

Sentir y pensar la naturaleza: Una experiencia desde la comunicación para el cambio social con el grupo intergeneracional Ngeç I Iya Iya

SONIA URUBURU GILÈDE
YANETH ORTIZ NOVA

Introducción

En este capítulo recogemos la experiencia de investigación surgida del proyecto *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan. El caso del grupo intergeneracional de abuelas tikuna de San Sebastián de los Lagos* ejecutado entre los años 2015 y 2017 y financiado por el Fondo de Investigaciones (Fodein) de la Universidad Santo Tomás.

Durante este período trabajamos con un grupo de abuelas, investigadoras locales¹, fundadoras del grupo intergeneracional Ngeç I Iya Iya, (“las mujeres de Iya Iya”, el héroe cultural dueño de las semillas) interesadas en mantener y transmitir los conocimientos tradicionales

1 Ruth Lorenzo; Magdalena Fernández; Hermelinda Parente; Consuelo Betancur; Hilda Fernández; Pascuala Fernández (mamá de Ruth y hermana de Magdalena); Hernando Lorenzo (esposo de Pascuala y papá de Ruth); Ivon Chota y Juan David Chota (hijos de Ruth); Valentina Turbay (hija de Ivon); Luz Nelly Coelho y María Ligia Coelho (hijas de Magdalena); Califlor Coello, Ana Coello y Johana Fernández (nietas de Magdalena); Edwin Ramos y Daniel Ramos (nietos de Pascuala); Nicolás Parente; Elena López; y, Alirio Parente.

en torno a la naturaleza. Su preocupación se enfocó en el proceso paulatino de pérdida de interés de las nuevas generaciones en el conocimiento de su cultura, causado, fundamentalmente, por la inmersión en el sistema de educación nacional, la cercanía de la comunidad al casco urbano de Leticia que les ofrece una forma de vida “moderna”, y los vínculos de sus habitantes con el mercado local.

Para la cultura tikuna, la naturaleza es un concepto relacional y holístico que engloba todos los seres vivos y espirituales, donde el ser humano solo es una extensión de la naturaleza. Así, todas las especies, animales y vegetales, poseen un principio de vida denominado “madre” o “alma” y están en continua interacción: las especies vegetales ofrecen sus cortezas, fibras y frutos; y las animales, su carne. De igual forma, el ser humano le debe respeto a todo el sistema natural, cumpliendo con disposiciones rituales que permiten la sostenibilidad de la madre naturaleza y la continuidad de las especies entre las que se encuentra.

Esta noción de naturaleza comparte sus principios con la visión monista occidental del Renacimiento, en la que el hombre y la naturaleza son uno e indivisibles (Leal, 2002, pp. 123-137; Ulloa, 2002, pp. 139-154). Además, se enfrenta a la visión dualista que nace con la Modernidad y que separa a los seres humanos de los otros seres vivos; esta plantea el conocimiento, el control y el dominio de la naturaleza a través del método científico y el desarrollo de la tecnología, separando la idea de naturaleza de la concepción de cultura.

Entre los tikunas su visión de naturaleza se expresa y comunica a través de los mitos de origen desplegados en un mundo de tramas, símbolos y significados, habitado tanto por los seres vivos como por los seres espirituales. Desde esta perspectiva, la comunicación es un proceso que dinamiza las relaciones entre generaciones, construyendo escenarios donde las acciones tienen lugar y responden a los intereses colectivos (Eley, 1987, citado en Fraser, 1997). Estas condiciones resaltan la pluralidad y la diversidad en las formas de comprender la realidad. Se entiende que, si este espacio está pensado desde las posibilidades del ámbito de la comunicación para el cambio social, el diálogo fluye visibilizando esas formas “otras” de construir el mundo.

Para la investigación, asumimos como enfoque epistemológico el crítico-social dialéctico. La investigación utilizó el método etnográfico,

en conjunto con el de la investigación acción participativa (IAP); el primero, nos permitió observar y comprender la sociedad en la que estábamos inmersas; la IAP, construir el proceso de reflexión-acción con las investigadoras locales del grupo intergeneracional. El trabajo se desarrolló en tres fases: la primera, diagnóstica y de concertación de la propuesta, de acuerdo con los intereses de la comunidad; la segunda, de acción participativa; y la tercera, de sistematización de la información, redacción del informe de investigación y socialización de los resultados.

Este capítulo lo organizamos en cuatro temas. En primer lugar, hacemos referencia al contexto histórico de los tikunas; a los procesos de asentamiento (hasta conformar el territorio actual) y de organización social; y, a sus representaciones de la naturaleza y el sistema de producción tradicional, usos y significados. En segunda instancia, abordamos el papel de la mujer como transmisora del conocimiento tradicional y pilar de su cultura. En tercer lugar, nos enfocamos en la presencia del Estado en la zona, a través de los proyectos de desarrollo concebidos desde las instituciones, bajo parámetros de occidente en contravía con la concepción tradicional de la naturaleza y vinculados a la noción de mercado y capital. Por último, hacemos referencia al *plan de vida* y a los procesos de organizativos y de negociación de la comunidad para la realización de iniciativas de desarrollo propio, incluyendo la participación política de las mujeres como un espacio que empieza a consolidarse frente a las dinámicas cambiantes de la comunidad.

Los tikunas: contexto histórico, contacto intercultural y cambios en el territorio²

El proceso de conquista y colonización del territorio amazónico por parte de los imperios de ultramar, España y Portugal, y los contactos con otros pueblos originarios han generado cambios y adaptaciones de los tikunas en la ocupación del territorio y en las representaciones

2 Este apartado recoge el trabajo de investigación realizado durante las fases I y II del proyecto *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan* llevadas a cabo durante los años 2015 y 2016. De este proceso existe la publicación de Uruburu y Ortiz (2016b).

simbólicas que les permiten establecer alianzas interétnicas, garantizando así la reproducción y sobrevivencia de su cultura.

En el pasado, los tikunas se asentaban en las cabeceras de las quebradas de la zona interfluvial del río Amazonas y la denominada tierra firme (Nimuendajú, 1952, p. 7; Goulard, 2009, p. 53). La población originaria se vio diezmada por diversas razones, entre ellas, se destacan los diversos enfrentamientos bélicos de conquista emprendidos tanto por Portugal como por España y las tácticas coloniales españolas. Entre estas, la práctica de reducción de diversas poblaciones indígenas, culturalmente diferentes, reuniéndolas en lo que denominaron pueblos de misión, para facilitar la evangelización y el dominio sobre los pueblos conquistados. Además, la población originaria se redujo a causa de las constantes epidemias generadas por el contacto con la población proveniente del viejo continente (Porro, 1996, p. 39). No obstante, la localización geográfica de los tikunas, alejada de las orillas del río-mar y dispersa en las cabeceras de las distintas quebradas, les permitió sobrevivir al paso implacable de la conquista y a las primeras relaciones impuestas por el sistema colonial (Nimuendaju, 1952, p. 8).

Más tarde los tikunas descendieron a las orillas del Amazonas ocupando el antiguo territorio de los omaguas, quienes para esa época ya se habían dispersado (por no afirmar que prácticamente habían desaparecido). Durante los tres siglos de conquista y colonización, continuaron las relaciones de los europeos con los indígenas. Los tikunas comenzaron a compartir el territorio del Amazonas Central con indígenas cocama, quienes se establecieron en poblados independientes e inauguraron relaciones pacíficas con sus vecinos (Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011, p. 21).

Lasprilla (2009, p. 19), basándose en Goulard (1994), afirma que entre 1820 y 1880, los tikunas se asentaron en el territorio que actualmente ocupan: desde Peba (Perú) hasta Fonte Boa (Brasil), pasando por el actual territorio amazónico colombiano. Los tikunas colombianos se ubican al sur, sobre la ribera del Amazonas y sus afluentes: ríos Amacayacu y Loretoyacu, y lagos de Yahuaraca. Asimismo, se localizan al norte del Trapecio Amazónico, en el río Putumayo y sus afluentes: río Cotuhé y quebrada Pupuña, en donde quedan las últimas malocas de la tradición tikuna.



Figura 1. Territorio tikuna.
Imagen tomada de Google Maps.

Las diversas actividades regionales de carácter económico o social influyeron en la forma de ocupación actual del territorio. Entre aquellas sobresalen: la actividad extractiva del caucho de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el conflicto Colombo-peruano de 1932 y el movimiento mesiánico “crucista” de las décadas del 1970 y 1980.

Hacia finales de los años setenta se empezaron a legalizar las tierras ocupadas por las comunidades indígenas en el Amazonas. Para 1997, los indígenas tikunas de Colombia tenían reconocida un área de 362 770 hectáreas sobre el río Amazonas, al sur del Trapecio Amazónico, y sobre el río Cotuhé-Putumayo al norte del Trapecio (Arango y Sánchez, 1997). Los resguardos tikunas limitan su territorio con los de diferentes etnias indígenas: yagua, cocama y uitoto, entre otros.

Debe tenerse en cuenta que las fronteras establecidas entre las tres naciones no son fronteras étnicas y que los tikunas migran de un país a otro para visitar a sus familiares, permaneciendo allí meses, e incluso años, antes de volver a sus propias comunidades.

San Sebastián de los Lagos: constitución de un asentamiento indígena en la periferia de Leticia

Oyuela y Vieco (1997, p. 151) afirman que San Sebastián de los Lagos es el resultado de una migración de indígenas provenientes de Brasil y de Perú. La causa de este movimiento poblacional fue el miedo derivado

del conflicto colombo-peruano desde 1932 hasta 1933. Inicialmente se fundaron dos malocas: en la primera se reunieron varias familias provenientes de San Antonio de los Lagos, Cayarú (Perú), Amacayacu y San Juan de los Parentes; y en la segunda, familias provenientes de Tupí, Brasil (Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011, p. 112). Posteriormente, fueron llegando familias que se establecieron en casas palafíticas y desaparecieron las malocas. Un sacerdote católico celebró una primera misa en el lugar, hoy conocido como San Sebastián y le dio el nombre al asentamiento.

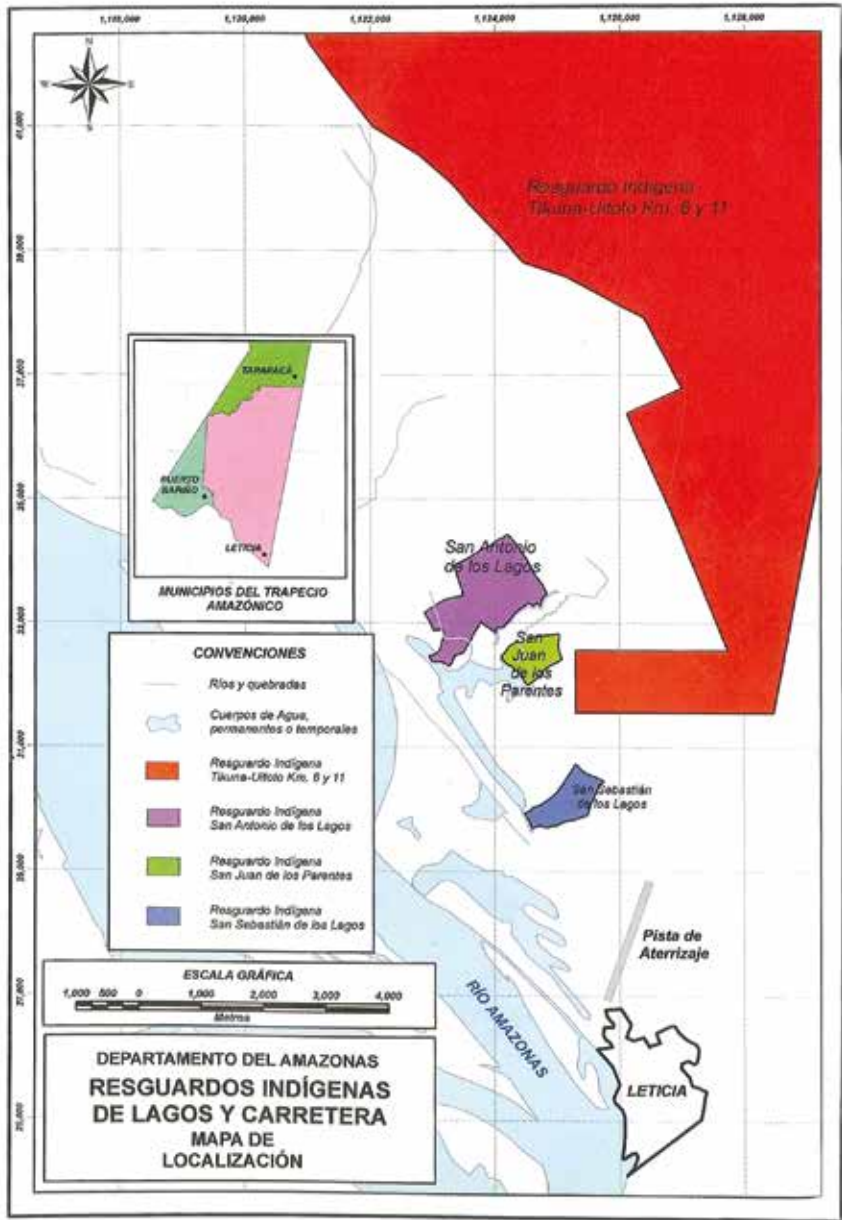
Durante el trabajo de campo (2016), realizamos un taller sobre rutas de origen de las primeras familias de la comunidad de San Sebastián, que confirmó lo expresado anteriormente. Los primeros pobladores, entre ellos la familia Parente provino de Tupí (Brasil), cuyos hijos migraron hacia Leticia y de ahí hacia el Castañal, San Sebastián, San Antonio y San Juan (de los Parentes). La familia Fernández, habitantes del bajo Putumayo, migraron hacia Cayarú (Perú) en 1923, huyendo del conflicto colombo-peruano, llegaron a la zona y construyeron una casa en la zona de Várzea de la quebrada Yahuaraca para posteriormente fundar una maloca en la zona de tierra alta, hoy San Sebastián. Algunos descendientes se establecieron en Umariçu (Brasil) y otros construyeron una vivienda tradicional en lo que hoy es el centro de la comunidad. Posteriormente, el padre Romaldo construyó la iglesia y le dio el nombre de San Sebastián de los Lagos.

La comunidad de San Sebastián de los Lagos se encuentra ubicada en el sector rural de expansión urbana al noroccidente de la ciudad de Leticia, a orillas de la quebrada Yahuaraca, afluente del río Amazonas en el kilómetro 4.5 de la vía Los Lagos del municipio de Leticia. Actualmente tiene 169 familias y 673 habitantes.

En 1982, fue constituido el resguardo de San Antonio y San Sebastián de los Lagos con una extensión de 247 hectáreas, dividido en dos parcialidades: la primera, San Antonio, con 189 ha; y la segunda, San Sebastián, con 48 ha.



Figura 2. Cartografía social: migración y fundación de la comunidad.
Grupo intergeneracional de abuelas de San Sebastián de los Lagos.



Organización social y territorio³

Entre los tikunas, al igual que en otras etnias nativas, el mundo natural está concebido como un todo donde el orden de lo humano y su cultura está en relación directa con el mundo vegetal y animal que habita en su territorio. De acuerdo con Oyuela y Vieco (1997, p. 146), “la identidad tikuna se define en términos de pertenencia a un clan”. La estructura social está compuesta por un grupo de clanes denominados *keá* o *kiá*. Son unidades exogámicas de filiación patrilineal, es decir, un miembro de un clan debe buscar esposa en un clan diferente y la descendencia se establece por la vía del padre. Cada clan tiene un referente totémico que puede derivar su pertenencia de una planta, animal o ave (Nimuendajú, 1952; Fajardo y Torres, 1987). El conjunto de clanes está agrupado en dos fratrías, estrictamente exogámicas, clasificadas de acuerdo con Goulard (2009) en una mitad de clanes “con plumas” y otra mitad de clanes “sin plumas” (p. 100) también conocidas como “mitad aire” y “mitad tierra”. Es decir, si una persona se identifica por filiación patrilineal con la mitad “aire” o “con plumas” debe aliarse con una pareja que pertenezca a la otra mitad, “tierra” o “sin plumas”. Dentro de cada mitad aparecen especies animales y vegetales, representando un vínculo íntimo del ser humano con la naturaleza y una relación biocéntrica y simbólica interespecies.

De los clanes recogidos por Goulard (2009, pp. 100-101), sobresalen:

- (a) En la mitad “con plumas”: loro, guacamaya azul, guacamaya roja, mara, gavián real, cóndor, pihuiche, paucar, paujil, carpintero, tucán, palmero, garza blanca, gallina, chontaduro, morácea, algodón y aguaje.
- (b) En la mitad “sin plumas”: tigre, mico churuco, cascabel, ardilla, tigrillo, cerdo, molusco, tapir, hormiga arriera, perro y vaca, chonta, capirona, caraná y palo sangre.

3 Este apartado está inspirado en los aportes de Uruburu, Herrera y Rodríguez (2011, pp. 117-122).

Entre los datos recogidos por el grupo de investigación (2015-2017), la clasificación *clánica* de San Sebastián aparece así: mitad aire: tucán, garza, guacamaya, gallina y estrella. Mitad tierra: tigre, ardilla, cascabel, hormiga arriera, vaca, tipití y huito. Nótese que los animales introducidos por el contacto con occidente como la vaca, el perro o la gallina, se utilizan para adaptar simbólicamente la identidad de culturas diferentes a la tikuna, incluyendo el blanco al sistema *clánico* y resolver así el intercambio a través de la alianza con una pareja tikuna. Para el caso de San Sebastián se nos identificaba con el clan Vaca.

Los clanes, además de convertirse en el eje de organización de la sociedad tikuna, se relacionan con su universo de representaciones. Cada clan es un símbolo y ocupa un lugar dentro del cosmos en el que se funda la etnia tikuna, desempeñando un rol en la vida cotidiana y en los rituales que perpetúan la cultura a través de la estética expresada en los cantos, los bailes y los mitos. Por ejemplo, el clan Cascabel se identifica en la naturaleza con el bejuco del mismo nombre (*Thevetia sp1*), cuya rama en la parte superior tiene dos frutos redondos llenos de semillas que emiten el sonido propio de la serpiente cascabel. En el ritual de la Pelazón o iniciación de la mujer, las personas pertenecientes a este clan son las encargadas de conducir a la muchacha hasta el lugar del baile. En la vida cotidiana, el nombre tradicional⁴ de sus integrantes hace alusión a las semillas que hacen crecer este bejuco.

El clan Paujil (*ngunü*) de la “mitad aire”, se representa con el chontaduro, pues al paujil le gusta comer este fruto, sus alas son negras y su pecho blanco. Se caracteriza por sus ojos bonitos (*meétuna*), su pico rojo (*daupawe*), sus patas rojas (*dauparaná*) y su melena roja (*mellená*). Cuando una mujer pertenece al clan Paujil, durante la Pelazón se toca el instrumento torí (Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011).

De acuerdo con Lasprilla (2009, p. 31), en San Sebastián de los Lagos predominan los clanes Paujil y Cascabel. El 50 % de la población pertenece al primero y el 33 % al segundo. La mayoría de las

4 Entre los tikunas, a cada niño se le da un nombre tradicional de acuerdo con su clan y un nombre occidental por el que usualmente se conocen.

alianzas matrimoniales se realizan entre estos dos clanes. En nuestros diarios de campo (2015-2017) estos clanes corresponden a las familias fundadoras: la familia Fernández (Paujil) y familia Parente y Coello (Cascabel). El resto de la población de San Sebastián pertenece a los clanes Tigre, Garza, Ardilla y Guacamaya. Debe tenerse en cuenta que existen uniones con cocamas, yaguas, uitotos y mestizos. A estos últimos, se les asigna el clan Vaca, como se dijo anteriormente, por ser un animal introducido a la cultura y a la región.

Representación social del territorio: lagos, chagras y bosque⁵

Si entendemos “por territorio la conjunción entre las características de ocupación espacial y el conjunto de relaciones culturales y simbólicas que han permitido a los tikunas el domesticar el medio y garantizar la reproducción de su cultura” (Uruburu y Ortiz, 2016b), entonces, debemos considerar dos factores: las fronteras étnicas de ocupación y el sistema de producción tikuna que sigue

[...] los parámetros comunes para la mayoría de las sociedades amazónicas. Estos parámetros son: el desarrollo de la horticultura de subsistencia con base en la técnica de explotación de “roza y quema”, también denominada de “tumba y quema”; así como el huerto habitacional, la productividad de los rastros y las actividades de pesca, caza y recolección (Uruburu y Ortiz, 2016b, p. 479).

Sin embargo, en San Sebastián de los Lagos, la escasez de territorio es la causa fundamental de que la cacería haya prácticamente desaparecido. En cambio, la pesca continúa siendo una de las actividades fundamentales, la existencia del sistema de lagos de Yahuaraca permite obtener una variedad de especies para el consumo; aunque muchas de las especies endémicas estén hoy en día en peligro de extinción.

5 Este apartado recoge el artículo publicado por Uruburu y Ortiz (2016b).

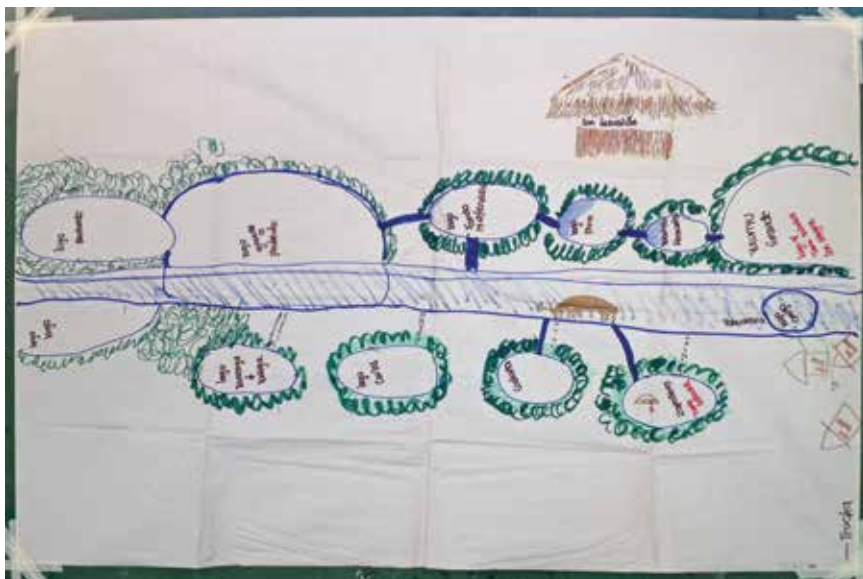


Figura 4. Sistema de lagos de Yahuarcaca representado por el grupo de abuelas en el taller sobre territorio. Fotografía tomada por Uruburu, S., en mayo de 2016.

Las actividades que desarrolla la comunidad para su subsistencia, en algunas ocasiones, se organizan desde la división sexual del trabajo, los hombres se dedican a la pesca, la caza y a preparar el terreno de la chagra mediante el sistema de “tumba y quema”; en tanto, la mujer siembra, cuida, desyerba la chagra y recoge sus productos. Tradicionalmente todos los integrantes de la familia colaboraban en estas prácticas en forma cotidiana, hoy lo hacen esporádicamente, pues los jóvenes se ausentan de estas labores por largos períodos de tiempo, los que coinciden con el calendario escolar. Los jóvenes ya no son expertos en las labores de la chagra ni tampoco son de su interés, su vínculo con la sociedad occidental y la escuela, los hace interesar por otro tipo de trabajos que les pueden permitir la sobrevivencia: si logran entrar a la educación superior, vivirían de su profesión o si no lo hacen, trabajarían en oficios varios como la celaduría, el servicio doméstico o como obreros de la construcción, entre otros.

recolección; y otra de rastrojo. Actualmente, debido al aumento demográfico y a las fronteras establecidas en el marco de la figura de resguardo, el territorio para la chagra se ha visto afectado, muchas de éstas se han reducido a tal punto que no llegan a tener más de una hectárea, otras se han mantenido pero son compartidas por varias generaciones de un mismo grupo familiar, es decir, le pertenecen a la abuela, a la hija y a la nieta. La escasez de territorio es tan evidente que ha generado que los colonos que allí habitan y quienes se apropiaron y formalizaron estas tierras las “presten” a algunas familias para su subsistencia.

[Asimismo,] las chagras eran multiproductivas: se sembraba yuca y plátano, como alimentos básicos, y diversidad de tubérculos, entre los que sobresalían el ñame, la piña, el bore y las plantas medicinales. Había también una gran variedad de frutales que continuaban produciendo, por años, en terrenos de rastrojo. Es de anotar que en 1942 Nimuendajú (1952, p. 21), el primer etnógrafo de los tikuna, enumeró las cuatros especies principales de la chagra: yuca brava, yuca dulce, maíz y ñame. Teniendo en cuenta los datos de Nimuendajú (1952) y los de Goulard (2009), parece ser que el plátano es de adquisición reciente (Uruburu y Ortiz, 2017, pp. 468-469).

Antiguamente, padre, madre e hijos (de acuerdo con su edad) contribuían a la apertura y mantenimiento de la chagra. Hoy en día, la asistencia cotidiana de niños y jóvenes a la escuela, el colegio y la universidad, impide su participación en las actividades tradicionales; el vínculo familiar y el proceso de aprendizaje, tanto sobre el mundo natural, como sobre el sistema de producción, se ha roto. Ahora, el mantenimiento de la chagra está en manos de las abuelas. Las mujeres jóvenes y las niñas cada vez están más lejos de sus tareas habituales; por esto, las abuelas se preguntan ¿quién se va a encargar de las chagras cuándo ellas falten?

Asimismo, para llevar a cabo trabajos en la chagra que exigen la participación de un grupo extenso, sus propietarios organizan mingas o trabajos de carácter solidario invitando a los amigos y vecinos. Durante la jornada, los propietarios ofrecen a los participantes, comida y bebidas tradicionales (masato, caguana o jugos de estación) en tanto que asumen el compromiso de cooperar en las mingas de quienes participan en la suya, lo que se traduce en prácticas de reciprocidad y solidaridad.

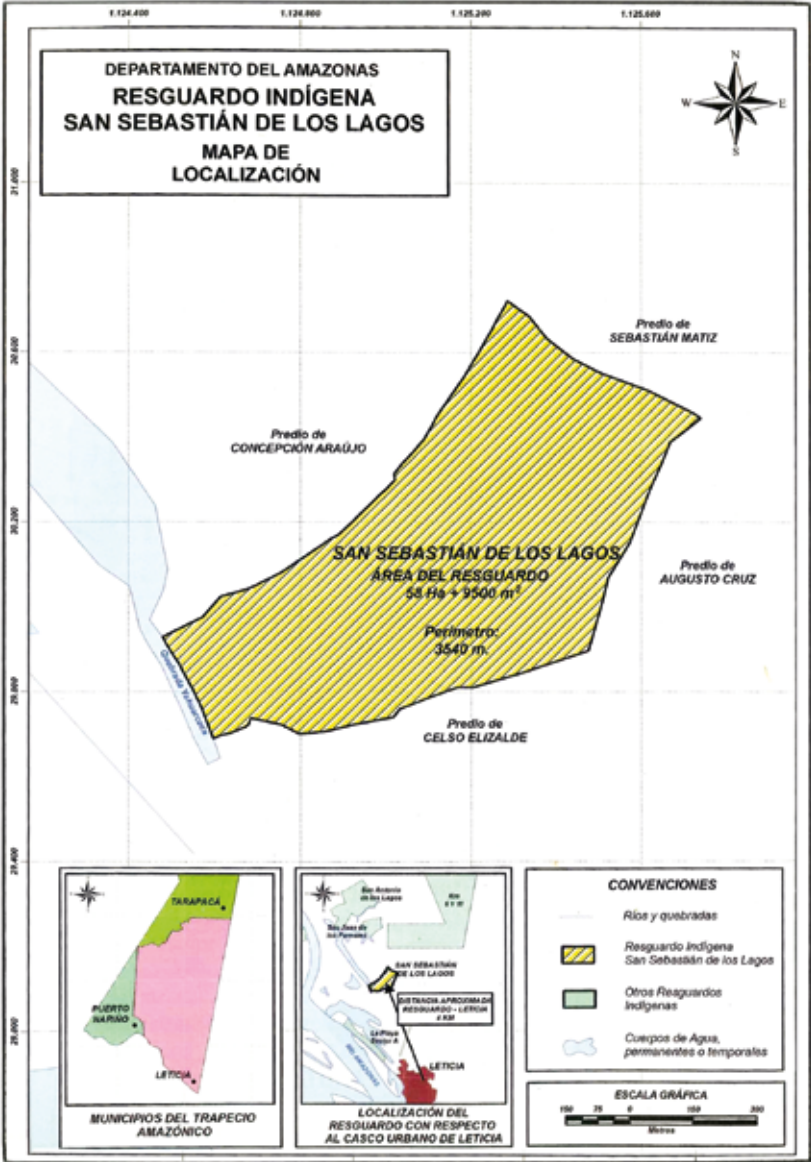


Figura 6. Predios privados que limitan con el resguardo de San Sebastián de los Lagos. Fuente: Codeba (2008, p. 18).

El espacio de la chagra al mismo tiempo que expresa un proceso de apropiación del territorio, es también una esfera social por naturaleza, podría decirse que antes de la aparición de las instituciones educativas, la chagra era el lugar donde se transmitía a los niños y los jóvenes diversos conocimientos y saberes sobre sus formas de producción, mantenimiento y cuidado; asimismo, en un escenario de aprendizaje permanente en donde se tejen las relaciones familiares y comunitarias.

En ese orden de ideas, el estado de la chagra se considera como la imagen de sus propietarios. Una chagra abundante es el resultado del cuidado y trabajo de sus dueños; aunque por lo general se considera que la mujer es la dueña de la chagra, sus labores se reparten de forma complementaria entre la pareja y sus hijos si ya tienen la edad suficiente para colaborar. La relación entre los propietarios y su chagra se asemeja a la relación que establecen los padres con sus hijos, a quienes cuidan y protegen para que crezcan y prosperen. De igual forma, la chagra representa la madurez y la responsabilidad, puede afirmarse que antes, el joven que sabía tumbar y quemar el espacio de la chagra podía comprometerse con una mujer, y ésta a su vez, podía hacerlo también si conocía lo suficiente de la siembra y el cuidado de la misma. En últimas, una chagra productiva es sinónimo de vida, fertilidad y orgullo, es el sustento de la familia, es símbolo de abundancia y sostenibilidad.



Figura 7. Desyerbando la chagra. Fotografías tomadas por Upegui, M. en abril de 2016.



Figura 8. Productos de la chagra. Fotografía tomada por Ortiz, Y., en julio de 2016.

Hoy en día, la notable disminución en la dimensión de las chagras tiende a ser la principal razón por la cual se han convertido de policultivos a monocultivos de yuca. Hace unos años las chagras ofrecían suficientes alimentos para la subsistencia de la familia, ahora su principal producto es la yuca, materia prima que las mujeres transforman en fariña palabra portuguesa que designa a la harina de yuca, la cual se destina al mercado local en la ciudad de Leticia. La fariña es el alimento que acompaña todas las comidas en la cultura amazónica. El tamaño de las chagras y la vinculación de sus productos al mercado, son dos aspectos que evidencian un cambio en los estilos de vida tradicional de las familias. Así, se ha pasado de una forma de vida auto subsistente a relaciones de consumo y dependencia propias de la sociedad moderna capitalista.



Figura 9. Chagra dedicada al cultivo de yuca y plátano.
Fotografía tomada por Upegui, M., en julio de 2016.

Mujer y naturaleza: interacción entre los seres vivos que cohabitan la selva

La naturaleza ofrece al hombre todo lo necesario para su existencia: la tierra para sembrar, la madera para construir su sitio de habitación, la hoja de palma para techar, las fibras y cortezas que se convierten en materia prima de la cultura material, las sustancias curativas que provienen de la diversidad vegetal, la sombra para sobrevivir al calor intenso del clima, el agua, los animales y su carne que alimenta y la belleza del paisaje que inspira la vida.

Se considera que cada ser vivo posee “un alma”, un hálito de vida que interactúa con el otro, animal, vegetal o humano e incluso con los seres espirituales que cohabitan con ellos. Cada uno cumple una función, o mejor una misión, ofrece y toma, relación que se sostiene en actos de respeto y reconocimiento mutuo de su existencia. Cada interrelación entre el hombre y la naturaleza se explica a través de mitos de origen y se expresa en diversos rituales que permiten que se perpetúen para que el conocimiento permanezca y la diversidad natural se sostenga.

En la tradición tikuna las mujeres ocupan un lugar central, ellas poseen y transmiten los conocimientos sobre las especies vegetales, animales, minerales y espirituales, sin querer decir con ello que los hombres no los tengan pero es en la figura femenina en donde se deposita simbólicamente el poder de la reproducción y la vida. Ellas son las dueñas de la chagra, conocen el arte de transformar las cortezas de los árboles y las fibras de las palmas en telas e hilos para coser y tejer. Saben extraer de la tierra, de las semillas y de las hojas, los colores naturales que embellecen sus productos. Son alfareras y conocen a profundidad la acción curativa de cada semilla, raíz, hoja y fruto del bosque que las circunda.



Figura 10. Representaciones culturales en yanchama. Fotografía tomada por Upegui, M., en julio del 2016.



Figura 11. Fibra y artesanías de chambira. Fotografías tomadas por Upegui, M., en julio de 2016.

El papel de la mujer como pilar de la cultura tikuna y su relación con el significado holístico de la naturaleza se resume en el ritual “la pelazón”. Este ha sido descrito por diversos viajeros, etnólogos, antropólogos que han pasado por la zona (Nimuendaju, 1952, Goulard, 1997, Ramos 2009, Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011). Es un ritual de iniciación femenina que marca el paso de niña a mujer, representa el origen del mundo étnico y garantiza su reproducción, al mismo tiempo que la fecundidad natural, la multiplicación de la caza y de la pesca y la abundancia de los productos de la chagra.

Antiguamente en el momento de la menarquia, la niña, ahora mujer, se apartaba de la comunidad en un encierro que podía durar varios meses, uno y hasta dos años (hoy este tiempo se ha reducido a un mes, quince días o una semana, o simplemente no hay encierro). Durante este periodo la niña es asistida y visitada solo por las abuelas, la madre o las tías. En este tiempo aprende sus labores como mujer, entre ellas a tejer mochilas y hamacas de la fibra de chambira, a transformar la corteza de la yanchama en telas que se convertían en vestidos y cobijas, a cocinar y todas aquellas labores que le permitirían tener un compañero y formar una familia.

Durante el periodo del encierro su familia extensa se dedicaba a cazar, pescar y cosechar con el fin tener comida suficiente para ofrecer a los invitados de comunidades cercanas y lejanas que vendrían a la gran fiesta. En el momento indicado y una vez los invitados llegan al sitio de la fiesta preferentemente la maloca (si aún existe), se saca a la niña entre música y danzas. Debe advertirse que los invitados no solo son humanos, sino que también hacen presencia “los disfraces” que representan espíritus de la naturaleza, seres míticos y animales.

Las abuelas y mujeres rodean a la “worekü” o niña-mujer iniciada Poco a poco, en el pasado, le iban arrancando mechones de cabello de su cabeza, hoy en día se le cortan hasta quedar completamente calva o pelada, de ahí el nombre del ritual. Al mismo tiempo las abuelas, principalmente, acompañadas por mujeres y hombres de la comunidad cantan “palabras de consejo” con las que se transmiten y perpetúan los mitos de origen y el conocimiento tradicional.



Figura 12. Vestidos y lienzos de yanchama, cestería y tejidos de chambira. Fotografías tomadas por Upegui, M., en julio de 2016.

Una vez se termina la comida y la bebida (masato y payabarú), finaliza la fiesta y la niña-mujer es dirigida al río o a la fuente de agua más cercana en donde es sumergida para purificarla. Cuando sale del agua lo hace convertida en una mujer que contribuirá a perpetuar la etnia y la tradición, al mismo tiempo que el ritual asegura la sostenibilidad de la sociedad y la naturaleza.

En la vida cotidiana, las mujeres y especialmente las abuelas se reconocen como las “sabedoras”, poseedoras, custodias del conocimiento y la tradición. Cuando cantan, enseñan, ofrecen palabras de consejo. Cuando van a la chagra transmiten sus conocimientos a sus hijas y nietas. Cuando tejen, cosen o pintan, acompañan su actividad relatando fragmentos de mitos que explican el origen de la misma. Naturaleza y mujer son una, naturaleza y sociedad, el todo.

Entre el mundo tradicional y el mundo moderno: reflexiones en torno al desarrollo

La constitución misma del desarrollo, como estrategia, puede detectarse en un momento muy preciso: la década que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Es durante este período que ciertas condiciones, comportamientos y estructuras de nuestros países se convierten en problemas para los países avanzados (y por ende, para los nuestros) dando lugar a la formación de teorías, discursos, programas y estrategias, formas de poder y de conocimiento con relación a las cuales se definirán nuestros países (Escobar, 1986, p. 6).

En este sentido, vale la pena afirmar que el discurso del desarrollo en Colombia no es propio, es impuesto. Es la mejor manera de entenderlo porque, de cierto modo, ha sido asumido de una manera vertical y autoritaria, afectando la autonomía, la dignidad y la soberanía de los pueblos indígenas. Este ha sido históricamente un desarrollo con estrategias discontinuas y de dominación. Por tanto, en el marco de la investigación se hizo conveniente identificar las distintas acciones e iniciativas surgidas desde la comunidad frente a aquellas provenientes del Estado y de las organizaciones no gubernamentales que nos permitan reflexionar sobre las diversas miradas frente al desarrollo⁶.

Es importante mencionar que el desarrollo se traduce en planes, programas y proyectos; además, como instrumento de planeación, está regulado por la ley para todos los entes territoriales. En este caso, existe un plan de desarrollo municipal⁷ construido por la Alcaldía y el plan de desarrollo departamental elaborado por la Gobernación, estos dos se armonizan con el plan nacional de desarrollo.

En este sentido, desde el plan departamental, se establece la realización de diversos programas y proyectos para reforzar el conocimiento tradicional, la ciencia, la conectividad y la tecnología, de igual manera se recalca la gestión del gobierno en cuanto a participación, infraestructura, validación de *planes de vida*⁸, estructuras de gobierno-justicia

6 Para este propósito se llevaron a cabo entrevistas con personas claves como Ruth Lorenzo (líder), José Yahuarcani (Asociación comunitaria de ecoturismo “Painu”), Javier Soria Santos (Curaca), Enric Cassú y Abel Santos (Universidad Nacional), Adriana Vásquez (Azcaita), Clara Patricia Peña (Sinchi), Juan Carlos Bernal (Incoder), Tania Olivera (Departamento de Prosperidad Social), Mónica Pérez (Universidad Nacional, sede Amazonia), Oscar Eduardo Cely Agudelo (Gobernación del Amazonas) y Carlos Lozano (Corpoamazonia).

7 De acuerdo con el plan de desarrollo municipal, en el municipio de Leticia hay un total de 16 resguardos indígenas, 15 de ellos están bajo la jurisdicción política del municipio. La población indígena de los resguardos pertenece a los grupos étnicos: tikuna, cocama, yagua, uitoto, bora, okaina, nonuya, miraña, matapi y yukuna, que en su mayoría provienen de los grandes resguardos del resto del departamento.

8 El *plan de vida* es un instrumento que permite la planeación y negociación; se construye a partir de un proceso participativo de autodiagnóstico y de elaboración de proyectos.

propia, guardia indígena, educación propia y modelo de salud propio (Plan de Desarrollo Departamental del Amazonas, 2016).

En estos planes (municipal y departamental) se incorpora el enfoque diferencial étnico, para el desarrollo de programas y proyectos enfocados en temas de salud, educación, participación, infraestructura, productividad y preservación ambiental para los resguardos indígenas. Además, se contemplan acciones para recuperar los ecosistemas hídricos urbanos; y recuperar, proteger y promover los ecosistemas estratégicos, entre ellos la quebrada Yahuaraca.

Desde el ámbito estatal, se identificó el programa *Familias en acción* orientado a contribuir a la formación de capital humano en las familias de extrema pobreza, a través de dos estrategias. La primera de ellas pretende complementar los ingresos de las familias más necesitadas, por medio de la entrega de subsidios de nutrición o educación a los menores de edad. En segunda medida, este programa es el eje en la fase de implementación de la estrategia *Red de protección social para la superación de la extrema pobreza – Juntos*, que en el gobierno de Juan Manuel Santos se transformó en *Red Unidos* (Franco, 2011, p. 17). Este programa se encuentra bajo el enfoque de transferencias monetarias condicionadas, donde existe una preferencia por el apoyo monetario; además, busca articular los programas universales básicos como los de educación y salud.

Se sueña con el cubrimiento de la cancha de micro, el alcalde se había comprometido esperamos dejar algo ya firmado con el otro alcalde y contar con el recurso para hacer el trabajo directamente. Ahorita también estamos sufriendo por los andenes, [...] y en salud este año se dejó \$1.500.000 para comprar medicamentos, porque aquí es difícil que las EPS nos den medicamentos, la promotora compró este año medicamentos, tensiómetro, termómetro, una balanza, sillas, unas mesas, eso también se invierte, lo ideal es que esa plata se invierta para todos los campos de la comunidad [...] El año pasado se logró comprar tazas de baño, tubos, láminas de zinc, se compró unos tanques, se arreglaron pues las guadañas de la comunidad, se compró una nevera para el centro de desarrollo comunitario (CDI) donde están los niños, se cubrió varios campos de la comunidad (Saldaña, entrevista, julio del 2015).



Figura 13. Centro de salud y Centro de Desarrollo Comunitario de San Sebastián de los Lagos. Fotografía tomada por Upegui, M., en mayo de 2016.

Otro programa fue el de *Familias guardabosques*, ejecutado en el periodo 2002-2006 que buscaba proteger la selva amazónica, afianzar la calidad de vida de las personas, además de fortalecer los lazos de dependencia política de la comunidad. Las acciones adelantadas por el programa consistieron en dar un subsidio de 420 000 pesos colombianos para cada persona certificada por el resguardo, bajo ocho énfasis: piscicultura, avicultura, miscelánea, modistería, chagra integral, siembra de arroz, carnes y lácteos. Específicamente en el resguardo de San Sebastián de los Lagos, se destinó un terreno para que la comunidad sembrara frutas, por cada planta sembrada se recibían 2000 pesos colombianos; además se entregaron seis motores para rayar la yuca y cuatro hornos, implementos que la comunidad aún conserva.

Este año se compró palo de yuca blanco, colino de plátano, chontaduro, lulo, guamo; no se ha ido perdiendo sino que la gente los ha quemado mucho, por el encerramiento, ya no tenemos casi en donde hacer chagra, porque es tan pequeño el resguardo, entonces que hace la gente por ejemplo aquí teníamos un frutal y lo limpia, lo quema y ya se pierde, la tierra ya está muy cansada ya no da; se deja fertilizar la tierra uno, dos o tres años (Saldaña, entrevista, julio del 2015).

Para el desarrollo de este programa, el gobierno solicitó a los resguardos el *plan de vida*, la asociación Azcaita era la única que lo tenía, pues desde el 2004 empezó a estructurar en conjunto con la

Defensoría de Pueblo y Corpoamazonia un documento en el que se establecen los proyectos y necesidades de las comunidades indígenas a corto, mediano y largo plazo (Alvear, entrevista, 11 de junio del 2016).

Para la institucionalidad, alcanzar cierto desarrollo es inherente al propósito de sacar a las familias de la pobreza mediante un trabajo interinstitucional, si bien esta postura asociada al nivel de ingresos ha dado ciertos resultados, existen fuertes críticas al respecto por considerarla principalmente asistencialista. Al respecto, cuestionamos el abordaje que estos programas hacen sobre el concepto de “pobreza”, basándose fundamentalmente en el ingreso monetario vinculado a la lógica del mercado, puesto que esta que no se corresponde a la economía tradicional de las comunidades, generalmente autosubsistentes y solidarias; aunque no desconocemos su integración al sistema capitalista.

Con el mismo discurso, en el 2007, el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) intervino con iniciativas de emprendimiento para la construcción de cuatro estanques y así fortalecer la piscicultura; sin embargo, se abandonaron dichas iniciativas. De igual forma, en el 2010, el Incoder quiso retomarlas con otro proyecto que se llevó a cabo junto a una asociación, estos formularon una acción de reforestación, en donde se pagaba por árbol sembrado (Raga, 2016). El programa *Familias guardabosques* facilitó a la comunidad acumular recursos económicos para cofinanciar proyectos productivos, permitiéndoles aumentar su capacidad de negociación cambiando así la forma tradicional en los proyectos rurales donde la contrapartida de las comunidades usualmente es su fuerza de trabajo o sus tierras. Otro factor importante, tiene que ver con la sostenibilidad en función de la conservación de bosques y la protección ambiental que se generaron a raíz de este.

Teníamos antes un proyecto piscícola por parte del SENA eso era grandísimo, pero el muchacho que lo estaba coordinando los dejó acabar y ahora no hay nada, ahí están los pozos de agua, ahorita el compañero Claudio tiene una pequeña piscicultura que lo está coordinando con SINCHI (Saldaña, entrevista, julio del 2015).

Como lo menciona Vieco (2015), los cursos de capacitación del SENA de constitución de empresas comunitarias suponen la dedicación

exclusiva del personal a cargo para las labores que demanda la empresa. Esto implica asumir horarios estrictos y disciplinados de trabajo, con jornadas laborales de ocho horas diarias, seis días a la semana. Es por esta razón que una vez se dictan los cursos y los técnicos del SENA abandonan la comunidad, ninguna de las personas que asistió a los cursos de capacitación, quiere asumir las responsabilidades propias de la empresa, pues esto significaría renunciar a su pluriactividad y a su libertad de decisión; debido a eso, este tipo de proyectos no se sostienen en el tiempo.

En la línea de las estrategias de bienestar social, se encuentra el programa *De cero a siempre*, que promueve la educación, el cuidado, la crianza, la salud y la nutrición de los más pequeños en todo el país. Para el caso de San Sebastián de los Lagos, Azcáita (Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona) opera este programa en la primera infancia. La estrategia que ha estado en funcionamiento desde el 2015, consiste, por un lado, en fortalecer los procesos de educación y formación en los niños, brindando una alimentación que garantiza el 70 % del aporte calórico del día; y por otro, se ofrecen capacitaciones psicosociales a los padres y un apoyo nutricional (Raga, 2016).

Es un trabajo a largo plazo de sensibilización, porque hay familias que todavía prefieren quedarse durmiendo y no madrugar, porque los niños entran a las 7 y se exige el horario para que a los niños se les pueda garantizar, el desayuno es a las 8 de la mañana pero de 7 a 8 se pierden un proceso pedagógico de adaptación y bienvenida a la jornada, entonces hay padres que prefieren quedarse durmiendo o porque se fueron al pueblo se lo llevaron o si tienen que ir a la chagra, entonces hay dificultades que hacen que no lleven a los niños (Vásquez, entrevista, junio del 2016).

Al respecto, dos de los cuestionamientos frente a esta estrategia son: el papel del grupo familiar y la comunidad en la crianza y la transmisión de los conocimientos y saberes propios de la cultura a los niños; y, si realmente se respeta su matriz cultural, cuando se les persuade de cumplir con una serie de requerimientos propios del programa, desde una perspectiva occidental.

Respecto a las iniciativas gubernamentales, se identificaron las adelantadas por Corpoamazonia, entidad dedicada a “Conservar y administrar el ambiente y los recursos naturales [...] y orientar el aprovechamiento sostenible de sus recursos facilitando la participación comunitaria en las decisiones ambientales” (Corpoamazonia, s.f.). Específicamente, los proyectos en los que el resguardo ha sido beneficiario son, por una parte, la construcción de los acueductos y alcantarillados de las comunidades indígenas de Arara, San Sebastián de los Lagos y centro poblado del kilómetro 18, asentadas en el área de la microcuenca de la quebrada Yahuaraca y comunidades ribereñas del río Amazonas.

Por otra parte, un segundo proyecto tiene que ver con la construcción del plan de manejo ambiental de la microcuenca Yahuaraca, mediante una estrategia de participación comunitaria con las comunidades de San Sebastián de los Lagos, San Antonio de los Lagos, San Juan de los Parentes, San Pedro de los Lagos, San José del kilómetro 6, kilómetro 11 y Azcaita; en asocio con instituciones como la Gobernación, la Alcaldía, el Instituto Colombiano Agropecuario (ICA), el Instituto Amazónico de Investigación Científica (Sinchi), el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder), la Universidad Nacional, el SENA, la Universidad de la Amazonia y el Colegio Indígena San Juan Bosco. Este plan se orientó hacia la definición de procesos para la conservación, protección y preservación de los recursos naturales renovables de la microcuenca Yahuaraca, comenzó su ejecución en el año 2015 y se proyecta hasta el año 2025.



Figura 14. Acueducto de la comunidad de San Sebastián de los Lagos. Fotografía tomada por Upegui, M., en mayo de 2016.

Además de esto, a partir de la Ley 1037 de 2006, el Estado colombiano ratifica la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial y, de acuerdo con esto, el Ministerio de Cultura se ha involucrado con proyectos de recuperación y fortalecimiento cultural en algunas comunidades indígenas del Trapecio Amazónico (Ministerio de Cultura, 2016). Así, en el año 2013 se dispuso de una inversión para desarrollar un proyecto de patrimonio cultural inmaterial, con las comunidades de Castañal, San Sebastián y Kilómetro 6. Consistió en un trabajo de recuperación de la historia, de su territorio y su pérdida: cómo se conformó el resguardo que hace unas décadas era más amplio y llegaba hasta las tierras que ahora son propiedad de dueños particulares (por ejemplo, Jaime Barbosa). Asimismo, a partir de este proyecto se reactivó el ritual de la Pelazón.

Siento que cuando uno está al frente quieren recuperar muchas cosas, pero una da la espalda y se le olvido todo, por ejemplo ya no realizan las curaciones ni usan los nombres clánicos, tienen el saber y el conocimiento pero sin embargo no lo practican, si el proyecto hubiera seguido entonces la gente estaría ahí, porque a uno le preguntan cuándo profe, cuando volvemos a hacerlo, la gente tiene ganas pero uno no tiene los recursos (Santos, entrevista, julio del 2016).

En el año 2015, el Ministerio de Cultura junto con un grupo de investigadores de la Universidad Nacional, desarrollaron el proyecto denominado *Encuentro de los pueblos magüta* el cual buscó hacer una recuperación de saberes desde la misma comunidad indígena tikuna en Colombia. Mediante la estrategia del “Canasto itinerante”, por medio de conjunto de documentos que hacen un recorrido por las comunidades tikunas ribereñas (Castañal, San Sebastián de los Lagos, San Martín de Amacayacu, Arara y Nazareth), se recogieron mitos y tradiciones. Dicha recuperación quedó a cargo de un coordinador perteneciente a la comunidad, quien recopilaba la información junto a los abuelos, motivando a los niños y a los jóvenes para que hicieran parte del proceso, y de esta forma transmitir los

conocimientos a las nuevas generaciones. Igualmente, se propuso que cada gestor local fuera el mismo investigador de su cultura; para el caso de San Sebastián de los Lagos la coordinación estuvo a cargo de Ruth Lorenzo (Raga, 2016).

Las mismas comunidades lo viven, lo hacen, una tertulia de los abuelos y abuelas de todas las comunidades, lo que hicimos ese sábado, los abuelos de Castañal y San Sebastián tienen el mismo conocimiento que los de Tarapacá o en otro lado, inclusive aquí ese conocimiento no se ha perdido, falta es hablarlo, que los niños lo conozcan y lo hablen, lo den a conocer, eso es el gran beneficio de lo que somos nosotros los tikuna (Santos, entrevista, julio del 2016).

En el 2015, el resguardo de San Sebastián de los Lagos en asocio con la Universidad Nacional, Tropenbos Internacional y la Fundación Grupo para la promoción y gestión del desarrollo sostenible Grupo PROA, implementaron el proyecto piloto de la quebrada Yahuaraca. Este buscaba enseñar a los niños y niñas el sentido de apropiación con su territorio y entender las relaciones con la cosmovisión tikuna, partiendo de tres componentes académicos: cosmovisión propia, etnomatemáticas, naturaleza y producción.

Aparte de esto, respecto a la desaparición de aproximadamente 45 especies de peces de las 90 que habitan en la quebrada Yahuaraca, se formuló un proyecto denominado *Capacitación para el manejo comunitario de los recursos pesqueros por parte de las comunidades de La Playa, Castañal y San Sebastián de los Lagos en la Amazonía colombiana*, que vinculó 45 pescadores de las tres comunidades. El interés principal del proyecto fue establecer acuerdos de pesca entre las comunidades, evitar la sobreexplotación y así asegurar el recurso para las generaciones futuras. De la misma manera, el SENA brindó capacitación en otros sectores como la agricultura y el ecoturismo, para ofrecer a las comunidades otras alternativas de producción.

En el primer año hicimos concientización y en el segundo año los monitores empezaron a hacer control del uso de las mallas, de

las técnicas de pesca en los Lagos, la gente nos contaba que eran metros y kilómetros de mallas que se utilizaban, y a veces la gente no iba a buscar la malla, se le olvidaba donde la dejaban o se le perdía entonces esos peces se morían y se pudrían, esta gente un año estuvimos monitoreando entonces habían grupos que salían en la mañana, tarde, noche y madrugada mirando quienes eran los pescadores, qué mallas tenían, qué talla, qué cantidad de pescado y cuáles pescados cogían, y se acordó que se debía usar mallas pequeñas pero de 50 metros nada más, y que después era preferible utilizar malla de 5 dedos para sacar pescado grande, ese acuerdo estuvo para cinco años, eso fue como en el 2013 (Santos, entrevista, julio del 2016).

De este proyecto surgieron dos asociaciones, la primera, llamada TICA, una asociación de pescadores artesanales y la Asociación Comunitaria de Ecoturismo Painú, gestionadas a partir de las comunidades (San Sebastián de los Lagos, Castañal y la Playa), con las cuales se busca promover un turismo responsable que desarrolle actividades arraigadas en la conservación de recursos naturales y de conocimiento ancestral tikuna.

[...] entonces miramos qué necesidad más tenemos, o qué proyecto podemos hacer, entonces miramos la parte turística porque la alcaldía y la gobernación venía motivándonos en la parte turística pero nosotros no aceptamos porque como que hay que conservar nuestros conocimientos, o sea pensábamos eso no, que al llegar el turista nos iba a quitar el conocimiento, el turismo se mete a la comunidad para poder desarrollar actividades de conservación de todos los recursos naturales y con el conocimiento ancestral (Yahuarcani, entrevista, mayo del 2016).

La asociación Painú, no recibe financiación de ninguna entidad, pero la Universidad Nacional y la Fundación PROA le brindan asesoría comercial y administrativa. Estos procesos de autogestión comunitaria no permiten solo detectar las necesidades, también, encontrar una solución concreta para avanzar como una comunidad organizada

y empoderada. Un modelo de autogestión comunitaria supone la participación ciudadana activa y plena, de manera que los grupos interesados tengan la autonomía para interactuar con los representantes del poder, o bien actuar por su propia cuenta; es decir que puedan llevar a cabo las acciones necesarias para el cumplimiento de sus necesidades y sus intereses (Hernández y Corrales, 2015, p. 8).

El *plan de vida*

El *plan de vida* constituye una herramienta útil para promover los procesos de reflexión de los mismos indígenas acerca de sus dinámicas sociales, culturales y económicas, sin reducirse al formato relativamente rígido de los planes de desarrollo.

Se constituyen en mecanismos de negociación, participación concertación y control, que deben permitir el desarrollo propio, además de crear espacios donde los pueblos actúen con poder de decisión en temas de desarrollo educativo basados en currículos interculturales y bilingües, el rescate de sistemas tradicionales de salud al igual que el fortalecimiento organizativo en aspectos de liderazgo, administración, planeación, gestión de proyectos y alianzas (Tropenbos, 2009, p. 7).

El recurso de sistema general de participación llega por aparte, actualmente San Sebastián recibe 28 millones de pesos cada año, con ese recurso nos manda el ministerio que nos reunamos y ahí en varios sectores salud, educación, agua potable, agricultura y deporte tiene que ser invertido. Este año les distribuimos casi 9 millones para el arreglo de un centro de acopio, 14 millones para la ampliación y reforestación de chagras, o sea cultivar más chagras, fomentar la seguridad alimentaria en las familias, promover más el cultivo, y dejamos 4 millones para el sector deporte, mantenimiento de la cancha de fútbol y en parte de educación dejamos 3 millones para el pago de manipuladora de alimentos que es quien prepara alimentos para el comedor escolar (Saldaña, entrevista, julio del 2015).



Figura 15. Árbol de problemas de la comunidad de San Sebastián.
Fotografía tomada por Upegui, M., en mayo de 2016.

A partir del ordenamiento territorial y el gobierno propio, basado en la autoridad ancestral, las asociaciones indígenas del Trapecio Amazónico generaron un amplio proceso participativo de las comunidades, con el objetivo de elaborar *planes de vida* que colaboren en la construcción de paz y la convivencia con otros pueblos. A continuación, se plantean de manera general los componentes y objetivos en los que el resguardo de San Sebastián de los Lagos se interesa:

- *Componente “territorio y recursos naturales”*: entre los objetivos se propone la construcción y ampliación de territorios

ancestrales de las comunidades afiliadas a la jurisdicción Azcaita, para mejorar la calidad de vida organizativa y poblacional.

Se está viendo por medio de Incoder un territorio en el km 22, eso lo está coordinando Azcaita, entonces se consiguió como a 7 millones de pesos la hectárea y van a comprar 120 hectáreas, 40 para Castañal, 40 para San Antonio y 40 para San Sebastián. [...] más adelante se compra transporte para la comunidad, de pronto un moto carro, un carrito no cuesta más de 12 millones de pesos (Saldaña, entrevista, julio del 2015).

- *Componente “educación, etnoeducación y cultura”*: busca la construcción de libros, cuadernos de trabajo, cartillas y otros medios que permitan enseñar la historia de los pueblos indígenas que integran la zona, su cultura y forma de expresión artística, las creencias y su cosmovisión. Asimismo, su objetivo es convertirse en material de apoyo docente para la enseñanza propia, que permita llevar a cabo procesos de investigación y proyectar un nuevo horizonte para el hombre indígena, sin perder sus costumbres y saber ancestral. Por ello se requiere formar a los docentes en la lengua materna, para avanzar en el proceso de autonomía, de identidad cultural y facilitar una enseñanza de conocimientos universales y manejo del saber indígena en un contexto global. Finalmente, se espera mejorar el nivel de la educación media vocacional y secundaria, la enseñanza de la educación propia con la aplicación y desarrollo de un currículo propio con énfasis en la ética bilingüe.
- *Componente “salud”*: parte de la necesidad de recuperar los saberes tradicionales sobre medicina tradicional para la pervivencia de los conocimientos ancestrales. Así como formar médicos tradicionales entre los jóvenes indígenas de las comunidades de la zona, que presten una atención y brinden un manejo de tratamiento cultural para la atención en salud, además que ejerzan los conocimientos propios y básicos legados de los abuelos.

- *Componente “infraestructura”*: por último, para este componente se requiere el mejoramiento de las viviendas de los habitantes que integran la asociación zonal Azcaita, lo que se traduce en un aumento de la calidad de vida con una vivienda digna.

Yo sueño que la comunidad tenga en un futuro, que todas las familias tengan luz, en estos momentos estoy peleando por la energía de las familias del sector en la entrada porque ellos no tienen y supuestamente, como somos comunidad indígena entonces no nos dan el poste de concreto sino que debe ser en madera, de la misma madera del monte y eso ahorita no es posible como nosotros no contamos con tierra, ni territorio, ni expansión de donde lo vamos a conseguir? entonces lo que yo sueño es que en un futuro la comunidad este bien organizada (Saldaña, entrevista, julio del 2015).



Figura 16. Calle central de la comunidad de San Sebastián de los Lagos. Fotografía tomada por Uruburu, S., en junio de 2017.

Otros proyectos en los que se encuentra interesada la comunidad son: la ampliación de la red de acueducto y el mejoramiento del sistema sanitario con sus respectivos pozos sépticos, sus acometidas y la construcción de la red de alcantarillado subterráneo.

Para la implementación de los proyectos surgidos del *plan de vida* en la comunidad de San Sebastián, un asunto relevante es el manejo de los recursos por transferencias, los cuales deben ser destinados para inversión social como salud, educación, vivienda, entre otros. Sin embargo, los encargados de su administración no han demostrado transparencia en su gestión, lo que ha motivado a las mujeres de la comunidad a tomar el liderazgo y asumir como estrategia la veeduría de dichos recursos, para proteger los intereses de la comunidad.

Las mujeres participan en el devenir de la comunidad

Habermé atrevido, habernos atrevido a caminar este camino de penumbras, de luces y voces, me ha llevado a sentir como decía mi abuela maya queq'chi, que cada una nace con su propia cha'ím, su propia misión, su propia estrella para el camino de la vida, escribir es rememorarlas y para mí es un reconocimiento también, a las ancestras indígenas que han fallecido, pensando que el mundo es así, y para sufrir es que nacimos las mujeres... ¡Es un reconocimiento a las abuelas, madres, tías, hermanas y amigas transgresoras que su energía ancestral y cotidiana, cada día y noche nos hacen más fuertes, mas rebeldes y más alegres! (Lorena Cabnal Feminista comunitaria, indígena maya-xinka, Guatemala Amismaxa)

En las últimas tres décadas las mujeres indígenas latinoamericanas han comenzado a reclamar al interior de sus pueblos y organizaciones una mayor participación política que las involucra en las deliberaciones, negociaciones y procesos de toma de decisiones referidas a la vida colectiva que afectan a su comunidad (Segato, 2003, citada por Castelnuovo, 2014, p. 91).

Dichos procesos de participación e incidencia política no se han dado de manera homogénea en todo el continente, el entorno es

crucial para que las mujeres indígenas puedan promover sus iniciativas y lograr mayor participación, dentro y fuera de sus comunidades. En el contexto amazónico, son pocas las mujeres indígenas que han logrado asumir posiciones de autoridad y representatividad dentro de sus comunidades y organizaciones. En el caso de las mujeres tikunas, este ha sido un proceso gradual aunque todavía se encuentran resistencias por parte de los hombres quienes reciben con recelo que las mujeres puedan participar igualitariamente en los espacios comunitarios y de organización indígena.

Porque hay mucho machismo, los indígenas son muy machistas, por falta de conocimiento del derecho de la mujer, y empiezan a humillarla, piensan que nosotras las mujeres no tenemos las mismas facultades, nosotras somos muy administradoras [...] (Ruth Lorenzo, 24 de mayo de 2017).

Entonces, las mujeres se refieren al machismo como uno de los principales problemas, que provoca su desvalorización y la desigualdad en la posibilidad de acceder a las instancias de formación y participación política en comparación con los hombres. En el relato de Ruth Lorenzo se identifican con claridad los obstáculos que deben enfrentar las mujeres tikunas al no ser reconocidas sus capacidades para organizar y administrar los recursos de la comunidad. Lo que supone, por un lado, cuestionar los roles que tradicionalmente le han sido asignados a las mujeres en la comunidad; y por el otro, los cambios en las relaciones de género que han hecho posible que mujeres indígenas estén reclamando su derecho a participar en la vida pública.

El participar no solo exige tomar parte de la toma de decisiones, sino influir en los comportamientos y acciones individuales y colectivas de los sujetos, grupos, comunidades e instituciones. Por ejemplo, en San Sebastián de los Lagos, las mujeres reconocen la importancia de la unión de la comunidad para ejercer control sobre las decisiones tomadas por el curaca como principal autoridad del resguardo indígena (Upegui Enríquez y Raga, taller 8, Colcha de soluciones, 2016).



Figura 17. Colcha de retazos. Fotografía tomada por Upegui, M., en julio de 2016.

Otro tema relevante y objeto de discusión es el manejo de los recursos de transferencias designados por el Estado para cada comunidad indígena, los cuales deben destinarse para inversión social en salud, educación, vivienda, entre otros. Sin embargo, los encargados de su administración no han demostrado transparencia en su gestión, lo que ha motivado a las mujeres de la comunidad a tomar el liderazgo y asumir como estrategia la veeduría de dichos recursos, para proteger los intereses de la comunidad.

Aunque la formación en derechos ha estado principalmente dirigida a los hombres, en especial, a aquellos que se desempeñaban como autoridades en las organizaciones o en sus propias comunidades; las mujeres, ya conocedoras del discurso de los derechos, recurren a ellos a través de los mecanismos de participación, siendo conscientes de que estos son una herramienta de defensa de los intereses colectivos frente a los intereses particulares.

Dicho sentido de colectividad es el principio y fundamento para la configuración de los feminismos indígenas: “Nosotras creemos en el postulado de colectivizar y entendemos el verbo como creación conjunta de conocimientos, militancias, afectividades y vida misma” (Cruz, 2015, p. 2). Este principio permite dialogar, conectarse y articularse con otras mujeres y organizaciones (esencialmente de mujeres) para que de manera conjunta se construyan escenarios que conduzcan a cambios de orden político, social y ambiental, y que dichas transformaciones permeen no solo la subjetividad sino el mismo sistema. Por ello, hace aproximadamente veinte años, las mujeres se organizaron por primera vez en la Asociación de Mujeres Indígenas de San Sebastián (Asominse).

Para algunos autores (Verba y Nie, 1972; Conge, 1988; Fernández, 1999) la participación política no debe restringirse a unas determinadas acciones, sean individuales o colectivas; sino que, dentro de un escenario más amplio, aquella contempla una serie de actuaciones que son generadas o impulsadas desde las instancias del poder establecido. Estos autores aclaran que la participación política convencional es multidimensional y no se puede reducir a una sola dimensión. Por tanto, plantean cuatro grandes dimensiones que se concretan en: votar, tomar parte en campañas, involucrarse en actividades comunitarias y buscar ayuda oficial para resolver problemas comunitarios (Fernández, 1999, p. 2).

Estas dinámicas políticas de las mujeres indígenas, que también se asocian a los feminismos territoriales, se enfocan no solo en los conflictos territoriales-ambientales por la defensa y el cuidado del territorio y la naturaleza, también en la crítica a los procesos de desarrollo. Además, plantean como aspecto medular la defensa de la vida, partiendo de sus propias prácticas, de las relaciones entre mujeres y hombres y de su relación con la naturaleza.

Dinámicas que se centran en demandas de circulación de la vida, dado que proponen alternativas espaciales, ambientales y territoriales, basadas en las naturalezas relacionales, la política territorial horizontal y vertical, las dinámicas políticas basadas en la autonomía y la autodeterminación y las prácticas de vida a partir de sus conocimientos (Ulloa, 2016, p. 134).



Figura 18. Taller Migraciones. Fotografía tomada por Upegui, M., en julio de 2016.

Si bien muchas de las mujeres de la comunidad se dedican exclusivamente a las tareas domésticas como cocinar, lavar, cuidar a sus hijos, cuidar la chagra, torcer chambira y tejer, entre otras, esta situación empieza a cambiar de manera paulatina. Las mujeres van ganando confianza a través del conocimiento que reciben de las instituciones sobre sus derechos y así van empoderando a otras para que participen en escenarios públicos.

Yo hago de todo, porque toca cumplir con todo el papel de la mujer, cocinar, lavar, estar pendiente de casa, de la familia, todo es que me toca hacer y cuando estoy en mi tiempo libre me dedico a mis mochilas, como artesana (Ruth Lorenzo, 24 de mayo de 2017).

Las alianzas que las lideresas han establecido con las instituciones y las organizaciones no gubernamentales (ONG) se convierten en un aspecto de especial relevancia, en lo que se refiere a la construcción de un discurso propio sobre los derechos y los procesos de participación política que ellas protagonizan. Dichas alianzas, se podrían denominar estratégicas entre las mujeres, las ONG y la iglesia. De la misma manera,

son importantes para el bienestar colectivo, el fortalecimiento de la organización comunitaria y el discurso de los derechos.

Reconocer el lugar que ocupan las mujeres indígenas en sus propias comunidades implica resignificar los elementos culturales, el estatus y los roles que les han sido atribuidos históricamente, además de cuestionar el acceso y la distribución del poder entre hombres y mujeres. Así, “lo que las mujeres indígenas se juegan es el replanteamiento intercultural de principios propios de paridad y complementariedad en la arena contemporánea de gobierno y toma de decisión dentro y más allá de sus comunidades” (Espinosa, 2014, p. 1).

Esta discusión sobre las capacidades de las mujeres es un factor importante que se relaciona con los feminismos comunitarios, con las luchas de las mujeres por construir un proyecto político común y una concepción específica del poder que se comparte en lugar de concentrarse. Se valora entonces, en gran medida, el liderazgo femenino y su correspondencia con la fuerza e inteligencia necesarias para resolver problemas propios de la comunidad.

Conclusiones

Para los tikunas de la región amazónica, el ser humano no solo se vincula al entorno natural, es parte y extensión del universo que lo rodea. Sentipensar la naturaleza nos convoca al reconocimiento de diversas posibilidades de concebir el mundo como una comunión entre los seres naturales y espirituales que ofrecen sus recursos y reciben a cambio la seguridad de su permanencia. El ser humano garantiza ese reconocimiento a partir de actos de entrega que implican asumir restricciones de carácter vital, expresando el respeto a la “madre”, “alma” o “hálito de vida” que habita en cada especie, en un fluir cíclico y eterno. Estos actos de complementariedad se comunican a través de los mitos de origen y se perpetúan en los rituales donde se recrea la vida y la cultura.

La mujer tikuna simboliza la fertilidad y la reproducción, no solo biológica sino cultural. Ella se convierte en el pilar central que mantiene vivo el saber ancestral que se transmite de generación en generación. El bosque, la chagra y la huerta son escenarios de aprendizaje

en donde se reproduce la tradición y la cultura, expresadas en el ritual de paso de niña a mujer, la Pelazón. La mujer se convierte en la cuidadora, no solo de sus hijos sino de la chagra, del entorno y de su cultura. Así, es en los cantos de consejo en donde las abuelas guían a los más jóvenes en su camino hacia la adultez.

Actualmente, los sistemas de producción tradicionales en San Sebastián de los Lagos han ido desapareciendo paulatinamente pues las familias ya no cuentan con la extensión de tierra necesaria para mantener el sistema agrícola propio de la región amazónica. Adicional a esto, los recursos silvestres están sobreexplotados: ya no se consigue “hoja para techar” y las fibras y cortezas, como materia prima fuente de la cultura material, cada vez están más lejos. La figura del resguardo (el cual delimita el territorio asignado por el Estado a la comunidad) está circundado por fincas de propiedad privada, y afectado por el crecimiento poblacional y la escasez de los recursos que deviene de la sobreexplotación del bosque. A causa de esto, la ampliación del territorio es una de las prioridades fundamentales en el *plan de vida* de la comunidad. Dicho plan es la carta de navegación de la comunidad para la materialización de los proyectos de desarrollo que surgen en las bases de la población; enfrentados a los proyectos de desarrollo provenientes del Gobierno y sus instituciones, puesto que estos desconocen la realidad cultural y del territorio, en su mayoría son de carácter asistencial, y están vinculados a la lógica del mercado y del capital.

La relación histórica con la sociedad dominante y la visión occidental derivada de la modernidad que involucra proyectos de desarrollo y modelos de gobierno —como el cabildo indígena— imponen prácticas hegemónicas que desconocen el papel de la mujer en las relaciones tradicionales socioeconómicas y políticas de complementariedad con el hombre. Por ello, los feminismos comunitarios, representados por las lideresas y en el grupo de abuelas de la comunidad de San Sebastián de los Lagos, se empiezan a escuchar con fuerza en el espacio público; pues aquellos recogen los sueños, las esperanzas y las expectativas colectivas. El proceso de empoderamiento de la mujer y la toma de decisiones compartidas permiten hacer apuestas por el cambio social y por la construcción de otras realidades.

Gracias a este proceso investigativo podemos afirmar que la participación política de las mujeres se configura desde distintos aspectos: en primera instancia, el reconocimiento de una historia personal; en segunda instancia, la pertenencia a un contexto cultural que determina la identidad étnica; y finalmente, la inscripción de sus causas en el ámbito político para el logro de objetivos de carácter colectivo.

El camino recorrido a lo largo de tres años (2015-2017) no termina aquí. La relevancia del proceso participativo con investigadoras locales generó un sinnúmero de escenarios investigativos que vale la pena explorar con las generaciones que se están formando como investigadores, tanto en el ámbito local como en el académico.

Referencias

- Alvear, N. (11 de junio del 2016). Entrevista de P. Raga. San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas
- Arango, R., y Sánchez, E. (1997). *Los pueblos indígenas de Colombia 1997: desarrollo y territorio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación, Unidad Administrativa de desarrollo Territorial.
- Castelnuovo Biraben, N. (2014). Dándole la palabra: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noroeste argentino. *Universitas Humanística*, 79(79). doi: 10.11144/Javeriana.UH79.dpnm
- Conge, P. (1988). The Concept of Political Participation: Toward a Definition. *Comparative Politics*, 20(2), 241-249. doi:10.2307/421669
- Corpoamazonia (s.f.). *Misión*. Recuperado de <http://www.corpoamazonia.gov.co/index.php/acerca-de-la-entidad/mision-y-vision>
- Cruz, D. (2015). Todos los días mi cuerpo es un territorio que libra batallas: Dialogando con el concepto cuerpo-territorio (ponencia). *Primer Congreso Internacional de Comunalidad*. Puebla, México. Recuperado de <https://miradascriticassdelterritoriosdesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2015/11/comunalidad-cruz.pdf>
- Escobar, A. (1986). La invención del desarrollo en Colombia. *Lecturas de Economía*, (20). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Espinosa, M. (2014). ¿Empoderadas? Procesos de participación política de mujeres indígenas de Colombia y su resonancia en América Latina. *Razón*

- Pública*. Bogotá, Colombia. Recuperado de https://antropolitica.uniandes.edu.co/IMG/pdf/Razon_Publica_Mujeres_Indigenas_M_Espinosa.pdf
- Fajardo, G. y Torres W. (1987). *Ticuna en Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá. ICAN.
- Fernández de Mantilla, L. (1999). *Algunas aproximaciones a la participación política. Reflexión política*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11010112>
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Bogotá, Colombia: Siglo del hombre Ediciones, Universidad de los Andes.
- Gobernación del Amazonas (2016). *Plan de Desarrollo Departamental 2016-2019*. Leticia, Amazonas.
- Goulard, J-P. (2009). *Entre mortales e inmortales. El ser según los tikuna de la Amazonia*. Lima, Perú: Caap- Ifea.
- Hernández, O. y Corrales, J. (2015). *Modelo de autogestión comunitaria y experiencias de capacitación para empoderar a las organizaciones comunitarias y generar espacios de trabajo entre municipalidades y comunidades costarricenses*. Recuperado de <http://www.cicap.ucr.ac.cr/web/wp-content/uploads/2015/10/MODELO-DE-AUTOGESTI%C3%93N-COMUNITARIA-Y-EXPERIENCIAS.pdf>
- Lasprilla, V. (2009). *Chacras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena tikuna. San Sebastián de los Lagos, Leticia*. (Tesis de maestría inédita). Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones, Leticia.
- Leal, C. (2002). Naturaleza en los estudios sociales. En G. Palacio y A. Ulloa (Eds.) *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (pp. 139-154). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, Imani, Icanh, Colciencias.
- Lorenzo, R. (23 de junio del 2015). Entrevista de M. Upegui. San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas.
- Lorenzo, R. (24 de mayo del 2017). Entrevista de P. Raga. San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas.
- Ministerio de Cultura (2016). Ley 1037 de 2006. Recuperado de http://www.suin-juriscol.gov.co/imagenes/12/01/2016/1452626137298_46741.pdf
- Nimuendajú, C. (1952). *The Tukuna*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Pub.

- Oyuela, A. y Vieco, J.J. (1998). La organización social de los tikuna del trapezio amazónico colombiano: una aproximación cuantitativa. *Revista Colombiana de Antropología*, 35, 146-179.
- Porro, A. (1996). *Povo das Aguas. Ensayos de Etnohistoria Amazónica*. Petrópolis: Vozes.
- Raga, P. (2016). Informe trabajo de campo (inédito). Leticia, Amazonas.
- Saldaña, N. (9 de julio del 2015). Entrevista de S. Uruburu. San Sebastián de los Lagos, Leticia, Amazonas.
- Tropenbos Internacional (2009). *Planes de vida y planes de etnodesarrollo. Formación en gestión ambiental y cadenas productivas sostenibles*. Recuperado de http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/4_Guia_planes_de_vida_y_de_desarrollo.pdf
- Ulloa, A. (2002). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas, dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá, Colombia: Icanh-Colciencias.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Revista Nómadas*, 45, 123-139. doi: 10.30578/nomadas.n45a8
- Uruburu, S., Herrera, A y Rodríguez, J. (2011) *Comunicación para la inclusión en lo público. Articulación de iniciativas entre comunidades multiétnicas y pluriculturales. Amazonas, Colombia*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Uruburu, S. y Ortiz, Y. (2016a). Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan: el caso del grupo de trabajo intergeneracional para la transmisión de los saberes tradicionales, creado por las abuelas tikuna de San Sebastián de los Lagos-Amazonas. *Revista Diálogos de la comunicación* (92), 1-22. Recuperado de <http://dialogosfelafacs.net/naturaleza-y-ambiente-dos-categorias-que-se-enfrentan-el-caso-del-grupo-de-trabajo-intergeneracional-para-la-transmision-de-los-saberes-tradicionales-creado-por-las-abuelas-ticuna-de-san-sebastian/>
- Uruburu, S. y Ortiz, Y. (2016b). Comunicación oral y construcción social del territorio: el caso del grupo intergeneracional de San Sebastián de los Lagos-Amazonas. En Memorias del XIII Congreso latinoamericano de investigadores en Comunicación. *Sociedad del Conocimiento y comunicación: reflexiones críticas desde América Latina. Grupo temático 12. Comunicación para el cambio social* (pp. 181-186). Recuperado de <http://alaic2016.cua.uam.mx/documentos/memorias/GT12.pdf>
- Uruburu, S. y Ortiz, Y. (2017). Chagras y alimentación: espacios culturales que se transforman. *Razón y Palabra*, 20(94), 471-486. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/1995/199547464029.pdf>

- Vásquez, A. (13 de junio del 2016). Entrevista de P. Raga. Leticia, Amazonas
- Verba, S y Nie, H. N. (1972). *Participation in America: Political democracy and social equality*. New York, Estados Unidos: Harper and Row.
- Vieco, J-J. (2015). *Développement et transformation sociale chez les Tikuna du trapèze amazonien*. Paris, Francia: Diffusion.

