

Mito, rito y territorio: un modelo para entender la regulación en y entre los sistemas culturales*

Julio Ernesto Rojas Mesa**

Universidad Santo Tomás

Recibido: 17 de septiembre de 2008 • Aprobado: 10 de marzo de 2009

Resumen

La presente reflexión apunta a construir una perspectiva de análisis local, acerca de la manera como el mito y el rito, entendidos desde una perspectiva indígena, pueden ser elementos de análisis de los sistemas de regulación y autorregulación de las sociedades que habitan el territorio nacional.

Palabras clave: mito, rito, derecho, cultura, indígenas.

* Artículo en el proceso de investigación que el autor desarrolla en el Doctorado en Teoría de la Educación en la UNED, España.

** Candidato a Doctor en Teoría de la Educación y Pedagogía Social. UNED-España. Diplomado en Estudios Avanzados en Teoría de la Educación y Pedagogía Social. Antropólogo. Universidad Nacional de Colombia. Docente Departamento de Humanidades. Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: juliorojasmesa@yahoo.com

Myth, rite and territory: a model to understand the regulation inside and between the cultural systems

Abstract

The following reflection aims to construct a perspective of local analysis, about the way how the myth and the rite are seen from an indigenous perspective. They can be elements of analysis of the regulation systems and self-regulation of societies that live in the country.

Key words: myth, rite, Law, culture, indigenous.

Introducción

Se pretende construir una perspectiva de análisis acerca de la manera como el mito, el rito y el territorio, entendidos desde una perspectiva de diversidad cultural, pueden ser elementos de análisis en los sistemas de regulación de los sistemas culturales que conforman nuestra nación.

El mito y el rito han sido dos conceptos, trabajados intensamente a lo largo de la filosofía, la antropología, la sociología y otras disciplinas (Caillois, 1935; Ricoeur, 1965; Cassirer, 1968; Eliade, 1971; Harris, 1978; Levi-Strauss, 1979; Durand, 1979; Kirk, 1984; Turner, 1987; Geertz, 1989; Gadamer, 1997; Duch, 1998) y, sin embargo, el debate en torno a ellos y su relación con los sistemas de pensamiento (culturales, políticos, económicos, sociales y territoriales), continúa siendo intenso. De hecho, en el último siglo y a raíz de la intensa

crisis que revela la agonía de la Modernidad los vuelve a poner como protagonistas de los análisis sociales y culturales.

En el presente artículo se considera que el mito, el rito y el territorio son tres dimensiones del mundo humano, interdependientes y que conforman un sistema propicio para realizar procesos de pensamiento y adaptación biogeográfica y biocultural en los contextos en los que habita un determinado sistema cultural.

Se habla entonces de un triangulo de análisis que involucra el mito como una forma permanente de ordenamiento del mundo y de sus representaciones, constituida de manera plural, no contradictoria a pesar de su aparente para-consistencia; el rito, como práctica realizada con sentido específico cargado de un simbolismo relevante a todas aquéllas realizadas de manera un poco más automatizada –distanciando el concepto de lo ceremonial, de la manera como es entendido por las formas religiosas occidentales–, y el territorio como un escenario para las transformaciones y producciones de los sistemas culturales, también constantes, que determina y es determinado por los mitos y los ritos de un sistema cultural determinado, así como por su interacción con los de otros sistemas culturales con los cuales cohabiten, convivan o tengan cualquier otro tipo de relación.

Lo anterior plantea la articulación de otros conceptos de análisis y que, para el caso de la presente reflexión, se constituyen en interrogantes al momento de indagar por el sentido de la regulación que se plantea determinado grupo humano dentro de nuestro territorio nacional. En primer lugar, se pretende introducir una reflexión sobre el humano y su constitución en el mundo, para ello el texto se apoyará en el concepto de virtualidad, como eje filosófico de comprensión de la diversidad humana y cultural y por este camino, de comprensión de los límites y ordenamientos que se impone cada sistema cultural.

En segundo lugar, ello lleva necesariamente a identificar el concepto de cultura como eje fundamental de las relaciones, su concepción dentro de las sociedades que entablan relaciones determinantes para su “bien-estar y bien-actuar”; esta perspectiva también permite comprender por qué lo cultural no sólo se debe mirar como un contexto étnico o interétnico, sino

que también se desliza dentro de los sistemas culturales categorizados de manera general, para instalar sistemas culturales “alter” –están dentro y fuera del sistema general simultáneamente, léase: culturas juveniles, movimientos de género, sexuales, ambientales, etarios, etc.

En tercer lugar, permite constituir las identidades como otro factor fundamental para entender la manera como se singularizan o pluralizan las relaciones entre diferentes sociedades y los límites de dichas relaciones, las acciones de continuidad o discontinuidad de las representaciones en juego construidas allí y el carácter de validación que tengan éstas dentro de ámbitos locales y globales; igualmente, es fundamental la perspectiva virtual para comprender que identidad no es una traducción o representación estática ni univoca de la naturaleza o del cuerpo.

En cuarto lugar, se habla del concepto de alteridad como concepto relacionado íntimamente con la constitución de identidades (Auge, 1995), esto lo convierte en fuente de acercamientos o distanciamientos en las interacciones, o las sanciones que, al final, terminan concluyendo y regulando las relaciones entre distintas sociedades y como puede ser un elemento fundamental para revisar las interacciones culturales dentro del territorio colombiano. También –y con mayor razón en este caso– la perspectiva de humanidad virtual será fundamental para invitar este concepto en el debate sin caer en la peligrosa línea de discusión tradicional originada en la dicotomía naturaleza-cultura. Esta dicotomía se inscribe en dos tradiciones conceptuales sobre “naturaleza y biología” y “cultura y artificialidad” (Lorite Mena, 1995), tradiciones que no podemos traer a la conversación contemporánea acerca de la alteridad.

Característica fundamental para entender la cultura: el humano y la virtualidad

Es importante comenzar por plantear el sentido de la realidad colombiana y las diferentes sociedades conformadas en torno a una idea de espacio y tiempo contemporáneo y con ello, conceptos como pluralidad, identidades, diversidad y alteridad. En dicha idea, el concepto de virtualidad en lo humano es tremadamente fundamental, pues al parecer de los estudios

realizados recientemente, se encuentra en el centro de las representaciones contemporáneas de los grupos humanos (Levy, 2003; Facundo, 2003; Hine, 2003; Turkle, 1995; Benedick, 1993; Queau, 1990) y desde la lectura planteada en este texto, es el hilo antropológico amarrado a la concepción de sentido que determina decir, actuar y habitar humano (Mayans, 2003; Scheler, 1938; Levy, 1999, 2003; Serres, 1999; Carrasco 1999).

La antropología, como disciplina naciente en la Modernidad, dedicada exclusivamente al análisis del hombre, marcó una línea de profundización en el estudio del humano. En dicho contexto, el hombre se asienta desde un universo esencialmente antropocéntrico y su noción del afuera queda reducida a lugares que o bien están en proceso de identificarse con su naturaleza o representan su “pasado” –es el caso de las sociedades no europeas denominadas “en vías de...”–, o bien están bajo su administración para ser utilizadas bajo su criterio –es el caso de otras especies animales, vegetales y, en general, de todo tipo de recurso natural–. Desde esta perspectiva, el hombre no sólo identifica y percibe el mundo, sino que también elabora un juicio moral sobre él y, más allá, dictamina “cómo debe ser”.

Sin embargo, la interacción con sujetos, culturas y formas naturales, diferentes de percibir el mundo, terminó generándole un estado de crisis que se asentó en el estatuto epistemológico (crisis de representación), en las formas metodológicas de abordar del conocimiento (crisis de método) y, por último, en la manera como se entendían las relaciones de investigación y estudio de las sociedades (crisis de objeto) (Velasco & Díaz de Rada, 1997, p. 73), de tal manera que, a pesar de su origen, como el de todas las Ciencias Sociales, positivista y científico, ha terminado entablando un lugar de interacción que toma distancia de los paradigmas modernos, filosóficos y científicos occidentales en lo relacionado con la forma de entender al hombre, de establecer investigación para el análisis y reflexión de la diferencia y del sentido de unicidad y de inercia en la verdad tan cacareado en las décadas pasadas.

En planos generales, dicha visión antropocéntrica llevó a una situación crítica para el mismo humano en la medida en que se convirtió en un escenario que pretende centralizar todo tipo de interacción con su afuera pretendiendo su poca necesidad de interdependencia con éste. La crisis ambiental que atra-

viesa el planeta humano es evidente, dentro de esta visión; con el final del humano, finaliza todo, se podría decir que finaliza todo lo leído y construido desde lo humano, pero habrá que volver a preguntarse por esos elementos naturales que estaban allí aún antes de que apareciese la primera huella humana. Sin embargo, no es objetivo polemizar sobre algo que, desde esta mirada, ya ha sido bastante y efectivamente polemizado (Deleuze, 1988; Foucault, 1971; Guattari, 1996; Geertz, 1989; Castro, 2005).

Entendida la virtualidad, para este caso, como actualización (Levy, 1999), se materializará desde una perspectiva antropológica como un triángulo conformado por la relación íntima entre alteridad, identidad y pluralidad, dando como resultado escenarios de diversidad –de culturas, de sistemas sociales, de individuos, de relaciones, etc.–. Ello ha de ser dinamizado por fuerzas de articulación con el mundo natural: el mito, como ordenamiento del mundo y organización de los lugares que habita el sistema cultural que construye dicho mito, y el rito, como forma de validación y transformación de los mitos. Es sobre la práctica realizada con sentido restringido o amplio, en el contexto territorial, que los grupos humanos validan sus mitos-discursos-contextos o los transforman.

El mito, entonces, instituido, como palabra de sentido simbólico y trascendental enuncia la acción y la práctica que el hombre debe seguir en el complejo territorio que él mismo delinea en el espacio geográfico que enuncia como territorio de su universo cultural, el mito no está distanciado de una relación dinámica, práctica, del lenguaje y el ambiente en el que se asientan los grupos humanos, la explicación que expresa Abadio Green de la palabra Sol: “I PE LELE”, (I=denota sensación de vacío; PE LELE=denota segunda persona singular referida al sabio), es un ejemplo de ello.

Explicación: de la sensación de vacío, nace la luz del sabio (el sol). “Pe”, la segunda persona, significa que está muy cerca de nosotros, que lo sentimos, lo palpamos, lo señalamos y dependemos de él todo el tiempo y, por tanto, las sensaciones de vacío que él nos produce equilibran nuestra existencia.

Así es la construcción en la mayoría de las palabras en la lengua kuna tule, como lo hemos anotado y, por ende, las palabras nos remiten a las historias

que nos acercan al pensamiento milenario. A partir de profundizar el significado de las palabras, podemos conocer el pensamiento botánico, astrológico, matemático, filosófico, político; podemos acercarnos con mayor profundidad al conocimiento de la ciencia de la cultura kuna tule, para enriquecer así las propuestas formativas de la niñez y la juventud (Green, 2007).

Lo importante de la relación con el sol, desarrollada por los Cunas, no es que ellos piensen que ella opera de esta manera para todo el mundo, ni que las historias sobre el sol vayan a redundar en una historia con interpretación invariable –recordando el mito cristiano de nuestros padres Adán y Eva–, lo que efectivamente presupone el enfoque cultural Cuna es que el mundo sólo tiene sentido en la medida en que dichas historias están íntimamente relacionadas con sus ritos –propuestas de rituales y prácticas de formación de sus generaciones descendentes–, con los escenarios que los rodean y que ellos involucran como interlocutores en la construcción de su universo –naturaleza y botánica, los astros, etc.–. Ello presupone una atención sobre el continuo proceso de transformación de su entorno, de la conciencia del sentido virtual del hombre como una línea liminal o límitrofe y del pensamiento como un “no lugar” que constantemente se actualiza y territorializa a través de la cultura en sus diversas manifestaciones.

59

ANÁLISIS No.74

La cultura no; más bien, la diversidad cultural: el lugar del pensamiento humano

La diversidad lingüística y cultural de las poblaciones amerindias no solamente explica una diferencia entre grupos, sino que también significa la posibilidad de nombrar el mundo, incluso, sobre códigos lingüísticos internos altamente diferenciados entre grupos con familiaridad lingüística. Es un ejercicio pleno de tensión generada por la diferencia, intensificada en torno a la pregunta por lo humano y su interacción con el afuera. Por esta razón el mito surge en la medida en que dicho grupo o sistema cultural, ritualiza su afuera y lo internaliza para volver a exteriorizarlo mediante la palabra procesada en los lugares de pensamiento establecidos para ello –sitios sagrados, casas de pensamiento, instituciones educativas, espacios de socialización, rituales de transformación o de interacción, etc.

Allí radica lo virtual del humano en la nación colombiana; en primer lugar, es un escenario que determina y es determinado en la relación mito, rito y territorio, lo cual va generando diferentes nociones de cultura e identidad en lo individual y en lo colectivo dentro de los grupos conformados y diferencia-dos (DNP 20008, Mingobierno 2008)⁹. En segundo lugar, es una dinámica que transforma permanentemente el afuera o el adentro del sistema cultural¹⁰; un ejemplo muy fuerte ha sido la manera como se han constituido las sociedades del actual territorio colombiano en relación con los procesos de mestizaje y la diversidad cultural que ha complejizado distintos “adentros y afueras”. Esto ha configurado un perfil sociocultural general que en la actualidad se denomina mestizo, la idea de la “limpieza de sangre” desarrollada por estas poblaciones como camino para, “salir de”, el salvajismo que representaban los grupos étnicos (indígenas nativos y africanos importados), para luego volver a, “entrar en”, dichas poblaciones, pero ahora con una mirada científica, objetivada, distanciada ya totalmente del entorno natural y cultural del territorio (Castro, 2005, p. 15)¹¹.

Esta situación es aún más compleja si se tiene en cuenta que ser blanco no significaba tanto el color de la piel, como la escenificación de un escenario cultural replicante de los espacios formales del poder imperial español en el ámbito local de la Nueva Granada. Instaurado el discurso criollo de esta manera, la figura de mestizo cobrará una dimensión fundamental por el hecho

9 En Colombia, según el Ministerio del Interior y de Justicia, existen 82 grupos indígenas asentados en 458 municipios, a lo largo y ancho del territorio nacional, conformando una población total de 785.356 habitantes. En su acervo lingüístico, conservan 65 idiomas diferentes. Adicionalmente, se encuentran los grupos étnicos Raizales (San Andrés y Providencia) con una población de 24.444; Afro colombianos y Rom o Gitanos con una población aproximada por el ministerio entre 5.000 y 8.000 habitantes en el territorio colombiano (http://www.mininteriorjusticia.gov.co/pagina5_subdetalle.asp?doc=278&cat=102). Por otro lado, en la actualidad se entienden como sistemas culturales particulares y diferenciados las agrupaciones de género, identidad sexual, infancia, juventud, tercera edad, movimientos ecológicos. Cada una de estas agrupaciones ha venido construyendo un escenario de reivindicación y exigencia de derechos formales en el legislativo del gobierno nacional dentro de un esquema de derecho a la diversidad, de ello dan cuenta los procesos recientes alrededor del posicionamiento frente al aborto y su relación con los derechos de las mujeres, a la eutanasia y su relación con los derechos de los adultos mayores, las leyes de infancia y juventud, los grandes debates en torno al medio ambiente, etc.

10 Léase, lo que se había realizado tradicionalmente en relación con los llamados “hijos naturales”, como categoría de exclusión en un orden social aparentemente sistemático. Categoría que si se aplica de manera histórica, fácilmente se relaciona con la categoría colonial del mestizo, humano excluido del sistema social colonial oficial.

11 Este punto será bastante relevante en la manera como las poblaciones granadinas asumirán una posición frente al conocimiento social y especialmente frente a la reflexión y aplicación de las ciencias humanas en los territorios americanos.

de convertirse en un ser negado y desterritorializado por el pensamiento occidental y el pensamiento nativo, constituyéndose en un ser replicante de discursos y representaciones externos. Es decir, que para el mestizo, y desde la perspectiva de análisis expuesta aquí, la percepción del mundo se concentra en la replicación y emulación de mitos¹² y ritos, perdiendo toda dimensión de espacialidad y territorialidad (Castro, 2005, p. 19)¹³.

En este escenario de representaciones, aparecieron múltiples discursos (mitos) en torno a la población colombiana y sus expresiones colectivas de interactividad sociocultural interna y externa. Desde aquí y para fortalecer la idea comenzada, se habla de muchos adentros y afuera que en términos formales generaron grandes fenómenos de exclusión reproducidos en casi todas las esferas de la vida cotidiana de los grupos y sociedades habitantes del territorio. Culturalmente, se constituyeron categorías que cumplieron la función de distanciar al mestizo de los procesos de territorialización.

Unos cuantos –y el género es literal– se afanaban por probar que en sus ancestros no había rastros de “sangre de la tierra”, esto es, que su parentela no se había cruzado con indígenas, ya que de los negros poco se hablaba en el altiplano [...]. Así, los estudiantes universitarios de provincia, antes que identificarse como mestizos, hacían todos los esfuerzos por borrar simbólicamente los trazos de sangre de la tierra. Aunque republicanos y reñidos con la “madrastra” España durante los primeros sesenta años de Colombia, no escatimaron esfuerzos por hispanizarse (Restrepo, 2000, p. 13).

Desde el modelo de análisis propuesto en este texto, efectivamente se logra partir una triada de construcción de representaciones simbólicas en relación con el pensamiento, de la cual el mestizo será el ojo de dicho huracán; éste tendrá que vérselas con el manejo de una categoría que a la postre será trágica para él como sistema cultural y redundará en la imposibilidad para

12 En relación con la concepción o definición de mito, en este trabajo se parte de la idea de que el mundo es un conjunto de representaciones mediadas por escenarios sociales y culturales, por tanto, no se discutirá sobre el carácter real o ficticio que tradicionalmente ha envuelto este concepto, por el contrario, por el mismo contexto histórico que lo ha envuelto, se asume como una categoría propicia precisamente para hablar de las representaciones (discursos/mitos y prácticas/ritos) de los hombres como eso: construcciones humanas con una alta contingencia en su veracidad social y cultural.

13 En cierta medida, Santiago Castro enuncia esta condición, aunque desde la perspectiva de este escrito, éste caerá en el círculo de sacralizar desde el lugar religioso occidental –el lugar del pecado–, situación que lo llevará a situar lo espacial igualmente en un no lugar.

desmarcarse de los metalenguajes construidos sobre otras triadas que, como el sistema cultural español, sí afirmarán la interrelación entre mitos, ritos y territorios para afianzar el lugar del pensamiento y del origen del ordenamiento de su mundo.

De hecho, en la actualidad, la idea de “Madre patria” es bastante fuerte en Iberoamérica. En oposición, en la colonia fue un elemento fundamental para entender la relación con el pensamiento y la ley de las sociedades actuales, se encontrará la categoría de los “manchados de tierra” (Dueñas, 2000, p. 45) para dar cuenta del mestizaje ocurrido en el continente americano y cualquier otro tipo de filiación con los nativos por fuera de la mita o la encomienda.

En tercer lugar, desplaza las percepciones de universalidad y unicidad para dar lugar a la multiplicidad no sólo en la constitución de los escenarios culturales y sociales, sino también los estatutos epistemológicos que rodean las representaciones que dichos grupos construyen tanto hacia su interior como en el ejercicio de la interacción con el afuera, con otros grupos y seres considerados interlocutores en la construcción de universos humanos. Según estudios de Arem entre el pueblo Makuna, en el pensamiento chamanico, todos los seres vivos son “gente”, lo cual da cuenta del alto grado de analogías que construye esta sociedad entre el hombre y su alteridad:

En el lenguaje chamánico todos los seres vivos, (incluyendo las plantas), pueden ser referidos contextualmente como masa, es decir, “gente”, los peces, los animales de caza, los insectos y árboles son “gente”. Por ejemplo, los peces en su forma aparente tangible son way, pero también poseen una esencia espiritual, intangible; cuando los makuna hablan de los peces como seres espirituales, se refieren a estos como way masa, literalmente “gente pez”. De manera similar los animales de caza –y muchos otros animales terrestres y voladores– son referidos en su aspecto esencial-espiritual, como way masa (Arhem, 1993, p. 112).

Pero además de la categoría de gente, que posiciona una noción sistémica dialógica en la relación con el entorno por parte de los Makuna, se aprecia una concepción muy fuerte en relación con la idea de territorialidad manifiesta en la identificación del lugar de principio y fin que tiene un ser vivo; es decir, el territorio es el lugar de pensamiento asimilado a la estructura que la maloca

tiene para los seres humanos, es el máximo escenario de su virtualización, la conciencia de su reproducción enmarca los ritos de su territorialidad, que, por último, se ve redondeada con la finalización del gran ciclo de la vida en la tierra a donde retorna no sólo el cuerpo, sino también el alma, evidenciando con ello que el pensamiento se convierte en un “lugar” cada vez que actualiza, en su creación, el sentido contextual, que recoge la forma de ordenar el mundo y las prácticas que acompañan dicho ordenamiento, tanto para reforzarlo como para transformarlo. El texto de Arem describe esta idea de la siguiente manera:

Las colinas de las cabeceras de los ríos y caños son las casas de los animales de cacería. Para nosotros parecen selvas o colinas rocosas, pero para los animales que las habitan son malocas como las nuestras, con techos de hoja tejida, paredes y el frente pintado. Cada clase de animal de caza tiene su propia casa, en donde nació, en donde crió nuevas generaciones de animales, y donde su alma retorna después de morir (Arhem, 1993, p. 116).

El pensamiento es entonces un no lugar para el hombre, por esta misma razón, da cuenta de la diversidad, materializándose fugazmente en términos de cultura, para luego desaparecer, sin dejar rastro y generando nuevas búsquedas. Por lo mismo, el mundo no es visto entre los Chamí de la misma manera que entre los Makuna:

Una vez, jinopotabar (el que nació de la pantorrilla) vino a este mundo con un ejército de Emberá. Pero éstos eran muy cobardes y todos se escondieron. Él dijo que iba a enseñar a hacer la guerra para que se defendieran de otros.

De repente, de unas cuevas salió una multitud de cangrejos para atacar a los hombres y ellos se escondieron de miedo. Jinopotabar les dijo: “miren lo que voy a hacer para pelear con esos cangrejos” [...]

Les dañó las pinzas, les quebró las patas, aporreo a muchos y a otros los mato. Al final mató a la capitana y así ganó la pelea. Los cangrejos se retiraron y dejaron el territorio a los hombres. Por eso los cangrejos tienen hoy unas rayitas en el lomo; son las marcas de Jinopotabar.

Así fue como los hombres Emberá aprendieron a hacer lanzas y a pelear para conquistar sus territorios (Vasco, 1993, p. 128).

El caso expuesto por Vasco en los Emberá y su lucha contra los cangrejos revela que no necesariamente todas las visiones coinciden en una única percepción y manejo del mundo. En otros casos, como el de los Nasa, el ser cultural tuvo que reconstruirse sobre la construcción de un mito de montaña y lagunas, en respuesta a un pueblo que venía desplazándose de tierras bajas, cálidas y selváticas del Caquetá y Putumayo.

A lo largo de la historia del pueblo Nasa, se ha[n] vivido diferentes momentos en los que se ha tenido que utilizar distintas estrategias de resistencia y adaptación cultural por los cambios de contextos geográficos y ambientales, de manera que se ha ido conservando una idea de unidad cultural dentro de las transformaciones necesarias en determinadas épocas históricas. Es así que, desde antes de la conquista los trabajos de armonización y negociación de los territorios, eran igualmente importantes por la migración y la interacción que adelantaron sus ancestros originarios de terrenos selváticos (Rappaport. 1984, p. 83).

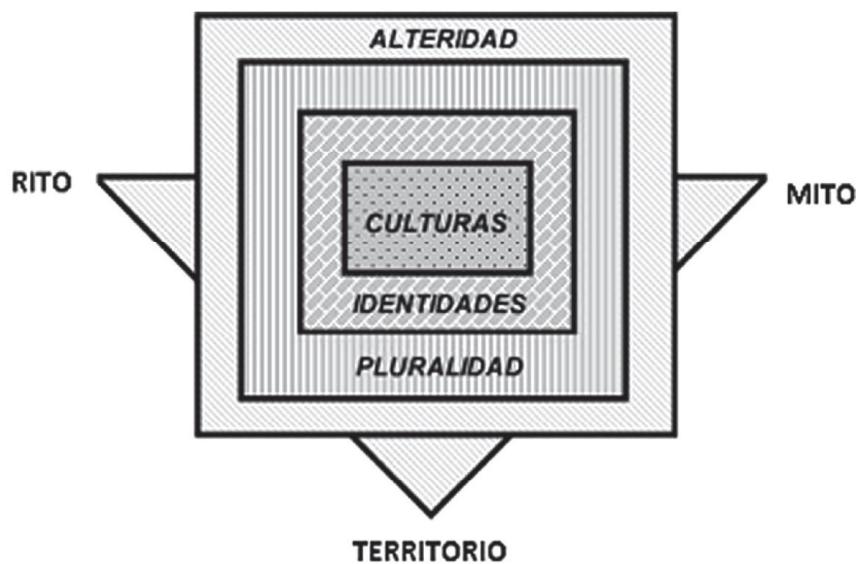
[...] Con la orientación de los ancianos sabios, el niño creció y llegó a ser el gran cacique Juan Tama, que luchó por unificar y legitimar frente al dominio español la autoridad y la autonomía nasa en su territorio. Igualmente estipuló las leyes y normas para el pueblo Páez y legitimó los títulos de los resguardos de su jurisdicción. Una vez cumplida la misión se dirigió a descansar a su cuna de origen: la laguna de Juan Tama, lugar sagrado para el pueblo Páez.

Como los casos expuestos, existen muchos otros: el de la tradicional carta del jefe Seattle, jefe de los indígenas Suquamish del actual poblado de Seattle, Estados Unidos y que se convirtió en el documento indígena más importante del último siglo en relación con un pueblo arrasado y aniquilado que denuncia la incapacidad de comprensión de su opositor (Jefe Seatlhe, 1855a; 2007b). En la Guajira, Colombia, nuevamente, la visión de los *apalaanchi* (pescadores) Wayuu, en la península de la Guajira, quienes entienden el mar como una extensión territorial y sus animales como sus rebaños (Guerra, 2001).

Lo humano y su virtualización: los sistemas de regulación en el triángulo de análisis de los sistemas culturales

De acuerdo con el hilo que viene desde el primer apartado, es importante precisar que eso virtual que revela la esencia humana y que la revitaliza permanentemente está íntimamente relacionado con la manera de entender una segunda naturaleza del humano: su no lugar, que lo lleva a una tendencia permanente de territorialización, casi congénita, tal vez, el hombre hubiera podido vivir en un sitio espacial específico, y regulándose con específicas maneras, sin embargo, ha construido una historia de diletancia territorial que lo humaniza en la medida en que cada territorio es apropiado con los artefactos que se ingenia para hacerlo: el lenguaje, el arte, las leyes, la tecnología, la infraestructura, etc.

Entonces, es indispensable relacionar la manera como se establece la relación entre el mito como palabra ordenadora del mundo, el rito como práctica que la fortalece y la transforma y el territorio como el escenario de actualización del pensamiento y los límites del mundo pensado y el ejercicio de jurisdicción en un sistema particular.



El triángulo, base de análisis de los sistemas culturales, está constituido por la relación entre el mito, el rito y el territorio; y el triángulo relacional está constituido por la alteridad y las identidades, cuya relación da como resultado una dimensión de multiculturalidad o diversidad cultural. La perspectiva materializada en los sistemas de regulación se verá en diferentes casos específicos:

El caso de los grupos indígenas ha sido ampliamente estudiado (Correa, 1998; Sánchez, 1998; Santos, 1998; Piñacue, 1998; Uribe, 1998; Green, 1998; CRIC-Juan Tama, 2005). Por su parte, Esther Sánchez, en 1998, en pleno auge de la literatura de análisis de las jurisdicciones especiales indígenas en Colombia, planteaba una tipificación de elementos de análisis sobre los cuales se expresaban y desenvolvían los sentidos de derecho en los pueblos indígenas:

- Destitución de la concepción funcionalista del control social como legitimación de la expresión represiva de la infracción.
- La prohibición, el daño y la protección a otros seres, incluida la naturaleza, como ciframiento que asigna en términos de conducta, líneas al pensamiento.
- La concepción integrada hombre-naturaleza y la eficacia de su poder.
- La religión y el cuerpo humano como expresión depositaria de ligazón o ruptura (Sánchez, 1998, p. 166).

Para el caso de la justicia comunitaria en zonas urbanas, figuras como la conciliación en equidad y la resolución de conflictos serán fundamentales para construir escenarios de apoyo al sistema jurídico nacional. En el caso de la justicia para-estatal, en relación con el fenómeno guerrillero ha habido, igualmente, estudios extensos (Molano, 1998), pero en el caso de los paramilitares, el fenómeno se ha estudiado de manera más institucional y en el marco de una respuesta al proceso guerrillero.

Por cuanto alguno de los elementos fundamentales o relacionales se invisibilice, la construcción de sentido queda relativizada en niveles casi inimaginables.

nables. La necesidad humana de territorializar se asimila en este caso con la necesidad de construir pensamiento. El discurso sólo deja de ser ordenador del mundo y se confunde con metalenguajes que no llevan a reasentar los mínimos o básicos que ofrece un territorio como fuente de negociación de alteridades –en este caso, el mínimo sería el sí mismo, que da conciencia de la alteridad.

En el caso mestizo que es el grupo que lidera la respuesta social, intelectual y política, la alteridad siempre se relativiza de manera fundamental, profunda, debido a que el lugar del territorio ha desaparecido, éste, al igual que el pensamiento se ha convertido en un no lugar difícilmente actualizable y el mestizo vaga replicando en los territorios de sistemas culturales diferentes al suyo con los cuales no intercambia capitales simbólicos, sino que los emula totalmente, se subsume en ellos, lo cual no quiere decir que el resultado sea similar al obtenido por los sistemas culturales en los cuales dichos capitales fueron pensados.

En otros ámbitos, aún existe un vacío grandísimo de reflexión en relación con la noción de diversidad, su origen y sus causas. De hecho, la diversidad es entendida de manera mestiza, es decir, como algo que se replica, sin sentido y con una alta probabilidad, no de actualizar y nombrar, sino de pasar a otro “lugar”, sin posibilidad de territorializarlo. En estos ámbitos descansan grupos emergentes en el contexto de la diversidad social y cultural. El caso de los jóvenes y, en general, los grupos de edad entendidos como sistemas culturales, las mujeres analizadas en el marco de las relaciones de género y la transición hacia lo público y los grupos ambientalistas, los grupos conformados con nuevas epistemologías como la ecosofía el medio ambiente, la libertad sexual, etc.

Allí se asienta la necesidad de articular los discursos (mitos) de ordenamiento de los sistemas sociales, con sus prácticas (ritos), entendiéndolas como acciones a las cuales los grupos les adjudican sentido y, por último, con el territorio biogeográfico en el que se intentan pensar dichos sistemas.

R_eferencias

- Arhem, K. (1993). Ecosofía Makuna. En F. Correa. *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (pp. 109-125). IICAN.
- Augé, M. (1995). *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Caillois, R. (1988). *El mito y el hombre*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1951). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Consejo Regional Indígena del Cauca. (1996). *Pickwe thä'sa 't juan tama yata': el cerro juan tama es la casa del cacique juan tama*. Popayán: CRIC.
- Duch, Lluis. (1998). *Mito, interpretación y cultura: Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder.
- Dueñas, G. (2000). El mestizaje en la transición de Colonia a República. En: *¿Mestizo yo?: diferencia, identidad e inconsciente*. Jornadas sobre mestizaje y cultura en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario, introducción a la arquetipología general*. Madrid: Taurus.
- República de Colombia. Ministerio del Interior. *Los grupos étnicos en Colombia*. Recuperado el 13 de octubre de 2008: http://www.mininteriorjusticia.gov.co/pagina5_subdetalle.asp?doc=275&cat=102#top / http://www.mininteriorjusticia.gov.co/pagina5_subdetalle.asp?doc=278&cat=102.
- Eliade, M. (1973). *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama.
- Foucault, M. (1971). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

- Gadamer, H.G. (1997). *Mito y razón*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Green Stocel, A. (2007). La lucha de los siete hermanos y su hermana Olowaili en defensa de la Madre Tierra: hacia la pervivencia cultural del pueblo Kuna Tule. *Revista Educación y Pedagogía*, 19 (49), 227-237.
- Guerra Cúrvelo, W., Múnера, J.M. (2001). *Los apaalanchi: una visión del mar entre los Wayuu*. Riohacha: Banco de la República. Recuperado el 13 de octubre de 2008 de: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropologia/apaalanchi/indice.htm>.
- Harris, M. (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Jefe Seattle. (Sin fecha). Carta al jefe de Washington. En: *Acción Verde*. Recuperado el 13 de octubre de 2008 de: http://www.accionverde.org/Carta_del_Jefe_Seattle.html.
- Kirk, G.S. (1990). *El mito. Su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Buenos Aires: Paidós.
- Levi-Strauss, J. (1990). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.
- Lorite Mena, J. (1982). *El animal paradójico: Fundamentos de Antropología Filosófica*. Madrid: Alianza.
- Lorite Mena, J. (1984, agosto). Rito y mito. *Ideas y Valores*, 64-65.
- Ricoeur, P. (1987). *Tiempo y narración. I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Cristiandad.
- Restrepo, O. (2000). Auto incriminatorio. En: *¿Mestizo yo?: diferencia, identidad e inconsciente. Jornadas sobre mestizaje y cultura en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rojas Mesa, J.E. (2005). Pensamiento ancestral por la construcción del tejido social y el fortalecimiento de las relaciones interculturales. *Plan de vida de la Asociación de Cabildos Juan Tama*. Asociación de Cabildos Juan Tama / Programa Tierra dentro/Programa de Naciones Unidas. Inza.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Vasco Uribe, L.G. (1993). Los Emberá-Chami, en guerra contra los cangrejos. En: F. Correa. *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. IICAN.

Velasco, H. et al. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.