio de inmanencia, “naturaleza intrínseca de la asociación”» (p. 88). Esta sociabilidad se opone a la soberanía imperial, en tanto que no contiene «interés previo alguno» (p. 89). Más bien lo que se da en un medio de inmanencia es el placer de asociarse; este placer configura la amistad. Como lo vimos anteriormente, desde el mito de origen, la comunidad cofán se puede concebir como una comunidad de amigos; en el sentido, en que Chiga propende por la comensalidad entre él y los llamados. Con lo cual, más allá de ejercer una relación vertical creativa, disfruta con los suyos bebiendo chicha. Además, el taita gusta de asociarse, bien sea con los *ukabate* o gentes de otros niveles. Sin embargo, vemos que la asociación también se puede romper cuando el habitante de Ingi ande trasgrede el

espacio del ukabate, sin pedir permiso previo. En ese sentido, como en cualquier amistad, se junta la asociación y la rivalidad. Hay movimientos infinitos de amistad, que se retraen en rivalidad, pero que pueden volver a llegar a la amistad; pues el movimiento infinito de la amistad no es detenido por el resentimiento judeocristiano en tanto que esté último actúa cristalizando el movimiento de la rivalidad. Por otra parte, si hay amistad, hay conversación y, si hay conversación, hay intercambio de opiniones y saberes.

De acuerdo con lo anterior, es posible realizar una posible interpretación del carácter *cocoya* de los *ukabate*. Deleuze y Guattari (1993) nos indican que «[l]a rivalidad encierra crueldades, la amistad muchas rivalidades, la opinión muchos antagonismos y vuelcos sangrientos» (p. 89). El ukabate enferma al cofán que trasgreda su territorio, el kuankua enferma al cofán que ejerza una caza irresponsable; a su vez, el taita se asocia con el kuankua, pero lucha —mediante el yagé— para dominarlo. Más allá de ser idílica, la amistad es inmanencia en cuanto suelo de tensiones y distensiones; antagonismos y acercamientos que pueden ser posibles gracias a que no hay una moral judeocristiana que pueda detener dichos movimientos dobles en el territorio.

Capítulo 3. Educación propia como educación de si

1.1.11. Programa de educación propia del pueblo cofán

En esta época de resistencia cofán, la educación propia es fundamental. En ese sentido, el pueblo cofán ha planteado un currículo de educación propia; este, es el fruto de un trabajo de 10 años por parte de la fundación que ha sumado esfuerzos junto con el pueblo cofán y los cabildos Awa, Nasa, Kitchwa, Pasto y Emberá Chami:

[e]n este proceso de construcción colectiva denominado “Modelo educativo propio integrado e intercultural” participaron los maestros indígenas de cada uno de los pueblos que vienen en nuestros procesos de formación pedagógica la cual involucra tanto los conocimientos culturales propios como los occidentales (Queta, *et al*, 2010, p. 5)

Es interesante ver como el componente de educación propia, ha aproximado a los cofanes a postular un proyecto intercultural bilingüe. Sin embargo, contrario a un proyecto colonizador, los contenidos científicos se ponen al servicio de un bienestar del pueblo cofán; con lo cual, se resalta la preponderancia de la cosmovisión, los usos, el lenguaje y las costumbres del pueblo cofán. En este modelo educativo se puede observar el predominio de los conocimientos ancestrales y las prácticas propias de los pueblos indígenas. Con lo cual, es posible visualizar muchos contenidos encaminados a la transmisión de la oralidad propia de sus cosmovisiones, en aras de preservar el conocimiento ancestral.

El modelo de educación propia del pueblo cofán surge como respuesta a la necesidad de educar desde lo propio, debido a que tal educación posibilita que las nuevas generaciones de niños, niñas y adolescentes comprendan su rol como miembros de la comunidad cofán. Esto es imperante, pues parte de que el pensamiento ancestral se vea amenazado se debe a que su misma comunidad lo empieza a desconocer, dada la primacía de la cultura occidental. Así pues, generar un modelo de educación propia reafirma la posición de aquellos cofanes que entre su comunidad aún conservan la lengua como vehículo transmisor de los saberes ancestrales. De esta manera, es posible que dichos saberes perduren; y es que es fundamental, como se ha mostrado a lo largo de este trabajo monográfico, la permanencia de sus praxis liberadoras, como contrapeso a una sociedad inserta en la lógica de un capital que cada vez les diezma más y más.

Ahora bien, a través de la educación propia se traza un camino para posibilitar la supervivencia de los lugares sagrados (v. g.: Ukumari Kankhe), que como se ha mencionado, anteriormente, son indispensables para la vida y el sino dialéctico cofán. El sistema educativo tradicional, a través de la educación geográfica convencional, puede establecer sus determinaciones para aquellos lugares; sin embargo, la educación propia es necesaria para desentrañar estos sitios como hábitat de los espirituales. Entender ello, es necesario para preservar la armonía de las relaciones entre los tres niveles cofán de realidad.

El desarrollo del modelo de educación propia es una iniciativa de las abuelas y abuelos de la comunidad quienes, orientados a partir de las enseñanzas del yagé, pudieron llegar a establecer algunos ejes temáticos. Estos ejes son necesarios para la consolidación de un modelo de educación propia:

El Modelo se caracteriza por: primero, es un modelo educativo construido por los mismos sujetos partícipes de la educación, por ello es propio y da respuesta a su cosmogonía y características culturales; segundo, es integrado, porque no es endogámico, existe un diálogo de saberes, donde la integralidad pretende que se reafirme lo propio pero estando abiertos a los conocimientos ajenos; tercero, es intercultural, dando respuesta al contexto en el que se desarrolla el modelo, enmarcado desde lo relacional, lo indígena con occidente y lo indígena con otros indígenas, y no sólo las relaciones entre sujetos sino también desde las distintas cosmovisiones, características culturales, territorios, espiritualidad, entre otras; por último, para fortalecer la identidad cultural y lo propio, es de vital importancia la revitalización de la lenguas nativas, por tanto, el modelo, aunque no es bilingüe, o multilingüe en este caso, sí impulsa que su desarrollo sea bilingüe por medio de acciones de bilingüismo que se implementan en el aula (Queta, *et al*, 2010, p. 10).

En consecuencia, el modelo educativo propio integrado e intercultural del pueblo cofán junto con los cabildos awa, emberá-chami, kichawa, nasa y pasto es un proyecto de

educación propia. En este, se incluyen los niveles de educación preescolar, básica primaria y secundaria. Esta propuesta educativa busca ser una herramienta para que el docente indígena pueda aplicar a la realidad cultural un modelo educativo mediante el cual se recupere las tradiciones ancestrales de su comunidad.

Este modelo educativo contempla:

los conocimientos culturales y las prácticas pedagógicas propias de cada uno de los pueblos indígenas, para orientar a los niños y niñas que hacen parte del complejo sociocultural en los conocimientos ancestrales que fueron transmitidos de generación en generación a través de la oralidad a nuestros ancianos (Queta, *et al*, 2010, p. 5).

Aquí, se articulan ejes como: Recuperación de territorio y conservación de los recursos naturales, idioma educación y cultura, salud, cultura y medicina, chagras tradicionales sistemas de producción, condiciones y calidad de vida, organización y unidad indígena, justicia y armonía en territorios indígenas y en la región, y cosmovisión y armonía en territorios indígenas.

Entre los objetivos principales del modelo educativo propio se encuentran: la revitalización de las lenguas nativas, el fortalecimiento del proceso de educación cultural, el ajuste al currículo y las necesidades tanto culturales como de formación; finalmente, se opta por la creación de programas de educación formal y no formal. Para tales objetivos, se diseñaron unas metodologías propias de enseñanza las cuales fortalecerán el pensamiento propio, la identidad cultural y el desarrollo de la lengua nativa, por ejemplo, se diseñaron guías que van desde preescolar a noveno. Además, se diseñaron unas metodologías propias de enseñanza que fueron diseñadas directamente por docentes indígenas, líderes y autoridades competentes. Finalmente, el modelo educativo se desarrolla desde tres ejes los cuales se encuentran articulados entre sí, los cuales son:

Eje investigativo: [e]n él encontramos todo lo concerniente a la investigación de las lenguas nativas para su revitalización, pero también todos los procesos de investigación comunitaria realizados por nuestros docentes y profesionales, con miras al fortalecimiento del pensamiento propio y la construcción de metodologías pertinentes para la enseñanza-aprendizaje (Ortiz, 2010, p. 9).

Eje formativo: [d]onde está el proceso de formación de los maestros y toda la ejecución y proyección por niveles y etapas, al igual que los diplomados y talleres de actualización e investigación pedagógica que hacen parte del Plan de Formación Permanente” (Ibid).

Eje de generación de políticas educativas: [e]ncontramos en este eje el diseño y construcción de currículos y modelos educativos pertinentes, como es el de Adultos y éste que hemos sistematizado, también lo concerniente a la atención educativa y, a la gestión educativa por medio de la constitución de centros, instituciones y unidades de desarrollo etnoeducativo (Ibid).

Resulta interesante ver cómo se articulan los saberes occidentales y los saberes ancestrales. Sin embargo, como partícipe de la educación occidental tradicional formal considero menester poner en tensión algunos elementos inherentes en la educación de los saberes occidentales. Las reflexiones que provienen a continuación se harán en pos de aportar a la idea de una educación propia cofán y de la enseñanza del lenguaje cofán como vehículo dinamizador de su cultura. Más allá de posicionarse en contra de la educación occidental, es menester cuestionar algunos elementos, pertenecientes a la lógica del capital, de los que se puede prescindir con miras a una articulación de saberes que derive en una educación propia

1.1.12. Educación propia como educación de un sí mismo comunitario

Una educación propia del cofán es una educación de sí mismo. Si es plausible entender lo propio como lo que le pertenece, entonces se puede afirmar, por oposición, que lo impropio es lo exógeno que poco o nada tiene que ver con el cofán o su cosmovisión (lo que no le pertenece). De ahí que, se pueda decir que lo le es propio, es distinto a lo que le es propio al occidental. Si bien como miembros de una comunidad compartimos algunas cosas en común, es posible afirmar que ningún ser humano tiene una experiencia igual a otro; en ese sentido, en tanto distintas, las experiencias del cofán constituyen lo que le es propio. En la escuela del yagé, el maestro yagé presenta al cofán contenidos indeterminados. Al respecto, Osorno (2015) nos indica que «no es posible saber lo que la planta (...) va a enseñar» (p. 76). ¿A qué se debe tal indeterminación? Osorno (2015) nos indica que «el Yagé contiene la sabiduría y entrega a cada cual lo que es preciso para su instante vital» (Ibid). Por ende, el yagé acude a lo que es inherente al cofán mismo, mostrándole contenidos y saberes que no le son ajenos, sino que lo redarguyen, puesto que tocan a cada cofán de manera directa (y diferente).

Según Osorno (2015) el sistema educativo formal de Occidente «determina unos contenidos previos homogéneos y lineales» (Ibid). La mayoría de estos contenidos corresponden a las ciencias exactas; estas, buscan fundamentar conocimiento objetivo (en tanto universal), sustentado en el método científico (que a su vez se apoya en principios autoevidentes, axiomas, normas, etc.). Estos saberes pasan a ser contenidos por un currículo determinado por competencias a alcanzar. Es necesario que tanto el currículo como las ciencias exactas persigan universalidad, puesto que, de no ser así, correrían el peligro de verse acorraladas por relativismos irracionales. Sin embargo, tal persecución

introduce, en forma de abstracción, lo ajeno y, en consecuencia, algunos contenidos suscitan indiferencia; puesto que, poco o nada dicen al cúmulo de experiencias de cada estudiante. Es posible entonces, deducir, que lo homogéneo afecta lo propio porque no me entrega lo que requiero para desentrañar mi experiencia personal. De ahí que, una alternativa para buscar enseñanzas respecto a lo propio deba llevar al cofán, necesariamente, ante el maestro yagé. Además, puedo señalar que su experiencia es fundamental en la escuela del yagé: va acompañado de sus experiencias a la ceremonia, no precisa dejarse a un lado para entrar a un aula occidental donde se impartirán unos saberes y contenidos predispuestos. Considero necesario acotar que no desconozco que algunas escuelas pedagógicas han buscado integrar la experiencia a los saberes; en oposición a desmeritar su trabajo, expongo la inherencia entre lo que el yagé muestra y lo propio de cada estudiante cofán.

El cúmulo de experiencias del estudiante cofán, es fundamental para conocer-se. Pues el yagé, en tanto maestro, lo pone ante una autoformación, que acontece en sí mismo, y que le permite, a través del conocimiento de sí mismo, conocer el mundo. En este sentido, la educación del yagé no forma al cofán a través de la palabra prestada, de la sensibilidad y la memoria desde el otro. El yagé enseña desde cada sensibilidad, desde cada memoria particular de cada estudiante cofán. El cofán Tulio indica que «[e]sa planta es la que nos enseña de verdad a conocernos, para poder mejorar ciertas debilidades que uno tiene desde su crecimiento hasta donde uno está» (citado por Osorno, 2015, p. 79). El yagé habla a lo propio del pensamiento, de la palabra y de la acción de cada cofán, a lo largo de su historia para «corregir las debilidades de la historia personal, generacional, incluso para volver al tiempo de los ancestros y aprender de ellos para despejar el presente» (p. 79). Aquí observo diferencias con el sistema de educación formal occidental

que aboca a sus estudiantes a un horizonte relativo cuyo movimiento es el trazado lineal de un progreso, pero que no entiende que se requiere de la fractalidad de un horizonte absoluto: una reversibilidad posibilita el autoconocimiento.

Ahora bien, Osorno (2015) nos indica que, si bien el taita está presente en la ceremonia del yagé, el rol desempeñado por este es el de acompañante. El taita cuida y acompaña el vínculo entre el estudiante cofán y el yagé, pero es este último el maestro. Con lo cual, no hay un emisor humano del saber al que pueda atribuírsele una jerarquía en el aula (de hecho, la infinita multiplicidad de lo presentado por el yagé hace imposible el estatus de un detentador del conocimiento que se ponga por encima del estudiante para guiarle). En este sentido la relación entre cofanes, en la escuela del yagé, se concibe como horizontal; opuesta a una relación occidental vertical, dependiente y, en algunos casos, idolátrica. El estudiante cofán es responsable de sí mismo y, con ello, responsable de su formación. Esto último se pone de manifiesto hasta en la configuración del espacio de aprendizaje: contrario a un espacio preestablecido con pupitres y tablero, «[c]ada quien lleva su hamaca o su estera» (Osorno, 2015, p. 76). La configuración, de cada estudiante, del espacio y la relación horizontal entre el taita y los estudiantes son condiciones de posibilidad de una educación de sí. Osorno (2015) nos indica que la dilución de las jerarquías o roles sociales es una condición para que la acción pedagógica tenga lugar (Ibid).

En el aula occidental el docente es autoridad. Siguiendo a Gadamer (1977) la autoridad es un acto de conocimiento y reconocimiento: «se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio» (p. 347). Mediante la razón es posible conocer que mi razón tiene límites y reconocer que otro tiene un juicio y una perspectiva más acertada. Mi razón

tiene límites distintos al del docente sobre determinados temas no porque yo sea inferior, cognitivamente, al docente, sino porque el docente tiene un juicio y una perspectiva más construida que la mía. Reconocerle así, no implica someterse al docente, ni que mi razón abdique para, únicamente, escucharle a él. Sin embargo, es cierto que la autoridad es un acto de reconocimiento y conocimiento sí y sólo si tiene como sustrato conocimientos objetivos (v. g.: ciencias exactas o ciencias sociales). Por ejemplo, conozco mis límites en trigonometría y reconozco a mi docente de álgebra como sujeto con juicio y perspectiva más acertada respecto a este tema; pero en el campo de una educación de sí, nutrido por la autenticidad de mis experiencias, no hay un sujeto humano con mayor juicio y perspectiva que yo. Entonces, necesito reconocer mis perspectivas sin necesitar introducir gradientes de lo acertado y lo no acertado en estas; requiero de un maestro que camine junto a mí y me muestre lo necesario en el instante experiencial. Para adquirir autoridad, el docente requiere tener un mayor recorrido temporal sobre un saber objetivo, preestablecido y universal. Cuando hay una perspectiva y un juicio más acertado hay una jerarquía, así haya un conocimiento y reconocimiento racional mediante el cual confirmamos autoridad al docente. En la escuela del yagé no es necesaria una jerarquía o una cesión racional de la autoridad. Al respecto, Osorno (2015) nos indica que:

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

que es y no es, que se presenta dentro de sí. Entonces, cada uno es su propio escenario de la experiencia y de la formación (pp. 77-78).

De lo anterior, entonces, es posible deducir que una educación propia cofán no requiere a un sujeto que adquiera, a través de la razón, una jerarquía. Bien lo dice el cofán Tulio: «no tenemos profesor, el profesor de nosotros es la planta» (citado por Osorno, 2015, p. 77).

La razón occidental ha colonizado los cuerpos del aula, empupitrándolos. Las prácticas ascéticas bien le han servido a la lógica del capital. El cuerpo, para alcanzar la virtud, debe someterse y disciplinarse, pero ello también le sirve a la empresa, para que el futuro trabajador pueda someterse a una jornada laboral. Ferreirós (2016) rastrea el dualismo mente-cuerpo desde el cuerpo platónico concebido como cárcel mundana. Luego, llega a Descartes y su perspectiva mecanicista que relega al cuerpo a un segundo plano. Tales concepciones filosóficas han sido usadas para configurar una educación que busca producir cuerpos dóciles y asépticos; esto, para facilitar el trabajo de la mente sobre un banco memorístico. Es menester para el futuro trabajador disciplinar lo que es índice de indisciplina y lo que estorba a la mente. La educación tradicional no ha visto al cuerpo más que para uniformarlo e introducir en él una serie de transvalores judeocristianos.

Osorno (2015) deja entrever que, en la ingesta del yagé, propia de la educación cofán, se presenta una multiplicidad de experiencias tal, que el pensamiento «que intenta darle un orden lógico a la experiencia (...) no alcanza a contenerla» (p. 78). Esta sobreabundancia de experiencias no puede ser capturada por un lenguaje y diálogo convencionales. Con lo cual, el cuerpo «habla, hablan las emociones, los sentidos» (Ibid). Más allá de reseñar esto como una metáfora, lo que quiero indicar es que el cuerpo, quieto-silenciado-empupitrado que otrora se viese silenciado en términos de movimientos, se ve

abocado a otras sensibilidades de orden háptico. Surge una dimensión que no puede ser vivenciada a través de la quietud ascética. Osorno (2015) indica que el cuerpo se ve abocado:

al florecimiento del caos de sí mismo como apertura a otros órdenes del saber que se tienen que sentir (...) esta nueva sensación se conoce como chuma o borrachera, se mueve la personalidad que afirmamos ser y nos descomponemos para habitar una conciencia expandida. Entonces, la palabra lógica no es el instrumento de conocimiento, ella se silencia, y con el silencio, surge la escucha sensible (p. 78).

Veo, a partir de lo anterior, que el cuerpo, en esta ceremonia, pertenece al estudiante cofán. Por el contrario, en la escuela tradicional occidental, el movimiento de mi cuerpo, en el aula, no me pertenece. El movimiento es parametrizado en función de un disciplinamiento que obedece a una lógica fabril. Por ello, es posible hablar de una educación de las mentes, en contraposición a una irrelevancia del cuerpo en el aprendizaje (a excepción de la educación física, que será la única asignatura en la que el cuerpo toma alguna relevancia).

En el sistema de educación tradicional occidental, los currículos son configurados para alcanzar ciertas competencias. El alcance de dichas competencias es medido por una escala numérica de calificaciones; de manera que, una calificación alta se acerca al logro de la competencia y una baja se aleja de dicho logro. Esto es necesario en un conocimiento progresivo, dado que se requiere evaluar ciertos contenidos para pasar a otros nuevos; más aún cuando hay una concatenación entre lo visto y lo que se va a ver. Sin embargo, no se puede negar que la evaluación introduce la competencia entre estudiantes y, en algunas ocasiones, algunos estudiantes abandonan un proceso autoformativo e introspectivo, para convertirse en sujetos de rendimiento. Esto es aún más evidente cuando las altas

calificaciones los ponen ante beneficios tangibles como las becas o el ingreso a ciertas universidades. Las empresas requieren al mejor personal y sólo contratarán a quienes presenten un soporte numérico de las aptitudes más idóneas para ejercer los cargos. En estos sentidos, los estudiantes entran en pugna con los demás estudiantes y consigo mismos. El conocimiento no es para sí, sino que se convierte en el combustible que les permitirá avanzar hacia una mejor calidad de vida, en una sociedad que capitaliza el conocimiento.

En la escuela del yagé, el cofán sostiene prácticas diferenciadas desde su experiencia. Dichas prácticas no pueden medirse en valores numéricos, dado que no hacen referencia a un estado de cosas universalmente compartido y, por ende, evaluable. En ese sentido lo que el yagé, en tanto maestro, le propone al cofán no es un haz de competencias, sino un aprendizaje sobre sí mismo que redundará en una mejora que no deja atrás su narrativa histórica. De manera que, el cofán no se abandona como sujeto de un rendimiento, orientado hacia un horizonte como meta. Por el contrario, está comprometido con su transformación vital; quiere ser mejor que ayer, no mejor que los otros. El cofán no se construye desde el otro, desde una moral del resentimiento, sino que propende por la construcción de sí mismo. Tal construcción es efecto de su naturaleza comunitaria, en tanto hermano de lo natural existente y lo inmaterial existente. Contraria a la educación occidental tradicional formal que, mediante la competencia, establece roles (a la manera de un juego de ajedrez), la educación cofán propende por el *ser mejor*. Respecto a este ser mejor, Osorno (2015) deja entrever que el yagé no muestra nada nuevo a un estudiante que no es responsable de sí mismo. Para que el yagé enseñe es necesario que el estudiante se comprometa con una praxis vital; es decir, si el yagé muestra que un comportamiento, una actitud o una palabra debe cambiarse, en pos de una mejora de sí, es necesario el

cambio para continuar en el sendero del aprendizaje. El estudiante cofán es responsable de su propio camino de aprendizaje. El cofán Aníbal indica, al respecto, que:

si uno le pone cuidado, el Yagé, el Yagé le muestra, le muestra las cosas buenas, como tiene que vivir, de ahí pa' allá, es poner de parte uno, uno tiene que poner de parte para poder ser mejor, ser amplio y ser noble con todo el mundo (Osorno, 2015, p. 80).

Aprender a vivir, entonces, más allá de detentar saberes, requiere la voluntad de transformarse en lo cotidiano. Siempre estará presente el componente del quehacer propio.

En la educación tradicional formal de Occidente el hacerme experta en algunos conocimientos objetivos (v. g.: los relacionados a ciencias exactas) no implica, necesariamente, una transformación ética que opere como praxis. De manera que, para avanzar en abstracciones no requiero, necesariamente, ser una mejor persona. Por ejemplo, si deseo avanzar de la aritmética al álgebra sólo debo emplear tiempo y esfuerzo para hacerlo. La tríada esfuerzo-tiempo-dominio del procedimiento no implica necesariamente la correlación entre una praxis ética y los contenidos dominados. No quiero decir que estos conocimientos sean innecesarios, sin embargo, poco hablan las notaciones algebraicas a las experiencias de un estudiante común. Es posible que este parco diálogo sea índice de indiferencia; de ahí que, se busquen estrategias analógicas para acercar los contenidos abstractos a lo cotidiano. Sin desmeritar tales esfuerzos, me pregunto sobre la relevancia que tiene una educación en cuyo seno no puede existir la indiferencia, dado que habla directamente a mi cúmulo de experiencias. Asimismo, me pregunto sobre el crecimiento de la implicación, que me permite ponerme a mí misma como sujeta de crecimiento; en contraposición a excentrarme y poner al conocimiento como objeto de crecimiento.

Una educación de sí mismo no es una educación solipsista. De hecho, la horizontalidad que plantea una educación de sí mismo, se contrapone a la verticalidad de una educación ascética que prioriza el individualismo, necesario para la acaparación de capital cultural. Contraria a tal disposición, la educación cofán se sitúa en la construcción entre los otros y para los otros. El cofán Aníbal deja entrever que, en la formación cofán, están presentes tanto la apertura como la generosidad (Osorno, 2015). El cofán, debido a su ley de origen, está abocado a configurar comunidad; se asume como hermano de lo material existente y lo inmaterial inexistente. De la misma manera en la que Chiga convidó, el cofán busca hacerlo. Al respecto el cofán Aníbal nos indica:

(...) como le digo, todo el mundo si llega a la casa de uno, hay que atenderlos de la mejor manera que uno pueda, si uno cuando tiene un bocadito de comida hay que darle a cualquiera, así eran los abuelos, así tiene que ser uno» (Osorno, 2015, p. 87).

En este sentido podemos ver como la hospitalidad y la generosidad cofán, se instalan como saberes ancestrales en el cofán y, este, los despliega para tejer vínculos. El cofán forma su propio comportamiento, en torno a *ser gente* porque se asume como comunitario desde su origen. Esto se contrapone a la lógica del capital; en el mundo globalizado la comunidad ha sido fragmentada y cualquier relación de hermandad se da, sí y sólo sí, hay un suelo familiar que la justifique. Ahora mismo, el hecho ser hijos de la tierra no le dice nada a una sociedad, mayoritariamente, judeocristiana y que propende por una teorización del *ágape*, en contraposición a una praxis de este. Osorno (2015) nos indica que «formarse para *ser gente*, es formarse para ser servicial, lo que se traduce en una actitud de solidaridad, cuyo único interés es fortalecer la amistad y el tejido de comunidad» (p. 88). Al respecto, el cofán Tulio indica que «[p]ara nosotros el Yagé es la vida, porque el nos enseña, primero que todo nos enseña a vivir, a podernos mirar como

amigos, como familia, de ayudarnos el uno al otro» (Ibid). Esto toma gran relevancia en actividades como la pesca, la caza y la cosecha; actividades donde los cofanes se acompañan desde un trabajo mancomunado. Sin plusvalía, lo que sobreviene es una repartición equitativa de lo adquirido y una repartición equitativa del tiempo requerido para conseguir lo que sea menester en tales actividades. Esto es contrario a una educación para el trabajo, a la que no le conviene poner en disputa el tiempo de una jornada laboral en el que el empresario capitalista se apropia de las ganancias generadas por un tiempo de más en el que consigue un *plusvalor* de manera gratuita.

1.1.13. Lengua Cofán como recuperación de la identidad

La aculturación forzada, mentada en capítulos anteriores, ha derivado en la pérdida gradual de la lengua cofán, en territorio cofán. Al respecto, el cofán Tulio nos indica que «la pérdida de la lengua es un hecho desafortunado en tanto pérdida de la identidad cultural» (Osorno, 2015, p. 30). Asimismo, la Fundación Zio-A'í señala que «[n]uestra lengua es nuestra identidad cultural, es nuestro pensamiento. Nuestra lengua dice lo que sentimos, lo que vivimos y lo que somos (citada por Osorno, 2015, p. 31). Con lo cual, es menester, para la recuperación de la educación propia del cofán, la recuperación de su lengua. Si bien algunos taitas hablan el lenguaje del colonizador, lo hacen para reivindicar lo que por derecho corresponde a los cofanes «descolonizando la cultura y los saberes de la cultura hegemónica» (Ibid). Sin embargo, la introducción de la lengua española no ha sido descolonizadora en todas las situaciones. El cofán Tulio indica que:

cuando se creó la escuela de la comunidad Bocana del Luzón, los profesores llegaron desde afuera, porque en aquella época no había cofanes formados para orientar los

procesos escolares; además, estos profesores no hablaban la lengua endógena y sólo enseñaban lo que estaba en las cartillas (Osorno, 2015, p. 30).

Fue ante esta problemática que los mayores, en tanto líderes de la comunidad, tomaron el rol de ser educadores de los educadores. De ahí que, les enseñaran la lengua y los invitaran a la escuela del yagé.

Nos indica Osorno (2015) que «a través del convenio con el Ministerio de Educación Nacional y la Escuela superior de Mocoa, lograron formar a 54 maestros bilingües y editar diversas publicaciones en lengua cofán» (Ibid, p. 31). Estas publicaciones se centraron en la enseñanza del alfabeto cofán INGI AÍ TEVAENTHIFA BUÑA (nuestro montón de letras), la gramática pedagógica INGI AYAGANAE ATESPA TSAIKI (el camino que vamos a recorrer para aprender nuestra lengua) y el libro intitulado *Los navegantes del río Putumayo* (libro sobre plantas medicinales y territorio). Tales materiales fueron necesarios porque, en la comunidad cofán de la Bocana del Luzón, los niños cofán optaban por usar la lengua cofán en contadas excepciones y se estaban comunicando, mayoritariamente, en español.

Lo anterior supone una grave problemática. Sí y sólo si se está enseñando bajo una educación tradicional formal, se pueden introducir las problemáticas mentadas en el apartado anterior (de este capítulo). Esto equivaldría a fracturar una educación de sí mismo en pos de dictar unos contenidos sin tener en cuenta el contexto en el que se dictan. Se genera la emergencia de un pensamiento fragmentario, en contraposición a un pensamiento comunitario. Tal fragmentariedad detiene el movimiento de un devenir colectivo y se sitúa en una lógica del capital que promueve la competencia, el abandono de sí mismo, el abandono del cuerpo y de las praxis vitales (como se vio en el apartado anterior). Sin embargo, observar la cuestión desde este prisma, puede derivar en una

observación incompleta, pues abandonar la lengua supone abandonar no sólo un conjunto de símbolos, sino un conjunto de cargas semánticas importantes en la configuración de una identidad. A continuación, siguiendo a Osorio (2009) busco exponer algunas cargas semánticas del lenguaje cofán.

Osorio (2009) cita el siguiente pasaje de la *Ingi Ayafangae Atesw'pa Tsaiki*:

La palabra nos sirve para emitir la fuerza espiritual de lo que no se ve. En las ceremonias religiosas las palabras son oraciones y peticiones que proporcionan curaciones al espíritu. La palabra es la raíz de la vida de un pueblo, es el medio por el cual nos comunicamos. La palabra es la cultura y la cultura es una parte importante de la vida (p. 26).

En este sentido, es posible observar que la palabra es un vehículo para desplegar fuerzas espirituales. Esto, es contrario al uso de la palabra en nuestro idioma; pues buscamos referir o denominar un estado de cosas observables. Por el contrario, para el cofán, su lengua tiene otras maneras de agenciarse que exceden a la conceptualización.

Ahora bien, la palabra para el cofán actúa como memoria de la cultura (Osorio, 2009). En ese sentido, es una manifestación del sentir de la cultura. La palabra de la lengua cofán toma fuerza en la vida selvática; además, también manifiesta una fuerte carga sentimental por el tiempo ancestral. Aunque, ello no quiere decir que se fije únicamente en el pasado; también se proyecta al futuro. Osorio (2009) nos indica que la palabra cofán:

[c]omo sentimiento, como expresión viva de la sensibilidad y la consciencia de un pueblo, (...) se baña de un tinte poético que la viste de un aire musical: “El poder de las palabras yace no sólo en su significado, sino también en su efecto musical” (Ibid, p. 27).

De ahí que, la cadencia y las construcciones poéticas sean índice de lo propio de la lengua cofán. El ritmo, la prosodia, los silencios y la generosidad que recubren esta lengua, le dan unos componentes únicos. Osorio (2009) deja entrever que el espíritu

lengua cofán, en cierto sentido, se refleja en el uso que los cofanes hacen del español. Aspectos como el léxico, el acento, el manejo del cuerpo y los silencios denotan grandes diferencias de un uso común de la lengua española. Aún más, la musicalidad y el orden de las palabras en las narraciones demuestran un reflejo de su lengua, en la lengua que les es necesario hablar para compartir ideas con nosotras. Tal musicalidad no puede evitarse en el uso de una nueva tecnología de códigos, porque el espíritu de la lengua cofán está en el sustrato de la interacción como un suelo, cosmogónicamente, dialéctico.

Así, algunos taitas cofán se han servido del español para expresar ante Occidente la historia de resistencia de su pueblo, «de sus proyectos, de su historia y de su lucha» (Osorio, 2009, p. 27). Pero la fuerza de la lengua cofán lleva consigo una poesía, una sensibilidad y unos sentimientos arropados por el misterio (por lo menos para nosotros, los occidentales). Sin embargo, respecto al uso del español, algunas porosidades poéticas se han plasmado en el uso del lenguaje español, por parte de los cofanes. Tales porosidades han redundado en acciones políticas; un ejemplo de ello es la metáfora del *despertar*, señalada por el taita Saulo Gil Botina:

El despertar es traer un mensaje a las comunidades que llegue al corazón y al entendimiento para que salgan de un pantano o una oscuridad. Es un abrir de ojos para los hermanos de la Amazonia y un despertar para conocer las organizaciones y valorar nuestro trabajo organizativo. Nosotros estamos dejando una herencia, una enseñanza, ellos de pronto despiertan con este sentido.

Esta metáfora surge a consecuencia de los procesos de aculturación y de predación de los territorios de la amazonia. El ingreso de factores exógenos a la cultura cofán y la explotación petrolera, han exigido a los cofanes plantearse un despertar de la conciencia. Sin embargo, más allá de quedarse en una teorización, el pensamiento de los cofanes,

orientado a la praxis, ha hecho uso de la metáfora como vehículo propagador de acciones concretas. Así, la metáfora circula entre las comunidades propiciando su organización política con miras a la resistencia. Sebastián Jansasoy, *poeta de la armonía*, y director de la fundación Zio-A'í contó que una vez los abuelos se vieron acorralados, angustiados por la situación de su pueblo, y decidieron actuar. Sin embargo, su angustia, lejos de estancarse, se transformó en una voluntad renovadora (Osorio, 2009). La renovación es la fijación de lo ancestral en un momento aciago en el que la lógica del capital acelera su empresa de extinción y amenaza de la sabiduría cofán. En este sentido, la palabra del taita Querubín Queta propende por la unión de los hermanos para resistir tales agravios:

He venido de lo más alto de las cordilleras de Jardines de Sucumbíos a hablarles de sus derechos, a compartir con la comunidad, como indígenas que somos. Si me muero no olvidarán el mensaje, la palabra que les trae el Curaca Taita Querubín, criado por los antiguos abuelos, que sepamos cuáles son las necesidades. Darnos la mano el uno al otro, todos somos hermanos en este mundo, y así tendremos más valor para luchar por la educación, la salud y la vida de todos (Osorio, 2009, p. 32).

En ese sentido, se hace necesario la transmisión de la palabra, a través de las comunidades. La palabra es orientada a recuperar la memoria cofán. El diálogo, más allá de un intercambio de saberes, propende por la memoria de un saber ancestral, presente en todos los cofanes, que es necesario traer.

Osorio (2009) nos indica que:

En una ceremonia de Yagé en la comunidad El Diviso surgió la decisión de rescatar la lengua propia y de desarrollar un proceso de educación autónoma, proyecto que se convirtió, desde principios de los noventa, en el proyecto constitutivo de la acción histórica por la pervivencia en el despertar (p. 33).

Con lo cual, es posible entrever que la decisión de rescatar la lengua propia tiene como sustrato las enseñanzas del yagé. El yagé muestra la importancia de recuperar la lengua cofán, en tanto elemento fundamental de su identidad. Así lo expresa el volumen intitulado *La conciencia del yagé* (volumen primero de la gramática cofán). A lo largo de este volumen se insta al cofán a aprender la lengua feliz y aprender a hablar como sus mayores (Osorio, 2009).

Contrario a la creación occidental del lenguaje, el cofán considera que su lengua proviene de la ciencia escuela del yagé. Con lo cual:

Dios deja el conocimiento al hombre para que desarrolle su propia lengua tomando Yagé. La escritura viene de la ciencia escuela del Yagé. Dios dejó esa ciencia para que de allí naciera la escritura. Al tomar Yagé vemos colores y figuras en forma de letras. Dios nos ha permitido hacer lo que queramos y así la escritura viene de Dios, de acuerdo a la creación de cada pueblo y al conocimiento que cada pueblo desarrolle. Al hombre le dejó la escritura, así como dejó la selva para los animales y las aguas de los ríos para los peces, como sábalo, sardina, bagre, sabaleta (Osorio, 2009, p. 35).

El yagé, en tanto maestro, ha enseñado a los cofanes los símbolos necesarios para configurar su *montón de letras*. En este sentido, su lengua tiene un origen háptico (visible-táctil). Respecto a lo háptico Torres (2000) nos indica que «[l]o visto es tangible. Se pueden palpar los colores, se escucha la musicalidad del color y la musicalidad del color se hace táctil. Un color es así mismo cuerpo y un cuerpo es multiplicidad de colores, de presencias, de sonidos» (p. 88). Parece importante, entonces, señalar tanto el origen como la experiencia del lenguaje cofán. En cuanto a su origen, está claro que no es una construcción común de códigos. En cuanto a la experiencia, parece ser que el cuerpo entra en contacto directo con el símbolo al punto que el yagé presenta lo presenta como, posiblemente, tridimensional; casi con una suerte de corporalidad. Con lo cual, es posible

observar que un lenguaje como el nuestro no presenta tales potencias y no vehiculiza la misma carga semántica que un lenguaje cofán con tales atributos.

Sebastián Jansasoy nos indica que:

el proceso de investigación propia con base en el pensamiento propio reconstruye un puente de interlocución, entre el anciano, el joven y el niño, entonces podría decirlo, esto es una quilla que traslada de un lado al otro de un río, pero si la quilla, no tiene la aletica es difícil de manejar, lo que entregamos entonces, la investigación de la lengua es la aleta de la quilla, que permite la guía de nuestras futuras generaciones para la formación en educación propia.

Podemos deducir de la anterior cita que el pensamiento propio es la pieza fundamental de los intercambios dialécticos entre generaciones. En tanto pieza fundamental, posibilita el tránsito entre tales intercambios; toma un rol protagónico en el devenir cofán (entendido como una canoa que surca un río). De ahí, la importancia de recuperar el pensamiento propio; dado que si la pieza fundamental está corroída u oxidada (permeada por las disposiciones de una lógica del capital y un lenguaje exógeno) el devenir cofán se verá estructuralmente comprometido. Sin embargo, para evitar tal amenaza es necesario un elemento que de la suficiente maniobrabilidad en los intercambios dialécticos; la capacidad suficiente para dialogar no sólo con lo material de lo existente, sino con lo inmaterial de lo existente. Para ello, es necesario el lenguaje cofán. De otro modo, un pensamiento propio no se puede efectuar sin la maniobrabilidad de una lengua propia. Una aleta ajena no embonaría o transformaría un devenir, de la misma forma en la que un objeto exógeno aceleraría o retrasaría la navegabilidad de una canoa. Entonces, la autonomía, la búsqueda de lo propio, debe tener como sustrato una lengua propia. Respecto a esto, el taita Querubín Queta insta al cofán:

Aprendamos la lengua porque es una identidad para nosotros, aprendamos a escribir conocimientos de nuestra cultura, realicemos juegos para aprender el alfabeto Cofán. Recuperando la raíz que no está perdida vamos a enseñar para vivir. Enseñar a los niños y jóvenes para recuperar nuestro idioma, para saber orientarse, para recuperar toda nuestra cultura como indígenas debemos tener nuestra autonomía (p. 37)

Conclusiones

Lo propio del pensamiento cofán se ha constituido en un baluarte que ha posibilitado la resistencia ante la lógica del capital. De ahí que, un plano de inmanencia, posible gracias a las enseñanzas del yagé, se haya constituido como una totalidad comunitaria, ajena a la fragmentariedad que ha posibilitado la predación de la naturaleza. Respecto a esto último, no sostengo una demonización de los conceptos; lo que expongo es que el capitalismo se ha servido de lo fragmentario para conceptualizar, un medio que originariamente no se representa desde lo conceptual, en función de lo útil y de lo que excede lo útil. En consecuencia, ha fragmentarizado tanto el medio como el pensamiento ancestral, a través de una empresa que se precia como *racional*: la empresa del capital.

Resistiendo al flagelo de tal empresa, los cofanes han seguido las enseñanzas del yagé. Enseñanzas de *una vida*: contrarias a la palabra prestada, a una conciencia sujeta a un yo pienso. Los cofanes han desplegado un pensamiento ancestral equivalente a un plano de inmanencia prefilosófico; plano de amigos que ha posibilitado la socialización con lo material e inmaterial; en contraposición a una trascendencia que captura las intuiciones que posibilitan un pensamiento propio al detener el movimiento infinito del pensamiento para prefijar valores y modos de pensar que homogenizan. El pensamiento cofán se ha situado entre una inmanencia con la tierra, ajena a un estado de cosas determinables y medibles que es más propicio a la repetición y a la anulación de la

irrupción de los nuevos juegos que posibilitan un campo nutricional de intuiciones. De ahí que el pensamiento occidental se precie de ser racional y, en esa vanagloria, estigmatice modos “no ortodoxos” de situarse ante otros tipos de pensamientos. A través de las consideraciones anteriores, es posible mostrar que lo inmanente del pensamiento cofán, lo hace un pensamiento inmanente con la tierra.

Ahora bien, un pensamiento propio no puede rehuir del suelo natal. El carácter de lo propio posee un vínculo inherente con el territorio; esto es aún más evidente en el cofán, en tanto hijo de la tierra. En este sentido, la relación entre un yo pienso y la corriente de vivencias no tiene lugar; en su lugar, hay una relación entre la tierra y el cúmulo de experiencias de cada cofán. Los cofanes construyen sus experiencias desde una dialéctica con lo material y lo inmaterial existente; tal dialéctica tiene, como condición de posibilidad, a la tierra. De esta manera los cofanes han convertido la desterritorialización relativa y negativa que les ha impuesto Occidente, en una desterritorialización absoluta, protegiendo a Ukumari Kankhe como un medio (territorio) de inmanencia absoluta, pletórico de fractalidad entre los cofanes y lo material e inmaterial existente.

La defensa del territorio, al cual podemos entender como medio de inmanencia absoluta (además, podemos entender a la defensa de este como desterritorialización absoluta), ha derivado en la necesidad de sentar las bases para una educación propia. Entiendo la educación propia cofán, como una educación de sí para los otros; una praxis vital que tiene como objetivo el vivir en comunidad. Con lo cual, se hace necesario, en la integración entre las ciencias positivas y la educación cofán planteada en su Modelo de educación propia, alertar sobre las posibles intromisiones de una lógica del capital —presente en la educación tradicional formal— que atentarían contra el pensamiento

propio, configurando una educación de sujetos de rendimiento, sujetos a la competencia y a la fragmentariedad. Es menester alertar sobre lo peligroso que puede ser, para el pensamiento cofán, la introducción de una modernidad que atenta contra la inmanencia de su pensamiento. Con lo cual, se hace necesario alertar para que las ciencias sean utilizadas como instrumentos y no como configuradoras de una epistemología positivista que redunde en la pérdida del pensamiento ancestral.

Anexos

Reflexiones

Me tomo un espacio para reflexionar sobre lo que este trabajo de grado y el camino que he recorrido hasta acá me deja como aprendizajes y como futuras cuestiones en que pensar. Esta no es una reflexión estructurada, por ello, me permitiré escribirlo tal cual lo siento.

La universidad fue para mí, un espacio donde no solo crecí académicamente si no personalmente, donde me auto descubrí y lo que encontré fue una mujer fuerte, persistente y soñadora. Me atribuyo esto, puesto que en muchos momentos de mi vida incluyendo en la realización de este trabajo me he detenido a creer que no puedo. ¿ las razones? Falta de amor propio, inseguridad, inseguridades recogidas de mi exterior y de terceros, un sinfín podría nombrar. Pero hoy, en este espacio de reflexión, me permito darme un descanso y decirme que soy una mujer fuerte a pesar de todo. Solo yo se lo que he tenido que vivir, solo yo comprendo mi camino y mi dolor. Los demás, solo podrán verme desde una posición lejana. Traigo esto a colación, puesto que es exactamente esa la enseñanza que me llevo de mi camino universitario y en la licenciatura, ser fuerte, creer en mí y en mis intuiciones.

El pensamiento ancestral me hace creer que más allá de todo lo que ya está establecido, hay algo más. No quiero creer que lo único que tenemos es este mundo vil, duro, sin afectos y en donde las enseñanzas tienen que ser dolorosas. Para personas como yo, que, desde mi hogar, la escuela e incluso la universidad mi lecho filosófico no fueron más que múltiples adoctrinamientos en donde mis sentires, ideas, pensamientos y acciones muchas veces fueron minimizados encontrar un espacio que me hiciera sentir y pensarme libre es un pequeño respiro y un triunfo.

El pensamiento ancestral de comunidades como los cofán, es para mi más que algo académico, una pequeña esperanza de que el mundo puede ser diferente, que los sentires y el pensamiento pueden ser distintos. Es importante seguir pensando en estas nuevas maneras de hacer filosofía, de incluir lo multidisciplinar en currículos como el de la licenciatura. Lo anterior, ya que es necesario pensarnos nuevas formas de enseñar, de construir y de investigar. Esto, lo podemos lograr yendo a otros métodos, a otras disciplinas.

La licenciatura, si bien tiene un currículo objetivo en cuanto a contenidos filosóficos y pedagógicos, debe buscar la manera de seguir ampliando las nuevas maneras de hacer filosofía. Esto, o en su defecto defender a aquellos espacios que nos permiten crear y pensarnos desde nuestro territorio y desde la multiplicidad cultural que en él hay. Con lo anterior, no solo descubriremos nuevos horizontes, si no que como lo mencionaba en el último capítulo de este trabajo, nos llevara a tener una educación de sí, que propende por el cuidado del otro, y la construcción en comunidad. Por esta razón, el sentipensar es una invitación a sentir, a liberar nuestros cuerpos, a pensarnos desde nuestros territorios, desde nuestros contextos, a entender la importancia de donde estamos. Como se expuso a

lo largo de este trabajo a crear relaciones de inmanencia en donde se actúa desde la bondad, desde el amor y desde la comprensión.

Me llevo muchas cosas para pensar, ¿Cómo seguir construyendo desde el pensamiento ancestral? ¿ cómo crear relaciones de inmanencia con mi entorno y con las personas que me rodean? ¿ cómo desde mi realidad y desde mis conocimientos seguir aportándole a estas comunidades y a este pensamiento? Varias cuestiones vienen a mí y son una oportunidad para seguir trabajando y seguir construyendo pensamiento.

Referencias

- Deleuze, G. (1995). La inmanencia: una vida [Trad. Consuelo Pabón]. *Philosophie*, 47, 5-8.
- Deleuze, G., y Guattari F., (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama
- Ferreirós, F. (2016). Hacia una pedagogía del cuerpo vivido: la corporalidad como territorio y como movimiento descolonizador. En:
<http://descolonizarlapedagogia.blogspot.com/2016/04/hacia-una-pedagogia-del-cuerpovivido.html>
- Forúm solidaridad Perú. (2009, junio). *Perú: ¿Por qué protestan los pueblos indígenas?*
https://www.cadtm.org/spip.php?page=imprimer&id_article=4480%20BLOG
- Gadamer, H.G. (1977) *Verdad y método I*. Sígueme.
- Juncosa, J. (1987). Abya-Yala: una editorial para los indios. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, (23), 39-44

Krenak, A. (s.f.). *Nuestra historia está entrelazada con la historia del mundo*.

Recuperado de <https://www.cck.gob.ar/nuestra-historia-esta-entrelazada-con-la-historia-del-mundo-por-ailton-krenak/10195/>

Lemaitre, J. (2011). *Derechos enterrados: Comunidades étnicas y campesinas en Colombia, nueve casos de estudio*. Universidad de los Andes.

Ministerio de cultura. [Ministerio de cultura] (2015). El poder del Yagé. Taita Querubín Queta [Vídeo]. YouTube.
https://www.youtube.com/watch?v=198KTTicHJQ&ab_channel=MinisteriodeCultura

Osorio, A. (2009). A través de la senda viva de la música: relato de la permanencia Cofán una nueva historia con la sensibilidad de la selva [Tesis de pregrado]. Universidad Javeriana.

Osorno, P. (2015). Saberes Ancestrales y Prácticas de Formación Cofanes. "El conocimiento como recuerdo del olvido" [tesis presentada para optar al título de Magíster en Educación]. Universidad de Antioquía.

Pabón (2023). *Cartilla para el pueblo Cofán* (documento inédito).

Pabón (2023). Conversaciones informales

Pueblo Cofán (2012). *Plan de salvaguarda pueblo Cofán*. Recuperado de <https://www.mininterior.gov.co/direccion-de-asuntos-indigenas-rom-y-minorias/planes-de-salvaguarda/>

Queta, V., et al (2010). *Fundación Zio-A'i "unión de sabiduría". Programa de educación propia*. Fundación Zio A'i.

- Rubiano, J. (2018). El territorio de los astros, de los a'í, de los ukabate y de los kuankua: el mundo y sus ocupantes para los Cofán (a'i) del Putumayo. *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Medellín, 33, (55), 35-55.
- Torres, W. (2000). Liana del ver, cordón del universo: el yagé. *Boletín Museo del Oro*, (46), 77-91.
- Valderrama, Diego y Pérez, Ángela (2004). *Manual botánico para el reconocimiento ambiental y cultural de Ukumari Kankhe*. Instituto Alexander von Humboldt y Fundación Zio A'i, Bogotá.