

NATURALEZA Y AMBIENTE, DOS CATEGORÍAS QUE SE ENFRENTAN

Experiencias investigativas con
pueblos originarios en Colombia

Sonia Uruburu Gilède
Yaneth Ortiz Nova

Editoras académicas



Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan

Experiencias investigativas con
pueblos originarios en Colombia

Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan

Experiencias investigativas con
pueblos originarios en Colombia

Sonia Uruburu Gilède
Yaneth Ortiz Nova

EDITORAS ACADÉMICAS



Uruburu Gilède, Sonia y Ortiz Nova, Yaneth

Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan. Experiencias investigativas con pueblos originarios en Colombia/ Sarai Andrea Gómez-Cáceres, [y otros siete autores]; Editoras, Sonia Uruburu Gilède y Yaneth Ortiz Nova, Bogotá: Ediciones USTA, 2020.

203 páginas; fotografías a color, ilustraciones, mapas y tablas

Incluye referencias bibliográficas e índices de autores y analítico

ISBN: 978-958-782-307-3

E-ISBN: 978-958-782-308-0

1. Naturaleza 2. Ambiente 3. Pueblos originarios 4. Comunicación para el cambio social
5. Desarrollo propio 6. Investigación participativa 7. Cultura 8. Ley de Origen I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 980.00498

CO-BoUST



© Sonia Uruburu Gilède y Yaneth Ortiz Nova, editoras académicas, 2020

© Sarai Andrea Gómez-Cáceres, Pablo Felipe Gómez Montañez, Jean-Pierre

Goulard, Álvaro Diego Herrera Arango, Yaneth Ortiz Nova, Paola Andrea Raga

Naranjo, Sonia Uruburu Gilède, Juan José Vieco Albarracín, autores, 2020

© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Ana María Rojas Cerón

Diagramación: lacentraldediseno.com

Diseño de cubierta: Juliana Pardo Torres

Fotografía de la cubierta: puerto de la comunidad de San Sebastián de los Lagos,
quebrada Yahuaraca (Letícia, Amazonas, Colombia), de Sonia Uruburu Gilède.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-307-3

E-ISBN: 978-958-782-308-0

Primera edición, 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional
de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965,
Minjusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29
de enero de 2016, 6 años, Mineducación

*Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la
autorización expresa del titular de los derechos.*

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Contenido

INTRODUCCIÓN	II
LOS DOS CUERPOS DEL TIKUNA. <i>PREDACIÓN</i> DE LAS ALMAS, <i>PREDACIÓN</i> DE LOS CUERPOS Jean-Pierre Goulard	17
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	38
LA INVESTIGACIÓN ACCIÓN PARTICIPATIVA EN EL RECORRIDO METODOLÓGICO DEL PROYECTO <i>NATURALEZA Y AMBIENTE: DOS CATEGORÍAS QUE SE ENFRENTAN</i> Paola Andrea Raga Naranjo Yaneth Ortiz Nova Sonia Uruburu Gilède	85
AMBIENTE Y NATURALEZA EN LOS PLANES DE DESARROLLO Y LOS <i>PLANES DE VIDA</i> : EL CASO DEL RESGUARDO TICOYA DEL TRAPECIO AMAZÓNICO Juan José Vieco Albarracín	105
NATURALEZA Y CULTURA EN LA LEY DE ORIGEN DE LA GENTE DE CENTRO DE LETICIA: EL USO ESTRATÉGICO DE UN CONCEPTO INDÍGENA EN EL PLAN DE SALVAGUARDA ÉTNICA UITOTO Álvaro Diego Herrera Arango	129

LA INDIGENIDAD MUISCA CONTEMPORÁNEA EN LA COMUNIDAD DE SUBA: <i>MOTIVOS Y MOTIFEMAS</i> DE LA NATURALEZA EN CANCIONES Y POEMAS	161
Pablo Felipe Gómez Montañez	
Saraí Andrea Gómez-Cáceres	
SOBRE LOS AUTORES	197
ÍNDICE ANALÍTICO	201

Índice de figuras

Figura 1. Territorio tikuna.	43
Figura 2. Cartografía social: migración y fundación de la comunidad. Grupo intergeneracional de abuelas de San Sebastián de los Lagos.	45
Figura 3. Localización de resguardos indígenas de Lagos y Carretera.	46
Figura 4. Sistema de lagos de Yahuaraca representado por el grupo de abuelas en el taller sobre territorio.	50
Figura 5. Recursos para la subsistencia en el territorio.	51
Figura 6. Predios privados que limitan con el resguardo de San Sebastián de los Lagos.	53
Figura 7. Desyerbando la chagra.	54
Figura 8. Productos de la chagra.	55
Figura 9. Chagra dedicada al cultivo de yuca y plátano.	56
Figura 10. Representaciones culturales en yanchama.	57
Figura 11. Fibra y artesanías de chambira.	57
Figura 12. Vestidos y lienzo de yanchama, cestería y tejidos de chambira.	59
Figura 13. Centro de salud y Centro de Desarrollo Comunitario de San Sebastián de los Lagos.	62
Figura 14. Acueducto de la comunidad de San Sebastián de los Lagos.	65
Figura 15. Árbol de problemas de la comunidad de San Sebastián.	70
Figura 16. Calle central de la comunidad de San Sebastián de los Lagos.	72
Figura 17. Colcha de retazos.	75
Figura 18. Taller Migraciones.	77
Figura 19. Niñas de la comunidad participando en un taller, comunidad indígena de San Sebastián de los Lagos.	87

Figura 20. Póster del evento académico de la segunda fase.	88
Figura 21. Preparando fariña, San Sebastián de los Lagos.	90
Figura 22. Diario de campo n.º 3 de Raga, P., 23 de abril de 2016.	91
Figura 23. Captura de pantalla de la página web “Naturaleza y mujer tikuna”.	92
Figura 24. Multimedia “Mujeres tikunas: naturaleza y ambiente”.	93
Figura 25. Cartilla “Relatos de las mujeres tikunas de San Sebastián de los Lagos”.	93
Figura 26. Niños interactuando con la multimedia en el evento de cierre de la tercera fase, comunidad indígena de San Sebastián de los Lagos.	94
Figura 27. Mujeres de la comunidad frente al puerto.	101
Figura 28. Cartografía comunidad de San Sebastián de los Lagos.	102
Figura 29. Diálogo de saberes con estudiantes de la Universidad Santo Tomás y miembros del grupo intergeneracional.	104
Figura 30. La zona trifronteriza del Medio Amazonas y detalle de la zona de origen de la Gente de Centro.	135
Figura 31. La zona trifronteriza de Leticia en el Medio Amazonas.	136
Figura 32. Zona urbana y periurbana de Leticia y del resguardo Tikuna-Uitoto, zona beneficiaria del PSE Uitoto de Leticia.	137
Figura 33. Hombre uitoto quema hojas de coca para producir mambe y hacerla comestible.	141
Figura 34. Mujeres uitotos procesan yuca para hacer casabe.	146

Introducción

Este libro gira en torno a dos categorías: *naturaleza* y *ambiente*, una discusión teórica que nos ocupa desde el 2015. En esa fecha, desde la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social de la Universidad Santo Tomás, iniciamos un proyecto de investigación titulado *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*, vinculado a la línea de investigación *Comunicación, salud, medio ambiente y sostenibilidad*. Dicho proyecto se desarrolló en tres fases anuales (2015, 2016 y 2017), en conjunto con investigadores locales, pertenecientes al grupo intergeneracional Ngeɛ I Iya Iya (las mujeres de Iya Iya —héroe cultural tikuna dueño de las semillas que dan origen a la agricultura de las chagras o parcelas—) del resguardo indígena tikuna de San Sebastián de los Lagos, municipio de Leticia, Colombia.

La primera fase de este proceso investigativo propuso analizar el concepto tradicional de naturaleza tal como lo concibe la comunidad tikuna, comparándolo con el concepto de ambiente propio de la sociedad occidental. La segunda, se orientó a construir, junto al grupo intergeneracional, un proceso de reflexión en torno a los conceptos tradicionales sobre la naturaleza; con el fin de hacer frente a las consecuencias del deterioro ambiental producido por los cambios en las prácticas de subsistencia de la comunidad. Por último, la tercera fase se centró en la recuperación colectiva de conocimientos tradicionales en torno a la naturaleza, desde una perspectiva de paz y justicia ambiental.

Este libro busca entablar un diálogo sobre los resultados de dicho proceso, con otros investigadores que trabajan con pueblos originarios y que, desde sus objetivos particulares, reflexionan acerca de la categoría *naturaleza*. A lo largo de los capítulos, a partir de diversas perspectivas, se resaltan las tensiones entre aquella y el concepto de ambiente derivado de la modernidad. El pensar la naturaleza de acuerdo con los pueblos originarios, es referirse a su carácter holístico: el hombre es una extensión de ella, recibe y ofrece en una relación constante, integrada y equilibrada. En ese orden de ideas, el término “ambiente” es de carácter dual: la naturaleza y la cultura se separan, puesto que el hombre conoce, controla y domina la naturaleza a través del método científico y el desarrollo de la tecnología.

El eje de discusión de las experiencias que presentamos aquí es la naturaleza como categoría socialmente construida, permeada por prácticas culturales e ideológicas, en contextos sociales específicos, donde los sujetos perciben e interpretan el mundo en un diálogo permanente con lo “no humano” y, a partir de él, crean una relación íntima de complementariedad y de reciprocidad. Asimismo, la discusión sobre la categoría *ambiente* parte de la ruptura de la relación entre el hombre y la naturaleza, de tal forma que la naturaleza se convierte en materia aprovechable por el hombre o, en otras palabras, aquella no representa más que una “bodega de recursos” listos para extraer, mercantilizar y consumir.

De esta forma, el libro reúne seis capítulos derivados de diversas experiencias investigativas sobre el tema. Se destacan varios enfoques como las nuevas etnografías; la investigación acción participativa; los estudios culturales; y las reflexiones interdisciplinarias sobre las tensiones en los procesos de desarrollo y ambiente, la participación política, la etnicidad, la autonomía de los pueblos de carácter decolonial y la oralidad desde diferentes pueblos originarios amazónicos y andinos.

El primer capítulo del libro, “Los dos cuerpos del tikuna” —escrito por el antropólogo social francés Jean-Pierre Goulard—, presenta un análisis de los procesos de evangelización durante la Colonia, que habrían sido una transformación ontológica de la alteridad del pueblo tikuna con el fin de presentarlo como “personas” o “más personas” (en palabras del autor), de acuerdo con las concepciones occidentales. De esta forma, el proceso evangelizador lograba vincular a las poblaciones

originarias a un orden social acorde con la concepción del mundo occidental, elevando al indígena a la categoría moderna de “humano” y fracturando su vínculo con la naturaleza, a través de numerosas y diversas reglas morales y prácticas impuestas durante la colonización.

El segundo capítulo, “Sentir y pensar la naturaleza: una experiencia desde la comunicación para el cambio social con el grupo intergeneracional Ngeɣ I Iya Iya” —escrito por las investigadoras Sonia Uruburu-Gilède y Yaneth Ortiz-Nova—, recoge la experiencia de la investigación *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan*, realizada entre el 2015 y el 2017¹. En este capítulo se plantea la importancia de mantener y transmitir los conocimientos tradicionales en torno a la naturaleza, a partir de la preocupación manifiesta por el grupo intergeneracional (creado por las abuelas de la comunidad) sobre la pérdida de interés de las nuevas generaciones en el conocimiento de su cultura. Para esto, se identifican y analizan las principales causas de dicha situación, provenientes de la inmersión de las nuevas generaciones en el sistema de educación nacional; de la cercanía de la comunidad con el casco urbano de Leticia que, según los jóvenes, ofrece una forma de vida “moderna”; y de los vínculos de los habitantes de la comunidad con el mercado local, en donde comercializan productos agrícolas —fundamentalmente yuca, plátano, ají y frutas— y procesados, como la farinã o harina de yuca, acompañante por excelencia de cualquier comida de la región.

Asimismo, el capítulo analiza el concepto de naturaleza para la cultura tikuna, en su carácter relacional y holístico. Según este, todas las especies, animales y vegetales, poseen un principio de vida y están en interacción continua. Por ende, el ser humano le debe respeto al sistema natural, cumpliendo con las disposiciones para su sostenibilidad. No obstante, esta dinámica se enfrenta a los proyectos de desarrollo que conciben la naturaleza como un espacio destinado al servicio del hombre. Así, este análisis se detiene en la relación histórica de la

1 Reconocemos el trabajo realizado por las asistentes de investigación, Marian Upegui Enríquez, Tifany Palma Rojas y Paola Andrea Raga Naranjo, quienes desempeñaron un papel fundamental en el trabajo de campo.

comunidad con la sociedad dominante y la visión occidental de la modernidad, que involucra proyectos de desarrollo y modelos de gobierno que imponen prácticas hegemónicas. Finalmente, se aborda la importancia del papel de la mujer en las relaciones socioeconómicas y políticas de complementariedad con el hombre y el proceso actual de empoderamiento en la toma de decisiones, haciendo apuestas por el cambio social y por la construcción de otras realidades.

El tercer capítulo, “La investigación acción participativa en el recorrido metodológico del proyecto *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan*” —escrito por Paola Andrea Raga-Naranjo en conjunto con Sonia Uruburu-Gilède y Yaneth Ortiz-Nova—, plantea la ruta metodológica vivida durante el trabajo de campo del proyecto mencionado. Este apartado recorre el proceso investigativo y demuestra cómo a través de su metodología se creó un espacio dialógico de saberes, en un intercambio continuo de conocimientos, reconociendo ese *saber otro* generalmente invisibilizado por la modernidad.

El capítulo describe un proceso metodológico basado en la ruptura de la forma de construcción del conocimiento científico. Aquel parte de la horizontalidad de las relaciones entre los actores inmersos en el proyecto y el grupo de investigación proveniente de la academia; al igual que del reconocimiento de la población local como investigadores a través del circuito de reflexión-acción-reflexión. Durante este recorrido metodológico se evidencia que a través de la investigación acción participativa la comunidad adquiere un papel activo, ya que esta plantea los parámetros de trabajo redimensionando sus propias realidades, convirtiéndose en gestora de conocimiento y resignificando su propia cultura.

Además, en el capítulo se muestra cómo la investigación aportó al empoderamiento de la comunidad, a partir de las técnicas implementadas en el rescate de la tradición y su transmisión al grupo de jóvenes y niños. Así mismo, se analiza el fomento de posturas críticas frente a la pérdida de la cultura y el proceso de sensibilización de los actores del proyecto para generar planes de acción comunicativos.

El cuarto capítulo titulado “Ambiente y naturaleza en los planes de desarrollo y los *planes de vida*: el caso del resguardo Ticoya del Trapecio Amazónico” —escrito por el investigador, amazonólogo, Juan José Vieco— comienza con el análisis del rol que el ambiente tiene en

los planes de desarrollo y el lugar central de la naturaleza en los *planes de vida* de los pueblos indígenas. Luego, desemboca en la discusión sobre la categoría teórica del *desarrollo propio*.

El autor de este capítulo plantea que las teorías sobre el desarrollo moderno lo presentan como un proyecto homogenizador, orientado a que los diversos pueblos superen la pobreza y la marginalidad a partir de la explotación de los recursos renovables y no renovables. Al mismo tiempo, el *desarrollo propio* tiene sus orígenes en la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus modelos de vida, relacionándolos con otros conceptos como el buen vivir o *sumak kawsay*. El artículo se centra, entonces, en el plan de vida emprendido por el resguardo Ticoya de Puerto Nariño (Amazonas) con el fin de comprender los alcances, logros y limitaciones que se afrontan en la búsqueda de un desarrollo propio y su relación con la naturaleza.

El quinto capítulo “Naturaleza y cultura en la Ley de origen de la Gente de Centro de Leticia: el uso estratégico de un concepto indígena en el Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto” —escrito por el investigador Álvaro Diego Herrera, quien trabaja sobre el tema hace más de una década— analiza la relación entre naturaleza y cultura que subyace a la ley de origen de los pueblos uitotos de la selva amazónica. Dicho principio conecta el territorio, la naturaleza y el carácter histórico de los derechos indígenas. Con base en una etnografía participativa, se muestra cómo esta noción guio las negociaciones de la Gente de Centro con el Estado y entre los miembros del grupo multiétnico que formuló el diagnóstico del Plan de Salvaguarda Étnica (PSE) Uitoto de Leticia.

Inicialmente, el análisis identifica cómo la conexión entre la Ley de origen y las sustancias naturales sagradas para la Gente de Centro empoderaron a los participantes del PSE para trabajar colectivamente por el bien común en armonía con su territorio. Posteriormente, el texto expone las estrategias de la Gente de Centro para exigir del Estado un reconocimiento de derechos acorde con sus diferencias históricas y culturales. Finalmente, presenta cómo la Ley de origen guía las negociaciones interétnicas de los miembros de diversos pueblos que buscan cohesionarse frente al Estado, sin perder sus singularidades culturales e históricas.

Además, este apartado ilustra cómo durante la creación del PSE, los saberes que se construyen en relación con la naturaleza y el territorio permiten crear nuevas identidades estratégicas. Lejos de ser un signo de arcaísmo, la conexión entre las lógicas de pensamiento indígena reflejadas en la ley de origen y la naturaleza recrean los vínculos identitarios, revigorizan las luchas por el poder, y permiten identificar estrategias para formular políticas de derechos humanos incluyentes, abiertas a pensamientos locales y conectadas con la realidad contextual de los pueblos indígenas.

Por último, el sexto capítulo, “La *indigenidad* muisca contemporánea en la comunidad de Suba: *motivos* y *motifemas* de la naturaleza en canciones y poemas” —de los investigadores, Pablo Felipe Gómez Montañez y Sarai Andrea Gómez-Cáceres—, presenta un caso específico de un pueblo originario de la región cundiboyacense colombiana que se une con los pueblos indígenas del mundo, en torno a la construcción social del concepto de naturaleza: por su carácter monista, que concibe al hombre como una extensión de aquella con la que se interrelaciona continuamente. Este pensamiento hace parte del *despertar muisca*: una expresión, cargada de poética, de las diferentes comunidades indígenas muiscas para denominar el conjunto complejo y diverso de procesos de revitalización cultural, identidad étnica y organización comunitaria. Asimismo, en el marco de este capítulo, los autores proponen entenderlo como un gran proyecto de las actuales comunidades y organizaciones muiscas para que esta cultura y sus espacios de representación retornen al centro del campo etnopolítico colombiano.

En este capítulo, es interesante observar cómo se demuestra que la *indigenidad* muisca ha encontrado como estrategia semántica la apelación a imágenes, símbolos y valores otorgados a la naturaleza, en cuanto tropo principal con el que la cultura occidental ha referenciado al indígena como alteridad. De esta manera el paisaje, los alimentos, las prácticas en torno a los elementos vitales, la protección del territorio y sus mistificaciones, están vinculados con la figura genérica de la madre tierra como matriz de significados culturales por antonomasia de las comunidades indígenas.

Los dos cuerpos del tikuna. *Predación* de las almas, *predación* de los cuerpos

JEAN-PIERRE GOULARD

Introducción

En este capítulo defiendo la hipótesis, detallada en el párrafo siguiente, sobre la acción de los conquistadores, especialmente sobre el papel que cumplieron los jesuitas (delegados por el virrey español), en el control del mundo amazónico y sus poblaciones. Después, analizo la relación que sostienen sus “descendientes” en la actualidad y el ejercicio de su dominio a lo largo de dos espacios-tiempos.

Durante tres siglos, la situación de las poblaciones indígenas de la zona del Medio Amazonas, no ha sido solamente influenciada sino modificada, incluso en los planos simbólico y ritual, por el contacto con ese mundo extraño, impuesto por conquistadores y perpetuado a través de las propuestas de los Estados nacionales.

Para mi análisis, por un lado, me baso en los documentos religiosos jesuitas; por el otro, en mi propia experiencia como investigador en la zona, teniendo en cuenta los hechos vividos y contados por la población indígena tikuna del noroeste amazónico.

Contexto regional

Durante sus exploraciones de la Amazonía, en la primera mitad del siglo XVI, los conquistadores españoles y portugueses establecieron, inicialmente, relaciones pacíficas con las poblaciones encontradas en las riberas del río Amazonas y de sus afluentes principales. Estas sociedades estaban organizadas en *señoríos*, estructura similar a la de los cacicazgos. Diogo Nunes¹ escribe haber visto en 1538 una provincia nombrada Machifaro², con una población numerosa que mantenía guerras frecuentes con sus vecinos y protegía sus sitios de residencia con grandes fortificaciones. Nunes notó la existencia de un comercio intertribal y la presencia de tropas de soldados que decían ser los vasallos de un *señor* que estaba más lejos y detenía a sus prisioneros en calidad de esclavos.

Algunos años después, cruzando la misma provincia, Carvajal (1942) encuentra una situación similar y anota:

[...] andaban entre esta gente y canoas de guerra cuatro a cinco hechiceros, todos encalados y las bocas llenas de ceniza, que echaban al aire, en las manos unos guisopos³, con los cuales andaban echando agua por el río a manera de hechizos [...] y después [...] llamaban a la gente de guerra (p. 15).

Tales observaciones reflejan ciertas características de las sociedades indígenas del Medio Amazonas en la Conquista, por lo menos respecto a los enfrentamientos frecuentes entre grupos vecinos bajo la presencia o control fuertemente ritualizado de líderes chamanes. Se debe subrayar, entonces, la postura sociopolítica ocupada por tales personajes en la conducta de las sociedades de esta época. Además, la

1 En el año 1538 —cuatro años antes de la expedición de Orellana narrada por Carvajal—, Mercadillo, acompañado por 25 hombres, entre ellos Diogo Nunes, inició la primera *bajada* del río Amazonas.

2 Localizado en el Medio Amazonas, entre Tefé y Coari (Porro 1993, p. 30)

3 Sin duda se trata del hisopo, utensilio o varita compuesto con hojas, igual a los que usan hoy en día los chamanes en sus prácticas de curación.

conducta de los hechiceros descrita por Carvajal (1942) nos permite preguntarnos sobre la posibilidad de que se percibiera inmersa en actos de *predación*⁴, ya que incluso hoy en día los chamanes se asocian con el jaguar (predador por excelencia).

Predación de las almas o “sacar del monte las almas”⁵

Un siglo después, los viajeros y los misioneros encontraron un contexto diferente. Del lado hispánico, los *señoríos* habían desaparecido; las riberas del río estaban escasamente pobladas, y algunas partes incluso despobladas. Pronto, las *correrías*⁶ conducidas tanto por españoles como por portugueses jugaron un rol importante en esta situación, así como las enfermedades introducidas por los europeos a la región. Así, durante la primera mitad del siglo XVII, el gobernador Pedro Vaca de la Cadena decidió que era necesario asegurar a las poblaciones para que pudiesen encontrar una “buena cristiandad”; dicho de otro modo, era una manera de pacificar la región amazónica. Entonces, propuso a la Compañía de Jesús encargarse de esta tarea⁷, frente a la cual sus miembros empezaron a hacer presencia sobre las riberas del Amazonas hacia 1637.

4 Se entiende por acto de predación, un modo de relación asimétrica que consiste en una toma sin contrapartida.

5 Esta aserción refleja la percepción que los jesuitas han tenido de los indígenas como seres con quienes se tenía que negociar: frente a la volatilidad de la presencia de los indígenas en las reducciones, los misioneros emprendían expediciones monte adentro para buscar a la gente dispersa y traerla a sus sitios. Esta postura se asemejaba a la del cazador amazónico que se compromete con el alma de su presa en el monte. En ambos casos, la negociación con las almas prevalece, con miras a un acto de predación.

6 Expediciones conducidas para capturar indígenas y venderlos como mano de obra o esclavos.

7 La penetración de los jesuitas en la Amazonía, por lo menos por el lado hispánico, empezó un siglo después de la llegada de esta orden a América del Sur.

Al principio, los jesuitas se establecieron en algunos de los últimos asentamientos ribereños y luego crearon nuevos pueblos misionales⁸ que serían conocidos como misiones o reducciones, las cuales fueron ordenadas según un modelo predefinido. Es preciso saber que se trataba de una política aplicada por ellos en la mayor parte del subcontinente donde ejercían su ministerio. Además, el establecimiento casi uniforme de tales estructuras demuestra que se trataba de un proyecto de carácter global:

[...] la expansión rápida de las reducciones en territorio sin haber sido explorado y la extraña relación numérica misioneros/convertidos – es de haber escogido la manera [...] de hacer pasar los elementos fundamentales de la doctrina, o más claramente de haber validado la palabra de Dios por la difusión previa de un corpus de visiones cristianas (Menget, 2006, p. 280).

Esta anotación sobre la población guaraní se corresponde con las poblaciones que se encontraban en las riberas del río Amazonas. En efecto, el planteamiento jesuita teorizado por Montoya, se apoyaba en el hecho de que los misioneros:

han creído que tenían que seducir las almas indias, porque nada de definitivo estaba inscrito en ellas. [...] Los obstáculos a la integración de [los indígenas] en la comunidad colonial dependían de su incapacidad a la obediencia sin coerción (Menget, 2006, pp. 269-270).

En este contexto, los religiosos han sido actores protagónicos desde el inicio de la Conquista, sobre todo gracias a su capacidad inmediata de cumplir múltiples obras para un proyecto predeterminado. En términos espacio-territoriales, por ejemplo, el trazado de cada reducción debía satisfacer criterios precisos. Aquella se desarrollaba desde una plaza central situada cerca del puerto: de allí salían caminos rodeados por casas construidas a intervalos regulares “a regla y cordel” y

8 Las primeras *reducciones de indios* fueron creadas en 1549 por el rey de España, en la costa y la sierra de México, con el objetivo de someter a la gente a un férreo proceso de aculturación para que abandonaran sus patrones culturales, como el idioma y la religión.

cada uno correspondía a una *parcialidad*. En las reducciones multiétnicas, cada grupo étnico tenía su propia *parcialidad* para evitar conflictos internos. En la plaza principal se elevaba una cruz, y alrededor se situaba una iglesia, la casa del misionero y una escuela para niños⁹.

Por un lado, quisiera subrayar el impacto simbólico de la cruz. Su presencia al interior de los asentamientos fue promovida y difundida con tanto éxito que muy temprano fue adoptada por los lugareños, quienes comenzaron a erigir estos símbolos por iniciativa propia. En 1632¹⁰, un misionero de otra orden religiosa escribe que en

[...] la provincia de los Seños¹¹ [...] el cacique Copaya, oyendo hablar de la cruz de Cristo, levantó una altísima en la plaza de su pueblo, con que sirvió de signo de posesión de la tierra (Arcila Robledo, 1950, p. 358).

Por otro lado, es preciso mencionar que, para instaurar su noción de orden en la reducción, los misioneros impulsaron “cosas de policía y economía”. La organización interna se apoyaba en un gobernador vitalicio y en los capitanes de cada *parcialidad*¹² que diariamente recibían órdenes del misionero. Los misioneros velaban por el comportamiento y vigilaban los trabajos colectivos, hasta que se les señalaba a los que deberían ir a las charapas y a la sal (Negro, 1999, p. 275 y ss.). Además, el control del lugar estaba asegurado por un alférez, un sargento de milicia y milicias indígenas. Había también cargos elegidos

9 Los misioneros prestaban una atención particular a la educación tanto escolar como religiosa de los niños. Esta actividad era una estrategia de adoctrinamiento continuo y a largo plazo, dado que estos jóvenes, una vez adultos, iban a promover las directivas que los misioneros prescribían. Hay que considerar entonces que, en 150 años, los jesuitas han inculcado sus principios a varias generaciones de jóvenes; esto, sin duda, ha influenciado de manera profunda el pensamiento indígena de quienes han estado en contacto, directo o indirecto, con ellos y con otros órdenes religiosos.

10 Antes de la entrada de los jesuitas en la Amazonía, otras órdenes religiosas habían tratado de hacerlo a partir del Piedemonte, pero sin mucho éxito.

11 Situada en el río Amazonas, río abajo de la desembocadura del río Putumayo.

12 Área territorial a cargo del misionero.

como el de los *varayos*¹³ en cada *parcialidad*, encargados de la gestión de las tareas que se tenían que cumplir en la semana y que eran dictadas por el misionero, y el cargo importante era el del alcalde mayor. De esta manera, la población de cada reducción quedaba sometida a un orden socioeconómico, político y religioso impuesto.

Asimismo, numerosas y diversas reglas morales y prácticas eran impuestas a los habitantes de la reducción en su vida cotidiana. Entre otras, se puede señalar: el buen ejemplo (*sic*) o tener una buena conducta, asear la iglesia, tocar la campana mayor, rezar juntos, saber de los enfermos y de los recién nacidos, no faltar a la doctrina ni a las fiestas de Salve, procesión y danzantes, etc. (Negro, 1999, pp. 179-180). Muchos de estos lugares tenían también una chacra colectiva en la que había varios cultígenos en *cuadras* (Uriarte, 1986, p. 172). Además, algunos sitios tenían *charaperas*¹⁴ o *charapedillas* donde se criaban tortuguillas; práctica ya observada por los primeros viajeros en varios lugares a lo largo del río Amazonas.

Este proceso usado por los misioneros muestra que se trataba de un formateo del pensamiento hacia los moradores indígenas. Aún, si estos “aceptaban” reagruparse en estos lugares, mantenían una resistencia pasiva atestada por la fluencia de esta población en los sitios misionales. Según los misioneros, tal comportamiento se debía a una “incapacidad de los indígenas a la obediencia”. Pero, los jesuitas, a su vez, eran incapaces de tener una concepción del ser amazónico diferente a la suya, heredada de las enseñanzas de la iglesia católica. Para obtener un mejor éxito, habrían tenido que:

Deshacerse de un prejuicio a la vez anacrónico y etnocéntrico, el de la separación radical del alma y del cuerpo a esta época... Dentro de las nociones de este tiempo, el principio de una comunicación constante entre el afecto y el afectado prevalece, todo lo que siente el cuerpo está interiorizado por el alma y se puede hablar de una verdadera corporeidad del alma... La corporeidad del alma,

13 La autoridad más importante de la reducción a quien se entregaba una ‘vara’ al momento de su elección.

14 Granjas piscícolas.

-más a menudo de hecho de las almas múltiples-, es una constante, así mismo que la espiritualización del cuerpo. La operación fundamental en las culturas amazónicas, como lo ha demostrado E. Viveiros de Castro, es la transformación de las apariencias (a veces humano, a veces animal, a veces ser “espiritual” inaccesible en condiciones habituales de percepción sensorial) lo que constituye el fundamento del poder y relativiza las condiciones subjetivas de un individuo (Menget, 2006, p. 277).

Aunque, como se ha anotado con anterioridad, cada religioso podía mantener una cierta autonomía por “servir” en lugares remotos, según su contexto de acción, en función de las poblaciones reducidas y del medioambiente. Así, algunos:

Lejos de todo control central, les ha permitido adoptar modos de relaciones adaptadas a cada una de las poblaciones autóctonas las cuales aceptaban las coerciones impuestas, y eso, por varios motivos. La detención de estos ‘poderes’ facilitaron su “chamanización” en el campo [lo que] iba en contra de toda la dogmática oficial, impuesta por las jerarquías religiosas, ellas mismas respaldadas por las monarquías (Menget, 2006, p. 283).

De esta manera, en el noroeste amazónico, los misioneros aseguraban protección a los indígenas frente a las *correrías*¹⁵, al mismo tiempo que eran los poseedores de los objetos metálicos. Entonces, los indígenas los percibían con poderes especiales, lo que les facilitaba el control de la gente. Al igual que los chamanes actuales, aquellos eran percibidos en una relación personal con “el más allá”, mundo al que gran parte de ellos no podía acceder. Así, de allí provenían los bienes manufacturados traídos por cada misionero de un viaje anual que hacían a la región andina. Se organizaban expediciones¹⁶ con grandes

15 Expediciones organizadas a fin de capturar indígenas para venderlos como esclavos en las grandes explotaciones agrícolas.

16 En estas, unos indígenas escogidos de la reducción eran los remeros. Además, las expediciones podían demorar varios meses.

embarcaciones cargadas de materias primas de la selva que cambiaban por bienes manufacturados. De vuelta, los intercambiaban con parsimonia como contrapartida de productos que les permitían prever una nueva expedición al año siguiente.

A pesar del sistema establecido durante un siglo y medio, aquello no impidió la expulsión de los jesuitas, lo cual es la prueba evidente del “fracaso histórico de la cristianización de los indios hasta finales del siglo XIX” (Menget, 2006, p. 283). Dicho de otra manera, estos “no aceptaron convertirse en los cuerpos impulsados por el alma de sus dueños” (Menget, 2006), pero, por lo menos, los misioneros trataron de proceder a una predación de las almas de sus sujetos, o sea los indígenas.

Prácticas jesuitas como alteridad domesticada

Finalmente ¿tal práctica de integración puede ser interpretada como un acto de predación? En el contexto presente, la predación no es una práctica de devoración física, sino una interpretación lógica de las relaciones jesuita-indígena desde la perspectiva del indígena: es la relación que resulta de analizar las maneras como fueron integrados los grupos indígenas a partir de las categorías de la predación existentes en el pensamiento indígena. En este contexto, la práctica de integración jesuita puede interpretarse como una manera de transformar un grupo de “alteridad” (los indígenas) en un grupo de “alteridad domesticada” y no de identidad. En efecto, hasta la época de Bartolomé de las Casas, no se les atribuía a los indígenas la posesión de un alma, de manera que tenían una condición ontológica de “no persona” (o de animalidad) contraria a la de “persona” que se le otorga a aquellas entidades con alma. Entonces, el término “domesticado” puede venir a esta situación.

Si bien la evangelización es una forma de dominar las almas, a los indígenas —como muestra Viveiros de Castro (2002)— no se les atribuía la capacidad de dominar sus almas, por lo tanto, eran, en cierta forma, “menos personas”. Es decir, el estado previo a la transformación de la evangelización podía ser tomado como un estado de “no persona” próximo a la animalidad. Entonces, la evangelización no se

veía como una transformación ideológica sino como una “transformación ontológica” hacia un estado de “más personas”.

No obstante, al término de esta transformación, las relaciones entre indígenas heredaban este sesgo y estos, a pesar de todo, continuaban siendo percibidos como “no-personas”. De tal manera, la evangelización, en términos ontológicos, solo era vista como un tipo de “domesticación”, dada la imposibilidad o el fracaso de la empresa evangelizadora a la hora de convertir estas “no-personas” en “personas”. En esa época, la idea de la “alteridad domesticada” estaba demostrada en el hecho de que el indígena no entraba a ser parte del grupo del blanco, a tal punto que no podía realizar determinados intercambios, entre ellos, la alianza: los matrimonios mestizos fueron reconocidos de manera tardía en el Amazonas y en una época posterior a la intervención jesuita.

Asimismo, desde el punto de vista de los tikuna (*ut infra*), este tipo de integración sí es presentado como una necesidad. Recordemos que los tikunas se hallan divididos en mitades *clánicas* que, entre otras cosas, regulan las alianzas matrimoniales: es decir, que para ellos existe un modo sistemático de definir el paso de la alteridad (los afines) a la identidad (los consanguíneos). En efecto, bajo un régimen de predación (como el que gobierna para los grupos amazónicos), la formulación de una estrategia de transformación de la alteridad resulta fundamental y es aplicada por los tikunas, tanto a los otros grupos indígenas como a los blancos. En el primer caso, es decir el proceso de integración de otro grupo indígena, los tikunas han generado una transformación ontológica de la alteridad haciéndolos pasar de un estado de “no-persona” con el que solo son posibles acciones de predación cinegética, a un estado de “persona” con el que se establecen intercambios de guerra y de mujeres (Goulard, 1995).

Para los tikunas, el caso de la integración de los no-indígenas, tiene características similares al otro proceso, pero describe una modalidad diferente: es un sistema de alianza que genera una categoría *clánica* para permitir una integración (y no una domesticación) de la alteridad. En efecto, entre los tikunas, la creación del clan “vaca” es un tipo de manipulación del sistema de parentesco que genera una categoría *clánica* incluyente para asimilar las alianzas entre blancos e indígenas. A fin de

regular las alianzas con los blancos, a todos los individuos pertenecientes a los no-indígenas se les asignó como parte de un clan que, a diferencia de los otros clanes tikunas, admite alianzas con las dos mitades *clánicas* que constituyen el sistema de alianza tikuna (Goulard, 1998 y 2009). Así, mientras la tradición indígena generó una transformación relacional para integrar de manera fluida a la sociedad no-indígena, las acciones de los jesuitas no fueron lo suficientemente eficaces para cumplir tal fin, resultando en un tipo de “domesticación de la alteridad”.

Si este argumento es correcto, la evangelización jesuita sería una forma de “domesticación de la alteridad”, no una estrategia de integración donde la alteridad se vuelva identidad sino, en términos de la lógica de predación, “una manera de poner en cuarentena la presa” que, a pesar de todo, sigue siendo “alteridad”.

Predación de los cuerpos

Antes de seguir, se debe informar sobre un debate que prevalece en la actualidad antropológica: se trata de dos opciones u orientaciones para acercarse al mundo indígena amazónico. La primera promueve las relaciones entre los seres vivos, existentes, o “sí-pensando”, considerados así; sean humanos, animales, vegetales o entidades, porque poseen lo que propuse llamar “principios” (Goulard, 2009), que, como lo veremos en seguida, parten de un sistema fundamentado en la consanguinidad. En la otra, prevalece la predación en las relaciones sociales entendidas en un sentido amplio, es decir fundamentadas en la alteridad; esta perspectiva, sin oponerse directamente con la precedente, permite entender de otra manera lo que pasa hoy en día en las sociedades autóctonas amazónicas.

Entonces, durante los dos siglos siguientes a la presencia jesuita, los diversos grupos autóctonos vivieron situaciones de todo tipo y la gran diversidad de pueblos se vio reducida al menos por dos razones. En unos casos, varios grupos étnicos señalados en los relatos de los misioneros desaparecieron¹⁷; en otros, se sabe de la integración de grupos

17 Que podría ser vivido por los indígenas como predación a gran escala.

más “débiles” a aquellos con características dominantes, a veces ligadas a razones chamánicas, a razones bélicas, a enfrentamientos entre desplazados, etc. Por estas y otras razones, muchas de las etnias señaladas en las crónicas han desaparecido del panorama actual¹⁸.

Por tanto, los grupos autóctonos actuales son, de una manera u otra, los “descendientes” de numerosas poblaciones reportadas durante la Conquista. Esta sobrevivencia es el resultado de un proceso que tomó varias formas, determinadas en gran parte por los contextos locales o regionales. En todo caso, han necesitado usar estrategias de disimulación (por ejemplo, internándose en la selva), de confrontación (con los neocupantes y con grupos indígenas vecinos), de integración (en grupos dominantes, a veces después de haber sido vencidos en enfrentamientos interétnicos), etc.¹⁹

Dicho lo anterior, surgen varias preguntas: ¿el alma del indígena de hoy es el resultado de estos “encuentros” seculares? Entonces, ¿la heterogeneidad cultural sería un rasgo característico de la Amazonía actual, o, al contrario, estaría marcada por una cierta homogeneidad, derivada de la gran migración característica de su condición de población indígena? Además, en el contexto actual, ¿la comunidad nacional o religiosa se opone a la ilusión de otro tipo de comunidad basada en el hecho de vivir en la misma vecindad, de ser abarcada por las mismas situaciones? La experiencia de la globalización convierte todos los territorios soberanos en *vasijas comunicantes* entre las que fluyen sus contenidos. Hay que considerar que en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, los jesuitas sentaron así las primeras bases de lo que se va a conocer como la “modernidad” o “civilización”.

18 Hay que señalar que se tendría que investigar el proceso de “etnicización” por los misioneros de esta época, que usan muchas veces exónimos de los lugares o términos escuchados o fijados por el misionero que refieren a criterios difíciles de analizar hoy en día.

19 Recientemente, algunos han tenido que huir de las zonas por conflictos interétnicos o a causa de la intrusión de los frentes pioneros para la explotación minera, la deforestación para el ganado o la plantación de soja, y, en las últimas décadas, para el narcotráfico; estas situaciones se conocen en el Medio Amazonas.

El encerramiento tikuna

Si hasta ahora se han descrito las prácticas misionales como modalidad de predación, es preciso insistir en el hecho de que mi interés apunta más a la manera como los grupos locales comprenden las lógicas que los movilizan actualmente. A partir de lo anterior, quiero mostrar la permanencia de estos procedimientos simbólicos en la Amazonía actual. Para ejemplificar esta hipótesis, tomaré en cuenta la situación actual de los tikunas, especialmente la de aquellos que viven en la parte hispánica de su territorio²⁰, es decir entre Colombia y Perú.

A finales del siglo xx, los Estados nacionales promulgaron nuevas constituciones otorgan una serie de derechos a las poblaciones autóctonas. Entre otros, se puede notar la atribución de territorios, la educación bilingüe, la administración de la justicia, la organización sociopolítica interna (resguardos²¹, cabildos²², asociaciones y federaciones representativas, etc.), el beneficio de subvenciones financieras (llamadas *transferencias* en Colombia) a título de compensación por los perjuicios causados desde la Conquista, etc.

Voy a centrarme en uno de estos nuevos derechos en la actualidad, el del otorgamiento de territorios a las comunidades indígenas. La diversidad de conflictos que ha tenido que enfrentar la aplicación

20 Hoy en día, los tikunas (más de 60 000 personas) se reparten entre Colombia, Perú y Brasil.

21 El resguardo fue institucionalizado al comienzo de la Conquista española (1535 en México) (Hammen, 2003, p. 13) como unidad territorial y económica y como bien en conjunto inalienable a fin de “proteger” a los indígenas. Para su usufructo se diferenciaba entre las tierras que se distribuían a censo entre familias, de las de aprovechamiento comunal y de las que eran cultivadas en beneficio de la colectividad. Era la manera escogida para estructurar la vida de los poblados indígenas, a fin de disponer de una mano de obra y de repartir tierras en beneficio de los colonizadores. Por lo que se sabe, la reducción misional se parece a este cuadro. En 1820, Bolívar confirmó el carácter colectivo del resguardo (Hammen, 2003). Con la constitución actual se reconoce como Entidad Territorial Indígena.

22 En las ciudades que se iban fundando en el tiempo de la Conquista, se impuso una representación política de la población indígena bajo el nombre de “cabildo” o “ayuntamiento”.

de esta norma es enorme: en algunos casos las reacciones han propiciado un espacio de recuperación de las poblaciones; pero, en otros, han generado efectos menos positivos de lo esperado, aunque este derecho haya sido motivado por el hecho de que varios territorios eran pensados o reclamados como tierras ancestrales y, en ciertos casos, como compensatorias.

A principios de los años 2000, la reflexión de las autoridades indígenas de algunas comunidades tikunas de la frontera colombo-peruana empezó a difundirse a propósito de estos acervos. Los indígenas remarcaron el sentimiento de una limitación de su territorio. En efecto, una parte del territorio tradicional tikuna había sido reconocida por el Estado; pero, paralelamente, la mayor parte fue puesta bajo la figura del parque nacional Amacayacu²³. Esta situación implicó una limitación al tránsito y al uso de estos espacios por parte de los tikunas en la zona; quienes, desde entonces, no pueden perseguir a las presas de caza que huyen o se refugian en los terrenos que ya no les “pertenecen”, debido a que están sometidos a normas de protección rigurosa de los recursos. En consecuencia, para los tikunas, el goce de su territorio se encontró “encerrado” por territorios prohibidos, vulnerando la posibilidad de asegurar sus actividades de subsistencia.

Durante las reuniones comunales en las que participé, algunos presentes aseguraban que el Estado se había apropiado de las “mejores tierras” de su territorio. Aún más cuando se dieron cuenta de que el subsuelo de los territorios que se les habían reconocido ya no les pertenecía.

Mis interlocutores tenían como prueba de estas afirmaciones los procesos en curso de los que ellos mismos eran testigos: agentes de diferentes organismos del Estado establecían registros topográficos, hidrográficos, botánicos, zoológicos, y encuestas sociológicas y antropológicas de todos los espacios. Desde su punto de vista, esas pesquisas evidenciaban que el interés por aquella región radicaba en la presencia de importantes riquezas desconocidas para ellos hasta la época. Aquella

23 Cuya superficie es de 293 500 hectáreas, mientras que la de todos los resguardos del Trapecio es de 48 212 hectáreas.

fue, entonces, una regla que en vez de proteger los usos y costumbres de los grupos autóctonos tomaba la forma del despojo.

Desde la lógica indígena este hecho iba aún más allá: aquello atacaba a su propia existencia. En efecto, desde la perspectiva tikuna, cada ser vivo o “sí-pensando”, incluido el “humano-verdadero”, se constituye de un “cuerpo de afectos” y de un “cuerpo orgánico”. El primero, situado en la cabeza y el corazón, es el cuerpo sede del saber y del conocimiento. El segundo, es el cuerpo del sujeto, el del humano verdadero *duñũchi*, es el *cuerpo-jardín* sembrado por las mujeres, es el *cuerpo-medioambiente* que recorren sobre todo los hombres para la cacería y donde residen las entidades con cuales los humanos mantienen relaciones para garantizar su gestión conjunta en un buen entendimiento (Goulard, 2009).

Cortacabezas: el dueño espiritual de los gringos

Los indígenas saben hoy que su cuerpo —tanto el orgánico, como el de los afectos—, tal como se ha vivido hasta el momento, es (en términos locales) objeto de envidias. Estos cuerpos albergan riquezas que los gringos²⁴, seres que, desde la perspectiva tikuna, detentan una aparente inmortalidad y para mantenerla, necesitan apropiarse de sus cuerpos indígenas. Esta búsqueda funda la creencia del cortacabezas, un ser con rasgos específicos: “Antes que nada, se reconoce una apariencia física [...] esto es, que son blancos, colorados, altos, delgados o gordos, de ojos azules, de cabellos claros y largos y abultadas barbas” (Cure, 2010, p. 138), en otras palabras, son ante todo los gringos.

24 El término gringo es usado en la región para referirse a aquellos hablantes de lenguas anglosajonas o europeas, pero también designa, de manera general, a los grupos sociales más alejados de la noción de indígena. Dicho de otra manera, es el término que describe mejor la noción local de no-indígena. Este término ha ganado una importante carga simbólica que hace que se le atribuyan cualidades extraordinarias. Es decir, los indígenas definen el gringo, en abstracto, como una entidad a la que se le puede atribuir cualidades excepcionales; aun si, en la realidad, los tikunas reconocen su humanidad, o mejor, la perfecta normalidad de los extranjeros en tanto seres humanos.

Este ser posee cualidades extraordinarias: lanza ataques, muchas veces nocturnos, contra los indígenas a fin de apoderarse de sus “cuerpos de afectos” (la cabeza y el corazón), dejándoles solo el despojo de sus “cuerpos orgánicos”. Los mismos gringos son los cortacabezas, pues se trata de predadores modernos dirigidos por la representación actual de lo no-indígena.

En el mundo indígena existen los dueños espirituales, estas son entidades no-humanas que gobiernan y establecen relaciones de protección con los grupos no-humanos, y a la vez dirigen relaciones de predación con los grupos humanos (Fausto, 2008). Así, en el pensamiento tikuna, existen los dueños de los animales, de las plantas, de los sitios específicos, etc. A causa de las relaciones de vinculación de los gringos al mundo indígena, al igual de los jesuitas del siglo XVIII, aquellos son percibidos como nuevos dueños espirituales cuyas presas son los tikunas. Pero, a diferencia de la relación que ellos establecen con los seres de la selva, la predación gringa se hace a sus expensas, sin intercambio posible: se trata de un conjunto de intercambios desequilibrado o mejor, en los términos de Sahlins, un tipo de “reciprocidad negativa”.

Durante los rituales de iniciación y las ceremonias ligadas a las “tomaderas”, los tikunas ofrecen masato a las entidades espirituales de la selva (que participan bajo máscaras), para compensar sus tomas cinegéticas. Es decir, que los cazadores tikunas no definen la caza (predación) como una forma de extracción de recursos de la naturaleza, sino como una relación de intercambio con dichas entidades. No obstante, en las relaciones con los dueños espirituales gringos, la predación no es más que un tipo de reciprocidad negativa, donde se niega el intercambio: los gringos lo rechazan. Entonces, estos últimos (incluyendo a los investigadores), se nutren del “cuerpo” tikuna para aprender de ellos y perpetuarse.

La predación generalizada del ser tikuna

Las acciones y la ideología del blanco han revelado que el “cuerpo” tikuna se ha transformado en presa. El cortacabezas, en tanto categoría relacional, se manifiesta a través de otros tipos de prácticas. La

movilización de categorías míticas visibiliza el rol predador del blanco; la movilización de discursos sobre la explotación de recursos pone en relieve el lugar de presa del indígena: el cortacabezas se ha convertido en el agente del blanco, que es percibido como su dueño espiritual.

Aun así, la búsqueda de las riquezas en la Amazonía no se desconoce. Mis interlocutores saben que la conquista de su territorio se debe a la búsqueda de “El Dorado” o del “País de la Canela” y hay cuentos sobre el blanco que sintetizan el rol predador de estos grupos foráneos. Entonces, si los relatos del blanco legitiman su rol predador, los mitos y creencias de los tikunas también hacen lo propio para fortalecer tal representación. Por ejemplo, las representaciones derivadas de los proyectos de generación de electricidad han sido vinculadas con creencias presentes en el discurso y el imaginario de los líderes de movimientos mesiánicos, así como en el de los cazadores y chamanes. Estas creencias hablan de visiones de ciudades iluminadas cruzadas en sus recorridos por la selva. Tales ciudades que albergan estos generadores de luz están ocupadas por grupos de alteridad, a los que los indígenas acceden por la vía del chamanismo.

Si, por un lado, la manipulación de categorías míticas puede reforzar la imagen del blanco en tanto predador; por el otro, la representación de la predación del “cuerpo” tikuna está ligada a varios tipos de prácticas. De esta manera se entiende la presencia de las dragas que remueven el fondo de los afluentes del Amazonas en busca de oro. Así se explican también los anuncios de expulsión (real o imaginaria), a cambio de una indemnización financiera de la población de determinada comunidad en donde se van a iniciar exploraciones en busca de petróleo. De igual forma, se interpretaron los registros realizados por geómetras para el proyecto de una represa hidroeléctrica financiada por el Banco Interamericano de Desarrollo confirmado durante un encuentro binacional (Brasil-Colombia) en el 2005. Todos estos proyectos con sus máquinas son manifestaciones de la predación del “cuerpo” y le permiten al pensamiento tikuna identificar un símbolo común que los asocia con el cortacabezas. En efecto, estos proyectos exigen la introducción y uso de maquinarias de toda clase. Estas máquinas son el modelo de un tipo de artefacto destinado a la predación de sus cuerpos

orgánicos y afectivos que aseguran una vez más la “omnipotencia” y la “omnisciencia” del blanco²⁵.

Al igual que este conjunto de representaciones identifican al predador y a las acciones predatorias, el pensamiento indígena da cuenta del cuerpo indígena (en este caso el medioambiente) en tanto presa. Así, no es en vano que el término *uru*²⁶ ha sido integrado —sin duda desde un buen tiempo por el hecho de la colonización (*ut supra*)— y aparece en el discurso indígena como referencia al blanco. Además, hoy en día, con el acceso de muchos indígenas a los medios de comunicación (internet, radio, televisión, etc.), con los viajes de invitados a nivel nacional o internacional (por organismos del Estado u ONG)²⁷, el cromatismo del “cuerpo orgánico” tikuna se ha ampliado: al oro como metal, agregaron el oro negro del petróleo, el oro blanco de la cocaína, el oro verde de la fotosíntesis. Descubren así nuevas propiedades de su propio cuerpo y, por lo tanto, entienden mejor las motivaciones de la acción predatoria del blanco: toman conciencia de que estas riquezas existían antes del contacto con el blanco y hacen parte de ellos desde siempre.

Otro caso que ejemplifica la situación actual es el del desarrollo del biocomercio. Algunos productos como el pescado y la artesanía son adquiridos por grupos compradores y enviados por avión hacia la tierra de los gringos. Eso resulta de incitaciones promovidas a través discursos y talleres organizados en las comunidades, para incentivar el “desarrollo” económico local; pero este, con cierta frecuencia, solo beneficia a intermediarios y grandes mercaderes.

25 Un informante me dijo: “los chamanes son nuestros ‘científicos’”. El hecho de que use la palabra castellana significa que pone frente a frente sus “científicos” con los del blanco. Para él, la clase de científicos blancos incluye a toda persona que se presente para una investigación (de las ciencias sociales hasta la biología). Algunas comunidades han albergado docenas de gente perteneciente a esta clase, de los cuales muy escasos son los que han vuelto una vez acabada su investigación. Así, se puede entender por qué piensan que se trata de un verdadero saqueo de sus conocimientos.

26 Apropriación discursiva de la palabra *oro* de la lengua española.

27 Organizaciones no gubernamentales.

Todos estos productos, de cierta manera, constituyen al indígena. Las olas extractivas responden a la evidencia de nuevos recursos, pero también son formas recurrentes de materializar la predación del “cuerpo orgánico” tikuna. Asimismo, los actores autóctonos interpretan estas actividades como un proceso promovido por los blancos con el objetivo de conocer sus “secretos”, o su saber o conocimiento *kwa*. Se trata simultáneamente de poseer el pensamiento indígena, de preñar su “cuerpo afectivo”. En efecto, su medio ambiente o territorio *naànè*²⁸ es desde siempre su “cuerpo”, y estos proyectos tienen por finalidad despojarles, vaciando así su ser de todo lo que lo compone. Preñar su “cuerpo orgánico” es una modalidad invariablemente ligada a la predación de su “cuerpo afectivo”, manifestada en el interés creciente por el conocimiento indígena.

Entonces, para los tikunas, el riesgo es convertirse en víctimas de estos “dueños espirituales” gringos y alimentar al predador, el blanco. Desde el punto de vista indígena, esta sería la consecuencia de la aceptación de las nuevas normas que los gringos quieren imponerles. El oro, el petróleo, la energía eléctrica hacen parte o son el “masato” de los gringos. Para evitar tal predación, los tikunas rechazan cada vez más cualquier tipo de contacto con este grupo de predadores. Por consiguiente, las comunidades prohíben que se realicen nuevos estudios en sus territorios e impiden que entren más personas exteriores a la comunidad. Se trata de una reacción que busca recuperar el dominio para la gestión de su propio ser, que es agredido con cada ofrecimiento de “autonomía” de la sociedad blanca. Como se ha visto, antes de garantizar el dominio sobre su ser, los condicionan como presa, sea por la vía de una “alteridad domesticada”, sea por la de una presa deseable por los dueños espirituales.

Al final, para los tikunas, la oferta reciente por parte de los blancos de una “autonomía” en la concesión de derechos específicos de

28 “El término *na:-ànè* designa una noción amplia de ‘cosmos’, ‘mundo’, entendido como el ámbito espacial y temporal del que hacen parte los cursos de agua (*na:-tü*), los cerros (*na:-pü*) y otros elementos similares. Este mismo radical nominal *-ànè* recibe las marcas de persona para designar la tierra de cultivo poseída por alguien” (Montes, 2014, p. 46).

la Constitución Política colombiana de 1991²⁹, sería un engaño que necesitan dismantelar. Naturalmente, los tikunas no pueden aceptar que los blancos se adueñen de su “cuerpo” por lo que continúan resistiendo; puesto que el Estado se apropia de territorios contiguos a los suyos y genera nuevas leyes que permiten la creación de reservas privadas de la sociedad civil³⁰, completando así el control de todo el territorio. En Colombia, estos “nuevos propietarios” se han agrupado en una asociación que, supuestamente, funciona según el modelo indígena. Además, se han organizado encuentros entre estos actores y los indígenas porque no faltan los conflictos: la concepción de la gestión del territorio para unos y otros es diferente.

Desde el punto de vista indígena, esta situación es una tentativa de adopción de sus conceptos con las ventajas de otro grupo social (máquinas, plata, etc.), a fin de completar su *encerramiento*. Entonces, se trata de una práctica que se asemeja al modelo de “domesticación de la alteridad” realizado por los jesuitas del siglo XVIII. Las lógicas indígenas son introducidas en el corpus de normas del blanco, no para integrarlo como parte del grupo sino para establecer una relación de cordialidad en la que los indígenas continúan manteniendo un rol ontológicamente excluyente. Las reservas privadas son percibidas por los tikunas como un proceso que usa las categorías de los indígenas, pero sin incluirlos, en el que no hay concertación.

Si bien las reservas, al igual que el parque, se proponen proteger y preservar el medio ambiente, al hacerlo en ausencia de los indígenas, esta iniciativa es vista como una deslegitimación de los grupos autóctonos. Hasta el momento, según los lugareños, para el blanco había sido difícil frecuentar el mundo selvático, que solo conocían a través

29 Ha surgido una *indigenidad* del Estado que postula la aparición de un sujeto nacional renovado, orientando las decisiones gubernamentales y configurando las relaciones entre el Estado y la sociedad. La *indigenidad* se refiere, ante todo, a una identidad política, resultado de la estructura estatal (respecto a esto, existen numerosas sentencias de la Corte Constitucional).

30 La redistribución del territorio entre parques y resguardos deja intersticios o espacios que no son atribuidos, que pueden ser adquiridos a título privado y pasan a ser bienes privados a manos de la sociedad civil, comerciantes, miembros de las instituciones estatales que habitan en la región, etc.

de imágenes; pero, el reciente movimiento nacional e internacional a favor de la protección de la naturaleza les ofrece nuevas alternativas. La Amazonía ya no es competencia de los grupos autóctonos, ahora es el “pulmón de la humanidad”, aun si ha sido construida y guardada desde hace miles de años por sus habitantes.

Consideraciones finales

Si la tarea final de los jesuitas ha sido la predación de las almas indígenas, hoy en día se trata de la predación de sus “cuerpos”, bajo el control de los Estados con el apoyo de varias ONG. Entonces, los blancos han sido asociados a la inmortalidad, estado que es propio de las entidades espirituales, como los héroes míticos y varios seres ubicados en la selva. Estos mismos blancos —cuya representación notable han sido los misioneros— se han agregado al estado inmortal de dios. Para eso, los misioneros han introducido el consumo de dios, del cuerpo del cristo, nombrado por ellos *Tupana*. En otras palabras, han realizado un acto de *teofagia*.

Hoy en día, la selva como “cuerpo” de los autóctonos, está en proceso de convertirse en un elemento esencial del hombre blanco. Por lo tanto, la Amazonía pasa a ser exótica, perdiendo el carácter bárbaro y salvaje que tenía desde la Conquista; esta nueva imagen facilita el desarrollo del turismo, cada vez más importante, en la región. Esta cuestión revela el paso de una barrera perceptiva y conceptual: la selva adquiere una existencia cultural por el salto de la sola representación al de la apropiación de su explotación. De manera que los blancos se otorgan poco a poco la imagen de guardianes de un universo amazónico “pulido” (en concertación o no), sustituyendo a los autóctonos que no han podido, no han sabido o ya no están en capacidad de proteger dicho universo³¹. Igualmente, hay que destacar que estas tierras de la sociedad civil, así como las de los parques, se denominan a veces “áreas naturales protegidas”.

31 Discurso implícito en la ideología de movimientos, como el de la Nueva Era, presentes en la región con varias ONG, y aceptado en trabajos realizados con sello universitario.

Por último, los nuevos derechos otorgados no serían más que el resultado de la movilización “de las instituciones, de las organizaciones sociales, de las personas y de los medios financieros hasta crear un dispositivo de control y de fabricación de un nuevo orden social” (Agier y Lamotte, 2016, p. 7).

La autonomía propuesta por las nuevas constituciones podría ser una manera subrepticia de reintroducir nuevas tutelas, o sea de perpetuar el sistema anterior bajo el pretexto del progreso, o desnaturalizar para *sociologizar*, sustituyendo el “indio genérico” por el “indio étnico”. En realidad, la oferta del Estado parte del reconocimiento de la presencia del indígena, desde antes de la Conquista, algo así como la nostalgia de un pasado soñado; no obstante, de ninguna forma se trata de la constitución de una política de las dignidades comunes, en favor de los indígenas, abiertas hacia el futuro.

Después de siglos de invisibilidad de los indígenas —con las consecuencias que se han señalado—, actualmente los dominantes, o sea los blancos o gringos, ofrecen a los sobrevivientes la posibilidad de su reconocimiento como los primigenios, los habitantes primitivos o los primeros, con la condición de aceptar su asentamiento en territorios asignados y registrados, sin tomar en cuenta que este medio ambiente *nàànè*, su universo, ha sido desde siempre constitutivo de su ser, que es lo que niegan los proyectos en proceso.

Finalmente, los tikunas oponen su experiencia y pensamiento, articulados desde la perspectiva colectiva y la transformación, al discurso institucional que oculta la verdad de su visión integral del mundo indígena. La reivindicación de mis interlocutores parece enmarcarse en la redefinición indígena de un espacio, apartándose de las figuras impuestas y resistiendo a los lugares asignados, así como a toda forma de castración. Al tomar conciencia de esta situación, uno de ellos me dijo en el 2005 que, al final, los gringos “van a dominar todo, ya dominan todo... Ellos se van a beneficiar de todo lo que tenemos, de lo que somos”. En síntesis, para retomar un término usado de manera común entre los tikunas, la finalidad de este proceso no es más que hacerlos “civilizados” o lo que en otros lugares se denomina “modernos”.

Por último, agradezco a Oscar Iván García por nuestros intercambios a propósito de esta temática de la predación.

Referencias

- Agier, M. y Lamotte, M. (2016). *Les pacifications dans la ville contemporaine. Ethnographies et anthropologie*. Paris, Francia: L'Homme.
- Carvajal, Fray G. de (1942). *Descubrimiento del río de las Amazonas. Relación exfoliada de la obra de José Toribio Medina, edición de Sevilla, 1894 por Juan B. Bueno Medina*. Bogotá, Colombia: Prensas de la Biblioteca Nacional.
- Cure, S. (2010). *El Cortacabezas: construcción y circulación de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Goulard, J-P. (1995). La parole voilée ou Les beaux-frères inévitables chez les Tikuna. *Bulletin de la Société suisse des Américanistes, La parole mythique en Amérique du Sud*, 139-146.
- Goulard, J-P. (1998). *Les genres du corps: conceptions de la personne chez les Tikuna de la haute Amazonie*. Paris, France: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Goulard, J-P. (2009). *De mortales a inmortales. El ser en el mundo tikuna de la Amazonía*. Lima, Perú: Caap-Ifea.
- Hammen, van der M-C. (2003). *The Indigenous Resguardos of Colombia: their contribution to conservation and sustainable forest use*. Amsterdam, Holanda: The Netherlands Committee for IUCN.
- Menget, P. (2006). La politique des âmes. En Novaes, A. (Ed.), *L'autre rive de l'Occident* (pp. 269-284). Francia: Métailié.
- Montes, M. E. (2014). Género, clasificación y nombres ligados en tikuna (Amazonia colombiana). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 6(1), 37-62.
- Negro, S. (1999). Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. En *Un Reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la America colonial* (pp. 269-299). Lima, Quito: PUCP/Abya-Yala.

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 (esposado 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.

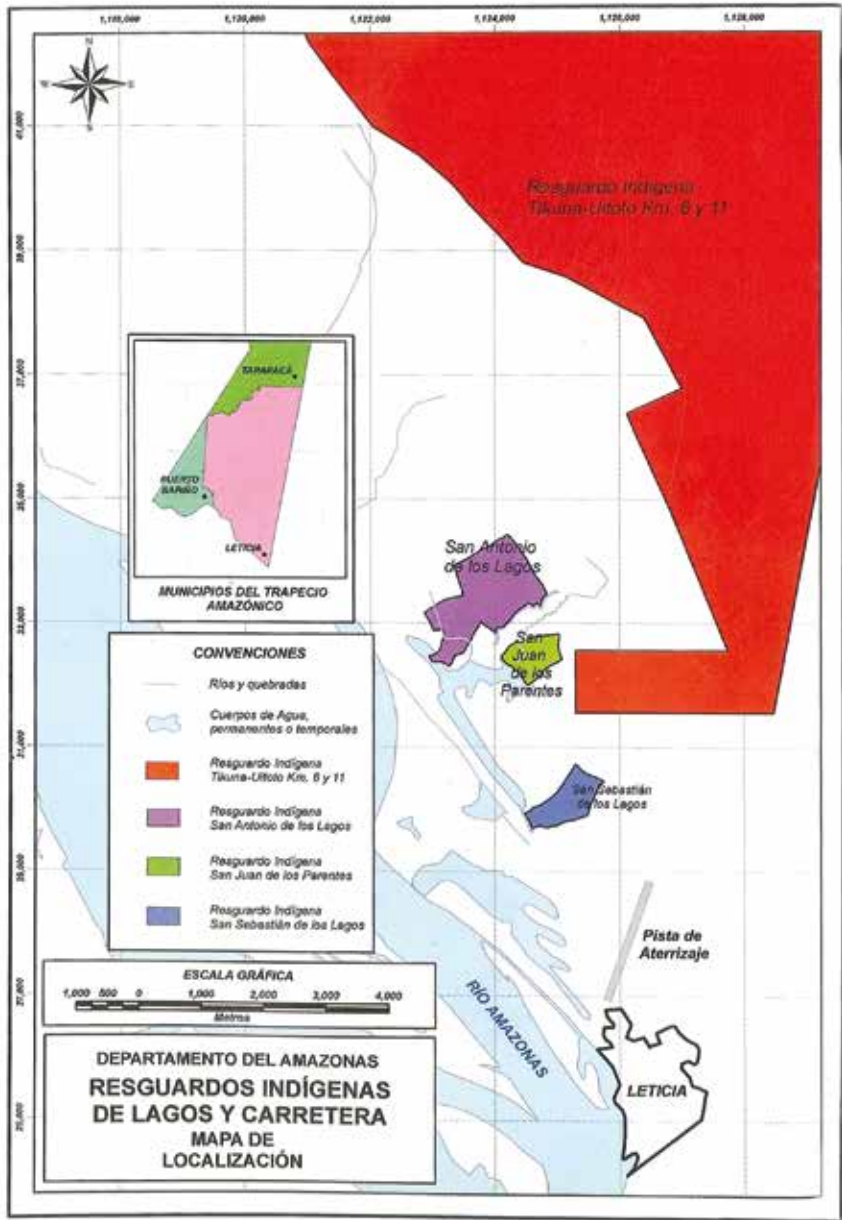


Figura 3. Localización de resguardos indígenas de Lagos y Carretera. Fuente: (Codeba, 2008, p. 16).

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).

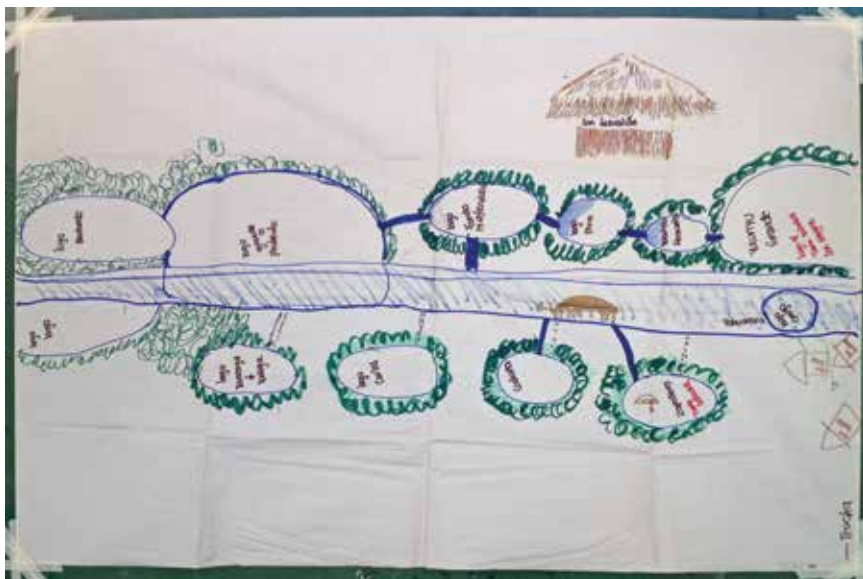


Figura 4. Sistema de lagos de Yahuarcaca representado por el grupo de abuelas en el taller sobre territorio. Fotografía tomada por Uruburu, S., en mayo de 2016.

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.



Figura 5. Recursos para la subsistencia en el territorio.
Fotografía tomada por Upegui, M., en junio de 2016.

Los modos de producción hortícolas se constituyen desde la configuración simbólica del binomio hombre-naturaleza, expresada en los mitos de origen transmitidos de forma oral entre generaciones. Tales prácticas develan un conocimiento ancestral de la naturaleza y de sus ciclos, vinculados estrechamente al proceso de tumba, quema, siembra y cosecha en la chagra; las actividades y celebraciones de la comunidad coinciden y se armonizan con cada uno de éstos, tal es el caso del ritual de paso de niña a mujer conocido como la “pelazón” que depende por completo de la productividad de la chagra. La fiesta se realiza cuando hay alimentos suficientes para ofrecer a los invitados que no son solo los habitantes de la comunidad, sino los de las comunidades cercanas que por lo general hacen parte de la familia extensa de los dueños de la fiesta.

Hace menos de una década, cada grupo familiar poseía de dos a cuatro chagras en diversos estadios de producción. Una en proceso de apertura, tumba y quema; otra en proceso de siembra; otra en producción y

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.

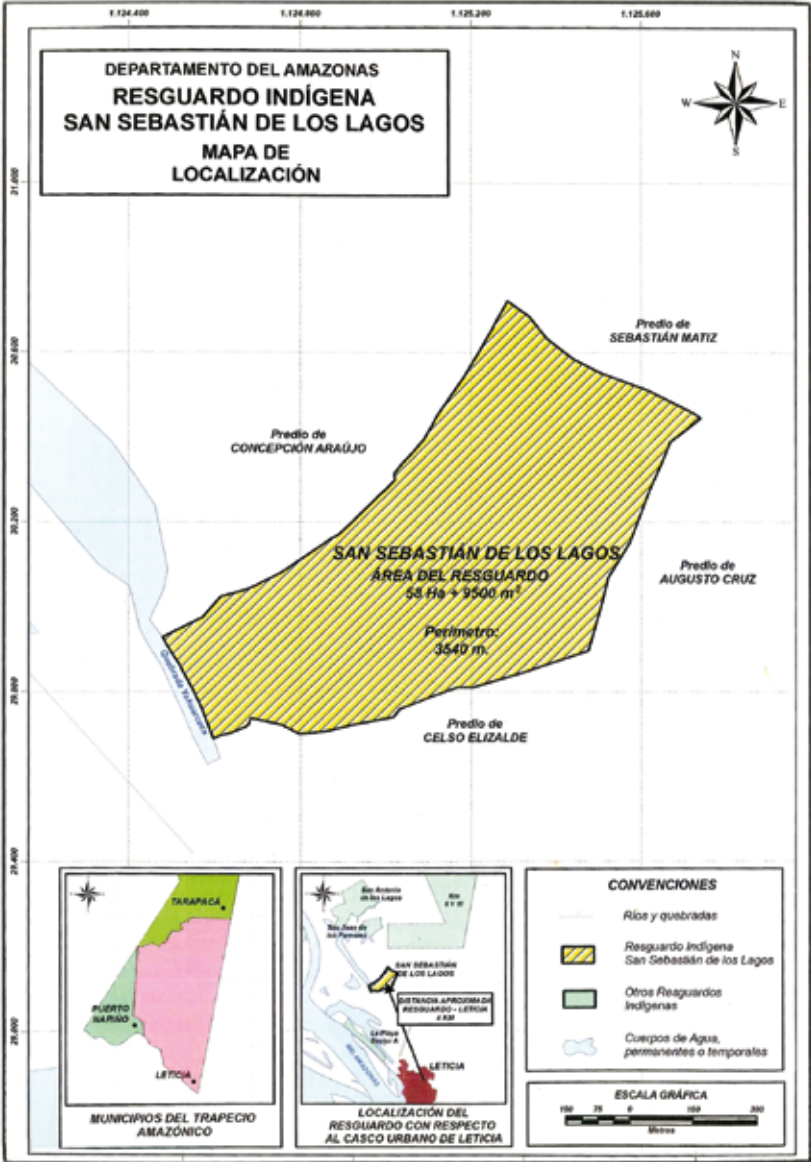


Figura 6. Predios privados que limitan con el resguardo de San Sebastián de los Lagos. Fuente: Codeba (2008, p. 18).

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, Azcaita (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 trapezamiento 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.

La investigación acción participativa en el recorrido metodológico del proyecto *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan*

PAOLA ANDREA RAGA NARANJO
YANETH ORTIZ NOVA
SONIA URUBURU GILÈDE

Introducción

Este capítulo expone la ruta metodológica vivida durante el período de trabajo de campo del proyecto *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan. El caso del grupo intergeneracional para la transmisión de los saberes tradicionales creado por las abuelas de San Sebastián de los Lagos*.

Dicha investigación buscó analizar, desde el contexto socioeconómico y cultural contemporáneo, el concepto tradicional de naturaleza de la comunidad indígena tikuna, comparándolo con el de medio ambiente de la sociedad occidental¹. El enfoque epistemológico bajo el cual se desarrolló esta investigación fue el crítico-social dialéctico y el método escogido fue el etnográfico y la investigación acción participativa (IAP).

Para Fals Borda y Rodríguez (1987) la IAP reconoce a las comunidades con su saber acumulado, valida los conocimientos ancestrales, deconstruye prejuicios y aporta a la interacción social en situaciones de interculturalidad. Desde esta apuesta metodológica se construyeron

1 Ver Uruburu y Ortiz (2016).

herramientas y estrategias que permitieron indagar en el conocimiento tradicional, para después generar posturas críticas en la comunidad.

En ese orden de ideas, se desarrollaron tres etapas propias de la IAP: la primera fue de diagnóstico para identificar los intereses y necesidades de la comunidad; la segunda, de acción participativa, implementando técnicas de investigación y fomentando procesos de acción-reflexión; y la tercera, de sistematización de la información y retroalimentación con la comunidad.

En esta ruta metodológica, la cartografía social se considera como una propuesta participativa que permite construir diversas formas de saber y recuperar los significados que las abuelas le atribuyen al mundo; dicho saber fluye, interactúa y transforma el territorio, a partir de los relatos, sucesos e historias socialmente compartidos. El territorio es también el espacio que acoge, crea y recrea saberes y conocimientos; en este, se llevan a cabo las actividades sociales, culturales, políticas y económicas que configuran el presente y el futuro de la comunidad. Entonces, la cartografía social como herramienta involucra el intercambio de ideas y el debate sobre asuntos en conflicto; además, es horizontal, colectiva y fundamentalmente participativa.

A continuación, abordamos el proceso metodológico de investigación según las etapas, el método y las técnicas.

Etapas I: diagnóstico

El primer paso en el trabajo de campo fue realizar acercamientos con el grupo de abuelas y con los representantes del cabildo indígena para identificar intereses, necesidades y expectativas frente al proyecto. Debe advertirse que el grupo intergeneracional creado por las abuelas ya había sido conformado años atrás durante el primer trabajo de campo en la región en el marco de la investigación realizada en el 2008 titulada *Comunicación para la inclusión en lo público. Articulación de iniciativas entre comunidades multiétnicas y pluriculturales. Amazonas, Colombia* (Uruburu, Herrera y Rodríguez, 2011). En nuestro caso, volvimos a la comunidad (en respuesta al llamado del grupo) para continuar con el proceso de rescate de saberes tradicionales en torno a la naturaleza como categoría central para su transmisión a las nuevas generaciones.

Etapa II: acción participativa

Después de realizar los acercamientos con el grupo intergeneracional, se inició un periodo de observación etnográfica, en el que se identificaron aspectos sobre la forma de vida y la organización social, económica, política e ideológica de la comunidad.

Además, este periodo permitió la construcción colectiva de la ruta de talleres que profundizan en el proceso de rescate de los conocimientos tradicionales, de acuerdo con los intereses propios de las fundadoras del grupo. Entre estos, sobresalieron temas como la relación mujer/naturaleza; los sistemas productivos tradicionales fundamentados en la agricultura de tumba, quema, roza y siembra; y las actividades de recolección de frutos silvestres, cacería y pesca. Así mismo, nos concentramos en la recolección de fibras y cortezas silvestres para la elaboración de elementos de la cultura material (mochilas y telas) y en la importancia de la huerta habitacional en donde se ubican la mayor parte de las plantas medicinales. Cada una de estas actividades se convierte en actos comunicativos basados en los relatos míticos fundacionales, transmitidos oralmente de generación en generación y revividos cíclicamente en los rituales propios de la cultura tikuna.



Figura 19. Niñas de la comunidad participando en un taller, comunidad indígena de San Sebastián de los Lagos. Fotografía tomada por Raga, P., junio de 2017.

Etapas III: socialización de los resultados y sistematización de la información

Socialización de resultados

Para desarrollar esta etapa, se realizaron dos eventos de cierre para cada una de las fases del proyecto: unos en la comunidad y otros en Bogotá. A los eventos en el territorio asistieron las autoridades del cabildo, la comunidad y las investigadoras del proyecto, miembros del grupo intergeneracional y el equipo de investigación de la Universidad Santo Tomás. En estos encuentros, las investigadoras dieron a conocer los resultados del proyecto; además, se organizaron exposiciones de tejido de cestas y mochilas de chambira, de telas de yanchama, de semillas fuente de colores naturales, e instrumentos e indumentaria tradicionales utilizados en los rituales.

En Bogotá, se realizaron tres eventos de diálogo de saberes donde las abuelas, en su papel de investigadoras locales, presentaron el proceso



Figura 20. Póster del evento académico de la segunda fase. Fotografía tomada por Upegui, M., en noviembre de 2016.

de investigación acción adelantado frente a la comunidad académica, suscitando el interés en temas étnicos e interculturales. Estos espacios nutrieron de manera significativa la importancia de procesos como este, que visibilizan culturas desconocidas para la mayoría de la población nacional, creando espacios de diálogo en los que se reconocen las distintas formas de ver, entender y ordenar el mundo.

Sistematización de la información

El último paso del proceso fue la sistematización y análisis de la información obtenida, plasmada en los diarios de campo del equipo de investigación, en las fichas de talleres y en el trabajo de transcripción de las entrevistas: documentos primarios que se constituyeron en la principal fuente de información.

Tras la finalización del trabajo de campo, se retomaron esos documentos para la lectura profunda, se subrayaron los apartados significativos y se organizaron en matrices de análisis, identificando las categorías y subcategorías según los ejes temáticos. Todo este proceso se desarrolló de manera manual, subrayando con colores cada categoría en los documentos.

En consecuencia, se retomaron las diversas voces de los actores del proceso, se compararon y complementaron con las fuentes secundarias de carácter documental. Esto nos permitió reconocer diversas perspectivas y obtener datos más nutridos alrededor de los ejes temáticos y las categorías analíticas de investigación.

Método, técnicas e instrumentos de investigación

Como mencionamos anteriormente, el método escogido para el proceso investigativo fue la investigación acción participativa, complementado por la etnografía, lo que nos permitió convivir con la comunidad y comprenderla desde adentro.

Entre las técnicas de investigación implementadas sobresalieron: la observación participante los diarios de campo, propios del método etnográfico; las entrevistas a profundidad; los talleres participativos; los relatos de vida y los diálogos de saberes.

Observación participante

El proceso se organizó a partir de los quehaceres cotidianos de la comunidad, entre los cuales se privilegiaron las actividades en la chagra o parcela: la transformación de la yuca² brava y dulce en alimento; la extracción de fibras naturales y de materia prima para la elaboración de colores naturales, cestería y tejido con diseños tradicionales; la elaboración de telas, pintura, talla de madera; y, distintas actividades comunitarias como la participación en mingas³.

También, participamos en espacios de transmisión de saberes tradicionales, como aquellos relacionados con los juegos infantiles: la elaboración de juguetes como el trompo tradicional y títeres que aluden a los personajes míticos que participan en los rituales; los cantos de consejo; las pinturas corporales para reconocer la asignación de los clanes a cada miembro de la comunidad; los talleres de historia de poblamiento y procesos de migración; los talleres con los niños; los recorridos por el territorio; y, las visitas a las huertas habitacionales para la identificación de plantas medicinales.



Figura 21. Preparando farina, San Sebastián de los Lagos. Fotografía tomada por una persona de la comunidad en junio de 2016.

- 2 El proceso de transformación de la yuca consiste en los derivados gastronómicos que surgen de ella, como la farina, el almidón, el masato y el payabaru.
- 3 Trabajo en equipo para realizar labores con alta exigencia de esfuerzo físico. Por ejemplo, la apertura de las chagras y la construcción de viviendas y canoas.

Diarios de campo

En ellos registramos cada uno de los encuentros con el grupo intergeneracional y otros miembros de la comunidad. Incluimos descripciones de las situaciones observadas y contextualizadas que posteriormente sirvieron para el proceso de análisis y escritura de nuestros documentos.

Diario de campo N°3 Reunión con la comunidad.		
Fecha: Sábado 23 de abril de 2016	Hora: 3 pm	Episodio: Primera reunión con la comunidad.
Participantes: • Sonia Uruburu. • Yaneth Ortiz. • Marian Upegui. • Paola Raga. • Magdalena Fernández. • Ruth Lorenzo. • Ivon Chota. (hija de Ruth) • Hermelinda Parente. • Victor Fernández (esposa de Hermelinda-hermano de Magdalena) • Consuelo Betancur. • Isidro Moncada. (esposa de Consuelo) • Pascuala Fernandez.		Lugar: Comunidad de San Sebastián de los Lagos.
Nos reunimos en el resguardo, en la casa de Ruth, a las 3 de la tarde, al llegar estaban acomodadas tres sillas rimax blancas en la entrada, en el piso había un manajo de chambira (fibra con la cual se teje). Nos acomodamos en las sillas mientras Ruth terminaba de alistarse, en ese momento Javier estaba en la sala en una hamaca embetunando un adorno, Ruth salió y se sentó en el piso, nos dijo que tenía unas cuantas ideas pero que iba a esperar a que llegaran las abuelas. Mientras tanto nos contó que empezarían a desarrollar actividades en la escuela San Fernando con los niños, en donde se trabajara con la tradición con el fin de transmitir saberes sobre las fibras, los tintes y la historia a los más pequeños, pero que aún estaba en coordinación con el profesor Gustavo. Al poco tiempo fueron llegando las abuelas, esta vez ninguna estaba descalza y por el contrario estaban arregladas, cada una nos saludó muy calurosamente, Marian y yo les cedimos las sillas y nos sentamos en el piso al lado de Ruth, en ese momento Ruth le dijo a Marian que “ya tenía para torcer” señalándole la fibra de Chambira. Marian tomó un hilo de chambira y lo empezó a sobar en su pierna, las abuelas se rieron y le dijeron que ya se le olvidó torcer, así que Ruth le dijo que debía hacerlo con dos hilos y no con uno, Marian se rio y en broma les dijo que en Bogotá no había Chambira así que se le estaban olvidando las cosas. La abuela Consuelo llegó y todas empezaron a molestarla, pues había llegado de últimas y estaba maquillada, después de eso se dio inicio a la reunión, Sonia empezó hablando y agradeciendo la colaboración de la comunidad con el proyecto de investigación, debido a que ya le había comentado que en la comunidad preguntaban por la asistente de investigación anterior (Tifany Palma) explicó que ella se había graduado y tenía un trabajo, pero que en cambio estaría yo y me presentó nuevamente. Junto con Yaneth explicaron que se trataría de la segunda fase y los objetivos que se desarrollarían, teniendo en cuenta el tiempo de la comunidad, en ese momento Ruth intervino y dijo que tenían un viaje programado a San Martín de Amacayacu para los días 6, 7 y 8 de mayo en el que visitarían algunas comunidades con el propósito de etno-educación así que nos invitaron a que los acompañáramos, Sonia les dijo que era una lástima que ella ni Yaneth pudieran asistir, pero que con todo el gusto iríamos Marian y yo. Ruth tomó la palabra y dijo que ahora a los jóvenes no les interesaba la cultura, que se habían vuelto “ponema” (perezosos) y que parecía que las madres hubieran comido piraña en el embarazo pues salían “amargados los hijos”. Para finalizar se les hizo entrega del libro “Comunicación para la inclusión en lo público. Articulación de iniciativas entre comunidades multiétnicas y pluriculturales. Amazonas, Colombia” las abuelas lo recibieron emocionadas e instantáneamente empezaron a mirar las fotos a ver cuántas de ellas salían, las abuelas les mostraban las fotos a los abuelos que estaban en la puerta (no entraron, no hablaron, se iban y volvían).		

Figura 22. Diario de campo n.º 3 de Raga, P., 23 de abril de 2016.

Talleres

Los talleres fueron participativos, constituyendo espacios de diálogo, reflexión, negociación, concertación y toma de decisiones para determinar la ruta propicia para el rescate de los saberes de las abuelas y su transmisión a las nuevas generaciones. Además, del reconocimiento del valor de la oralidad, emergió la posibilidad de mantener viva la cultura a través de las nuevas tecnologías que interesan particularmente a los más jóvenes. Para ellos, creamos de manera participativa una multimedia y una cartilla⁴, ambas en formato digital.



Figura 23. Captura de pantalla de la página web “Naturaleza y mujer ticuna”.

4 Ver la página web: <http://www.naturalezaymujerticuna.org/>



Figura 24. Multimedia “Mujeres tikunas: naturaleza y ambiente”.



Figura 25. Cartilla “Relatos de las mujeres tikunas de San Sebastián de los Lagos” alojada en la página web: <http://www.naturalezaymujertikuna.org/>



Figura 26. Niños interactuando con la multimedia en el evento de cierre de la tercera fase, comunidad indígena de San Sebastián de los Lagos. Fotografía tomada por Raga P., mayo de 2017.

Los talleres fueron planteados en conjunto con la comunidad, teniendo en cuenta sus intereses. Los miembros del grupo participaron activa y conscientemente en un ejercicio reflexivo promoviendo la acción hacia las nuevas generaciones y, finalmente, construyendo de manera conjunta propuestas con los niños y jóvenes.

Los primeros talleres permitieron crear espacios de confianza con la comunidad, esto facilitó la interacción en espacios cotidianos, por ejemplo, la visita a la casa de las abuelas mientras ellas desarrollaban actividades como cocinar, preparar el *purichi*, elaborar artesanías, entre otras.

Se desarrollaron talleres enfocados en la recuperación de los relatos orales de los mitos de origen, canciones, bailes y juegos tradicionales; así como en la elaboración de artesanías; y en la identificación de plantas medicinales y cocina tradicional, en las que participaron niños, adultos jóvenes y abuelos pertenecientes al grupo de trabajo.

A continuación, se resumen los talleres desarrollados en cada una de las etapas del proyecto:

Tabla 1. Talleres programados con la comunidad.

Objetivo específico	Tema	Nombre del taller	Logros
Analizar el papel de las abuelas en la comunidad de San Sebastián de los Lagos, como pilares y transmisoras de la tradición oral en relación con el concepto hombre/naturaleza.	Elaboración de panderos y <i>tipitís</i> como elementos propios de la cultura material. Los panderos son cestas planas para depositar la yuca cortada, pelada o en masa para la elaboración de la farfita y el casabe. El <i>tipití</i> se utiliza para prensar la masa de la yuca brava y extraer el ácido cianhídrico que la hace venenosa.	Panderos y <i>tipitís</i> , parte de nosotros	Niños y jóvenes asistieron al proceso de tejido de fibras y cortezas con las abuelas; aprendieron cómo elaborarlos y sus diversos usos.
	Extracción de la fibra, secada, torcida y aplicación del color a la fibra.	La chambira un tejido cultural	
	Recopilación de relatos sobre héroes culturales, mitos de origen.	Las abuelas nos relatan fragmentos de nuestros orígenes	El grupo de abuelas relató el mito de origen tikuna “Ngutapa, Yoi e Ipi” (héroes culturales de origen, dios y sus hijos pescan la gente tikuna). Ritual de la Pelazón (ritual de paso de niña a mujer). Fragmento oral sobre la Kurupira o espíritu de la selva. El bufeo o delfín rosado y su relación con los seres humanos. Las madres de las plantas: el caso de la chambira y la yanchama.

Objetivo específico	Tema	Nombre del taller	Logros
Analizar el papel de las abuelas en la comunidad de San Sebastián de los Lagos, como pilares y transmisoras de la tradición oral en relación con el concepto hombre/naturaleza.	Recreación del baile del colibrí y remembranza de los juegos infantiles tradicionales.	Juegos, bailes y cantos tradicionales	Baile del colibrí (ritual de la Pelazón). Elaboración de trompos en madera y de títeres en yanchama, recreando los animales y los espíritus del bosque que están invitados al ritual de la Pelazón. Los abuelos mostraron a los niños el juego de armar figuras con una cuerda de chambira. Durante el taller las abuelas cantaron los “cantos de consejo” acompañadas del tambor “tamboreo”.
	Identificación de plantas medicinales.	Plantas para curar	Se visitaron las huertas habitacionales para identificar las plantas medicinales. También, en los diversos recorridos se reconocieron tallos cortezas, hojas y frutos silvestres utilizados en la medicina tradicional; las abuelas recordaron las restricciones para tomar estas plantas de la naturaleza y algunos actos rituales que aumentan su poder curativo.
	Reconocimiento de la organización social tradicional de los miembros de la comunidad, identificación étnica y clánica.	Cuadros de parentesco	Se identificaron los clanes relacionados con cada uno de los miembros del taller (identificación de la persona con una especie animal o vegetal que determina con quién se puede realizar una alianza matrimonial. El clan se hereda por vía paterna, patrilineal).

Objetivo específico	Tema	Nombre del taller	Logros
Indagar, en conjunto con la comunidad, las diferentes propuestas realizadas por los habitantes de San Sebastián de los Lagos (desde el conocimiento tradicional) para solucionar los problemas actuales de escasez de territorio y deterioro ambiental.	Identificación del ciclo climático determinado por la época de lluvia y época seca (aguas altas y bajas).	Calendario ecológico	Se determinaron los cambios en las dinámicas del clima y se identificaron las épocas de apertura de chagra, siembra, cuidado y recolección.
	Recorridos por el territorio para conocerlo e identificar: los recursos: hídricos; las fibras, cortezas y colores naturales; los frutos silvestres; los sistemas de producción tradicional; y, las tierras donadas y adquiridas para ampliar las fronteras del resguardo.	Conozcamos las chagras. Navegando por la quebrada Yahuaraca. Explorando el kilómetro 22.	Recorrido por las chagras de las abuelas: experiencia de siembra y cuidado de los productos alimenticios. Recorrido por la quebrada Yahuaraca y el sistema de lagos: identificación de los ocho lagos aledaños y de sus recursos pesqueros, así como del monte que lo rodea. Reconocimiento de frutos y cortezas para la elaboración de colores naturales. Visita al territorio ubicado en el kilómetro 22 de la vía Leticia-Tarapacá, asignado por el Gobierno para la ampliación del resguardo.
	Mapeo temporal del territorio del resguardo de San Sebastián de los Lagos.	Reconociendo mi territorio: mapas del pasado, del presente y del futuro. Procesos de asentamiento en el territorio.	Rescate del proceso de asentamiento en el territorio, hoy resguardo de San Sebastián de los Lagos. Reconocimiento de la procedencia de las familias fundadoras del resguardo y su proceso de asentamiento en la zona. Reconocimiento de los habitantes del casco urbano actual y de la zona de chagras. Representación de lo que se piensa sobre el futuro del territorio.

Objetivo específico	Tema	Nombre del taller	Logros
Comparar los distintos proyectos de desarrollo y medio ambiente de la comunidad con aquellos provenientes del Estado y de las organizaciones no gubernamentales.	Elaboración del árbol de problemas y presentación de alternativas de solución.	Árbol social: los problemas y soluciones a las necesidades de mi comunidad. Colcha de retazos: propongamos soluciones a nuestras necesidades	Los asistentes a los talleres identificaron las necesidades prioritarias de la comunidad, los problemas y sus causas, y plantearon las posibles soluciones.

Fuente: elaboración propia.

Entrevistas

Durante el proyecto de investigación recurrimos a la entrevista cualitativa cuyo objetivo es acceder a la perspectiva del sujeto entrevistado, para comprender y reflexionar aspectos de la vida cotidiana, sus representaciones y significados.

Se realizaron diversos tipos de entrevistas, algunas de tipo exploratorio, en las que se buscaba conocer el contexto histórico, el proceso de organización sociopolítica y las miradas sobre el desarrollo relevantes para la fase indagatoria. En aquellas participaron personas claves de la comunidad, como abuelas pertenecientes al grupo de trabajo, líderes del cabildo, representantes de las instituciones, jóvenes y niños.

Posteriormente, se realizaron entrevistas en profundidad con los abuelos, con el fin de abordar las nociones de identidad, territorio y conocimiento tradicional. A partir de estas, logramos recopilar relatos de vida con los que pudimos comprender procesos de organización social, participación política y la importancia de la tradición para mantener la identidad tikuna.

En la tabla siguiente se evidencian las temáticas que fueron foco de las entrevistas exploratorias y en profundidad realizadas durante la investigación:

Tabla 2. Entrevistas.

Actores	Temática
Líderes y personas clave de la comunidad	• Contexto histórico • Desarrollo • Organización y participación sociopolítica • Planes de desarrollo y plan de vida • Liderazgo
Grupo de trabajo (abuelos y adultos del grupo intergeneracional)	• Identidad • Cultura • Espacios de participación local • Narrativas • Territorio • Sistemas de producción • Transmisión de saberes • Pluriculturalidad

Actores	Temática
Representantes de instituciones indígenas: Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctona (Azcaita); Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico; Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama y Yagua de Puerto Nariño, Amazonas (Aticoya); y Asociación de Cabildos Indígenas Tradicionales de Tarapacá, Amazonas.	- Institucionalidad - Planes de desarrollo y plan de vida - Desarrollo - Proyectos productivos y de desarrollo - Organización sociopolítica - Sostenibilidad
Instituciones estatales: Gobernación del Amazonas, Alcaldía de Leticia, Coldeportes, Indeportes Amazonas, Ministerio de Cultura, Sinchi, Corpoamazonia, e Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.	- Productividad - Proyectos de desarrollo - Sostenibilidad
Instituciones académicas como la Universidad Nacional y algunas ONG como la Fundación Tropenbos International – Colombia.	- Productividad - Proyectos de desarrollo - Sostenibilidad

Fuente: elaboración propia.

Relatos de vida

Esta técnica de investigación cualitativa permite analizar los relatos de una persona a través del diálogo y autonarraciones biográficas sobre su vida o momentos concretos de la misma, para comprender las circunstancias e identificar el comportamiento en ese momento determinado.

Se abordaron las historias de vida, tanto de las mujeres que participaron en el grupo intergeneracional, como de otras mujeres que se consideran influyentes en la comunidad. Esto se hizo con el fin de identificar la capacidad de las mujeres para organizarse y participar políticamente.

A continuación, hay una lista de las mujeres participantes en esta técnica de investigación:

Tabla 3. Relatos de vida: caracterización de las mujeres participantes.

Nombre	Edad	Clan
Ruth Lorenzo	50 años	Cascabel
Magdalena Fernández	67 años	Paujil
Pascuala Fernández	75 años	Paujil
Hermelinda Parente	65 años	Cascabel
Elena López	64 años	Vaca
Ivon Chota	31 años	Vaca
Luz Nelly Coello	37 años	Cascabel
Clemencia Parente	40 años	Cascabel

Fuente: elaboración propia.



Figura 27. Mujeres de la comunidad frente al puerto.
Fotografía tomada por Raga, P., mayo de 2017.

Cartografía y mapeo

Durante la investigación, se desarrollaron ejercicios de cartografía social y mapeos para representar el territorio, reconocer lugares de importancia simbólica y localizar realidades y conflictos.

La cartografía y el mapeo fueron herramientas útiles para evidenciar las dinámicas de la comunidad en torno a los cambios en la distribución espacial y social del territorio. Esto permitió la identificación de la necesidad de ampliación del resguardo, el reconocimiento de conflictos con los dueños de las fincas de propiedad privada que colindan con el resguardo, y la escasez de recursos causada por el sobrepoblamiento.



Figura 28. Cartografía comunidad de San Sebastián de los Lagos. Fotografía tomada por Ortiz, Y., junio de 2016.

Conclusiones

El proceso investigativo promovió, a través de la IAP, un espacio dialógico de saberes donde hubo un intercambio continuo de conocimientos, además de una identificación del “saber otro” generalmente invisibilizado por la modernidad. Esta propuesta plantea una ruptura epistemológica frente a la forma de construcción del conocimiento científico; puesto que, mediante el circuito de reflexión-acción-reflexión, devela la necesaria horizontalidad de los actores inmersos en el proceso y el reconocimiento de la población en su papel de investigadores locales.

Con el recorrido metodológico se evidencia que a través de la IAP se otorga un papel activo a la comunidad, ya que esta fue la que planteó los parámetros de trabajo redimensionando sus propias realidades, convirtiéndose en gestora de conocimiento y resignificando su propia cultura. Además, se crearon espacios de participación para develar, recrear y problematizar realidades y prácticas generadoras de alternativas que transformen los contextos y emancipen a la comunidad.

Así, el investigador se identificó como un agente externo que apoyó la transmisión y recuperación cultural, brindando, a partir de su conocimiento, herramientas que aportaron al empoderamiento de la comunidad. Esto se logró gracias a su relación cercana con aquella, basada en el respeto, la flexibilidad y su adaptabilidad frente a los intereses y problemáticas de la comunidad, durante el desarrollo del trabajo en campo.

En síntesis, la investigación en sí misma es un aporte al empoderamiento de la comunidad, ya que a partir de las técnicas implementadas se rescató la tradición, transmitiéndola al grupo de jóvenes y niños. Asimismo, se reforzó la noción propia de identidad a partir del fomento de posturas críticas respecto a la pérdida de la cultura. Por último, se realizó una tarea de sensibilización para generar planes de acción comunicativos.

Con el proyecto buscamos promover autonomía para que la comunidad siguiera desarrollando las acciones planteadas después de nuestra partida. De tal manera que fortalezca la capacidad de incidir en nuevas maneras de apropiación, participación social y empoderamiento cultural, no solo a nivel local, también regional y nacional.



Figura 29. Diálogo de saberes con estudiantes de la Universidad Santo Tomás y miembros del grupo intergeneracional. Fotografía tomada por Ortiz, Y., octubre de 2017.

Referencias

- Fals Borda, O., y Rodríguez, C. (1987). *Investigación Participativa*. Montevideo, Uruguay: La Banda Oriental.
- 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*. Colombia: Ediciones USTA.
- Uruburu, S. y Ortiz, Y. (2016). 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. Felafacs. Recuperado de <http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2016/07/Naturaleza-y-medio-ambiente-dos-categorias-que-se-enfrentan.pdf>

Ambiente y naturaleza en los planes de desarrollo y los *planes de vida*: el caso del resguardo Ticoya del Trapecio Amazónico

JUAN JOSÉ VIECO ALBARRACÍN

Introducción

¿Qué rol juega el ambiente en los planes de desarrollo?, y ¿cuál es la importancia de la naturaleza en los *planes de vida*¹ de los pueblos indígenas? El presente artículo busca dilucidar estas cuestiones mediante el contraste entre la concepción de la naturaleza que rige los planes de desarrollo municipal, departamental y nacional, y la noción holística de aquella presente en las sociedades indígenas, como es el caso de los pueblos tikunas del Trapecio Amazónico.

Los planes de desarrollo se rigen por los principios de una relación entre naturaleza, desarrollo y modernidad, que conciben a la

1 El *plan de vida* es una herramienta política y de planeación desarrollada por los pueblos indígenas con el fin de diseñar e implementar su desarrollo propio. En contraste con los planes de desarrollo municipales que son normativos y sectoriales, donde la naturaleza es concebida como una fuente de recursos y un espacio a dominar mediante la tecnología; el *plan de vida* resalta la estrecha relación entre la sociedad y la naturaleza y la importancia de la cultura y las relaciones sociales basadas en la cooperación, la solidaridad y la reciprocidad. No obstante, en ningún caso constituye un regreso imaginario al pasado, por el contrario, permite afrontar los desafíos de la sociedad moderna y el establecimiento de un diálogo de saberes entre culturas y sociedades diferentes.

primera como una fuente de recursos dispuestos para ser aprovechados por las necesidades del desarrollo. Por el contrario, en los *planes de vida*, la naturaleza hace parte integral de la sociedad y del individuo y constituye la base en la que se edifican las sociedades tradicionales amazónicas.

Esto conduce a otra pregunta: ¿es posible el *desarrollo propio*, entendido como un proyecto de vida de las sociedades indígenas que se aparta del desarrollo moderno y su proyecto homogeneizador? De acuerdo con las teorías que lo sustentan, el desarrollo moderno se erige en la única posibilidad para sobreponerse a la pobreza y la marginalidad con las que caracteriza a los pueblos tradicionales, como los pueblos indígenas amazónicos y en este caso el tikuna. Su pretendido éxito se basa en la explotación de la naturaleza y de sus recursos renovables y no renovables. Para ello, crea un modelo de sociedad desigual, fundamentado en el dominio depredador de la naturaleza a través de la ciencia y la tecnología. En consecuencia, pone en riesgo tanto la supervivencia de los pueblos indígenas como la sostenibilidad misma del ambiente amazónico.

El *desarrollo propio* tiene origen en la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de su derecho a un modelo desarrollo acorde con sus usos y costumbres y guarda relación con otros conceptos como el buen vivir o *sumak kawsay*. De esta manera, se constituye en una alternativa de construcción de un modelo de desarrollo local. En el caso de Colombia, fue propiciado a partir de la Constitución de 1991 que reconoce a la nación como diversa y multicultural, en armonía con la naturaleza; esta representa la base objetiva sobre la cual descansa el desarrollo propio.

El proceso de globalización es una característica del mundo moderno que ha acrecentado la interdependencia y comunicación entre los diferentes países. Aunque se pensó que facilitaría el comercio y la circulación de ideas y personas, ante todo ha sido una expansión de los mercados financieros y de la economía de mercado y, contrariamente a lo que se pensaba, restringido la movilidad. No obstante, desde el punto de vista cultural y social, ha tenido impactos inesperados en la transmisión de ideas y procesos sociales, en especial de los nuevos movimientos sociales, como ha sido el caso de los movimientos indígenas.

Debido a lo anterior, conceptos como el buen vivir, el *desarrollo propio* y los *planes de vida*, no solo forman parte de los pueblos que originariamente los formularon; en la actualidad, también configuran el conjunto de ideas que facilitan la comunicación e interdependencia entre los diferentes movimientos indígenas a nivel mundial. Este es el caso de las organizaciones mundiales de pueblos indígenas y, en ese sentido, estos pueblos han sido “globalizados”.

Si bien se señala con frecuencia el origen andino del buen vivir como traducción del término quechua de *sumak kausay*, de *suma qamaña* en aymara, o incluso *ñandareko* en guaraní; es necesario subrayar que también existe el concepto en pueblos que habitan la Amazonia como en el pueblo runa shimi (quichua o ingano como se lo conoce en el piedemonte andino amazónico) y su concepto de *alli káusai*.

En el caso del pueblo tikuna, este proceso tiene características propias, pero difiere según las formas organizativas que adoptan en sus relaciones con la sociedad nacional. El artículo se centrará en el *plan de vida* emprendido por el resguardo Ticoya de Puerto Nariño, pues permite comprender los alcances, logros y limitaciones que se afrontan en la búsqueda de un desarrollo propio y su relación con la naturaleza.

La sociedad moderna amazónica: desarrollo, ambiente y crecimiento económico

Para la ocupación del espacio amazónico, la sociedad moderna adopta el concepto de desarrollo, entendido como crecimiento económico, especialmente en los campos de la infraestructura, la agroindustria y la explotación minera y de hidrocarburos. Este concepto parte una idea sobre la cobertura natural del bosque amazónico: se cree que la cobertura, de por sí, no tiene valor y para adquirirlo debe someterse a un cambio radical del paisaje, introduciendo el modelo de plantación basado en la revolución verde.

La expansión de la sociedad moderna en la Amazonia a partir de los años cincuenta del siglo pasado, coincide con la formulación moderna del desarrollo, enunciada en el punto 4 del discurso del presidente Truman en 1949. Este se constituye en la forma más acabada

del concepto como proyecto hegemónico y en el triunfo del proyecto modernizador sobre las formas “atrasadas” de las sociedades de África, Asia y América Latina. Según ese pensamiento, es necesario, a través del desarrollo, crear las condiciones necesarias para reproducir en el mundo entero, las características de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización; tecnificación de la agricultura y dominio de la naturaleza; crecimiento de la producción material y del nivel de vida; y, adopción generalizada de la educación y de un sistema de valores culturales modernos (Escobar, 1998, p. 20).

Esta visión se fundamenta en teóricos como Rostow (1962) quien establece una línea evolutiva, en la que clasifica a las sociedades desde el punto más bajo, que corresponde a las sociedades tradicionales; hasta la sociedad de consumo de masas, como máxima expresión a la que se puede aspirar, representada por las sociedades modernas capitalistas industrializadas. De acuerdo con el enfoque de Rostow, las sociedades tradicionales deben encontrar una actividad económica que les permita el “despegue”, el *take-off*, para enfilarse por la vía correcta al desarrollo y la industrialización. Con este objetivo, las sociedades deben adoptar cambios dolorosos en sus estructuras económicas, socioambientales e ideológicas, que les permitan entender los complejos mecanismos con los que opera la sociedad capitalista, única vía para la industrialización y el consumo de masas. Bajo el enfoque de la economía neoclásica, la superioridad de la sociedad moderna se evidencia en los beneficios que obtiene el consumidor, debido al bajo precio de las mercancías producidas en masa; en oposición al sistema artesanal de las sociedades tradicionales, que sería costoso, ineficaz y atrasado.

El eje del discurso del desarrollo está en la economía y en el economicismo; en especial, en la teoría económica neoclásica y su concepción del desarrollo como crecimiento económico y como ampliación de la economía de mercado (Esteva, 2000). Está fundamentado en el *homo oeconomicus*, el hombre unidimensional para el que todas las decisiones fundamentales de la sociedad se definen por medio de la economía, entendida como la lucha incesante por saciar ansias ilimitadas de consumo frente a unos recursos escasos. En este modelo, la

naturaleza se convierte en ambiente, pues se la considera únicamente como proveedora de bienes al servicio de las necesidades del desarrollo. Es decir, la naturaleza pasa de ser el espacio territorial que proporciona los recursos fundamentales para la reproducción física y social, a un elemento externo de recursos estratégicos para el funcionamiento de la sociedad.

En un primer momento, la conquista moderna de la Amazonia en los años cincuenta se consideró como una alternativa a la reforma agraria y una medida que permitía solucionar el problema de la estructura desigual de la tenencia de la tierra (sin tener que realizar grandes cambios). En este proceso, no hay que olvidar el contexto de la Guerra Fría en los años sesenta y los efectos que el triunfo de la Revolución cubana podía tener sobre el conjunto de las naciones latinoamericanas. En 1961, el presidente J. F. Kennedy lanzó en Punta del Este (Uruguay) la iniciativa Alianza para el Progreso y uno de sus puntos principales era el de promover un programa de reforma agraria en los países latinoamericanos para evitar el contagio cubano.

En Colombia (como en la mayoría de países amazónicos), durante el primer Gobierno del Frente Nacional de Alberto Lleras (1958-1962) se emprendió un programa de reforma agraria; paralelamente, se comenzaron a ejecutar los programas de colonización dirigida sufragados por el Banco Mundial, una entidad multilateral dominada por el socio y financiador más importante, Estados Unidos. Así, a pesar de los esfuerzos adelantados por este Gobierno y continuados durante la administración de su primo Carlos Lleras (1966-1970), la reforma agraria fue sepultada definitivamente por el Gobierno de Misael Pastrana (1970-1974) en el denominado Pacto de Chicoral. En esta población tolimense se reunieron los grandes terratenientes del país, que, por cierto, se podían contar con los dedos de la mano.

Entonces, fracasados los programas de reforma agraria y ante la imposibilidad de realizar cambios profundos en la estructura desigual de la tenencia de la tierra, los países amazónicos encuentran en la inmensa frontera verde de la Amazonia un espacio ideal para dirigir los “excedentes de población” (como definían el problema agrario los gobiernos de la época) hacia estos espacios vacíos, bajo el lema de “tierra sin hombres para hombres sin tierra”.

En la Amazonia, el paradigma más representativo de la modernidad es el modelo de desarrollo implantado por Brasil a partir de la década del cincuenta, específicamente durante los años sesenta y setenta, en el oscuro periodo de la dictadura militar que rigió en ese país entre 1964 y 1985. Dicho modelo fue una política agresiva de ocupación del espacio amazónico mediante la implementación de un proyecto desarrollista y de crecimiento económico, conocido como “el milagro brasileño”, que se ponía como ejemplo a seguir por las demás naciones latinoamericanas. En efecto, una vez que la sociedad brasileña tomó la decisión de ocupar el espacio amazónico, bajo el lema de “integrar para no entregar”, se comenzó por el desarrollo de la infraestructura con la construcción de la carretera transamazónica, que se convirtió en la base para el “despegue” económico (*take-off*) de la Amazonia.

En el caso colombiano, los programas de colonización dirigida en Caquetá y Putumayo buscaban asentar en la selva amazónica tanto a los campesinos desplazados por la Violencia de la década de 1950 mediante un programa que incluía asistencia técnica, créditos y un salario mensual durante los primeros meses para el colono y su familia. Autores como Morán (1991) señalan que solo la mitad de los colonos tenían alguna experiencia en las actividades agrícolas, mientras que los demás provenían de las ciudades, donde desempeñaban oficios diversos (desempleados, artesanos, sastres, etc.).

Entonces, el desconocimiento de las características de los suelos amazónicos, la siembra de monocultivos de maíz, arroz, etc., la implementación de técnicas agrícolas inadecuadas para el medio, sumados al incumplimiento de la asistencia técnica y créditos comprometidos por el Gobierno, tuvieron como resultado la ruina de los colonos y el fracaso de los objetivos de la colonización dirigida. Asimismo, con la paulatina pérdida de los nutrientes de la escasa capa orgánica de los suelos, después de dos o tres magníficas cosechas, la tierra sembrada de maíz o arroz terminaba siendo ocupada por extensas praderas dedicadas a la ganadería extensiva. El proceso de ruina de los colonos estuvo también acompañado de violencia y desplazamiento por los grandes hacendados que surgían a medida que iban acaparando las tierras de los colonos expulsados; una vez que las tierras que ocupaban, se encontraban listas para la explotación ganadera.

Políticas públicas del Estado colombiano dirigidas a los pueblos indígenas

Para realizar la descripción del lapso entre 1980 y 2002, me baso en el recuento realizado por Arango y Sánchez (2006, pp. 163-167) de las políticas y programas de desarrollo estatales para el beneficio de los pueblos indígenas durante ese periodo.

El Gobierno de Julio César Turbay (1978-1982) presentó el Programa de Desarrollo Indígena, que constituyó la base para la formulación —en 1980— del primer documento de política indígena Conpes² 1726. Este consta de un diagnóstico, capítulo imprescindible de todo documento gubernamental, a partir del cual se desprende una serie de acciones dirigidas a mejorar la integración indígena a la nación (“de cerrar la brecha” se decía entonces), proponiendo soluciones en sectores específicos como la salud, la educación y la producción. No obstante, aparte de pregonar el respeto por la cultura y los territorios indígenas, en el periodo 1978-1981, correspondiente a ese Gobierno, solo se constituyeron quince resguardos (Arango y Sánchez, 2006, p. 121).

Durante el Gobierno de Belisario Betancur (1982-1986), se formuló el Programa Nacional de Desarrollo de las Poblaciones Indígenas, que fue adoptado como documento Conpes 2082 de 1984. Los objetivos de esta política incluyeron el fortalecimiento étnico y la mejora técnica de las condiciones de subsistencia de los pueblos indígenas. En este periodo, la constitución de resguardos nuevos se elevó a 104 (Arango y Sánchez, 2006, p. 121).

Al contrario de los dos gobiernos anteriores, en el periodo de Virgilio Barco (1986-1990) no se presentó un documento Conpes, pero se adelantó una política de reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas de la Amazonia. En efecto, durante este

2 El Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes) es un organismo del Estado colombiano encargado de trazar las políticas de inversión pública dirigidas a problemas y sectores sociales específicos, en este caso, los pueblos indígenas. A partir de la Constitución de 1991, fue designado como autoridad de planeación, junto con el presidente, el Departamento Nacional de Planeación y los ministerios, en especial el de Hacienda.

periodo presidencial se conformaron, en terrenos baldíos de la nación, los macroresguardos de la Amazonia oriental colombiana, que cubren una extensión de más 24 millones de hectáreas de los departamentos de Guainía, Vaupés, Amazonas y parte de los departamentos de Guaviare, Caquetá y Putumayo. Esta política de reconocimiento de la cultura y los derechos territoriales fue reafirmada mediante la firma del Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los derechos de los pueblos indígenas. Aquella promovía la creación de macroresguardos de la Amazonia y se integró con la política ambiental y de protección de los recursos naturales, lo que le valió el reconocimiento internacional al Gobierno de Barco. No obstante, dejó sentadas las bases para los conflictos territoriales entre las áreas traslapadas de los parques nacionales naturales y los resguardos de la Amazonia, que perduran hasta hoy en día.

A pesar de que tanto la política ambiental como la política indígena tienen el mismo reconocimiento constitucional, en la práctica, la primera tiene mayor jerarquía e impera sobre la segunda. El problema central radica, a mi parecer, en el enfoque del conocimiento moderno que enfatiza la importancia del manejo ambiental que realizan los indígenas y su adaptación ecológica a la selva amazónica y el papel que pueden jugar en su protección como “guardianes de la naturaleza”. Esta visión choca con la realidad cotidiana de estos pueblos que, ante las nuevas necesidades surgidas de su relación con Occidente, deben explotar los recursos naturales más allá de la simple subsistencia.

En el caso del resguardo de Ticoya, existe un traslape con el Parque Nacional Natural Amacayacu, situación que genera conflictos sobre el uso y explotación de los recursos naturales, en especial de la madera del bosque y de la arena y la gravilla que yacen en los lechos de las quebradas y que las comunidades del resguardo utilizan para la construcción de casas y senderos peatonales.

En el periodo presidencial de César Gaviria (1990-1994), no se formuló una política indígena que fuera objeto de un documento Conpes, pero se convocó la Asamblea Nacional Constituyente, que dio paso a la actual Constitución Política de 1991. A partir de esta, se inauguró una nueva fase en la relación del Estado con las regiones y las comunidades locales y una nueva manera de concebir la planeación del

desarrollo social y económico, pasando de una planeación normativa y centralista, a una planeación participativa y descentralizada.

En la presidencia de Ernesto Samper (1994-1998), se incorporó por primera vez en el plan nacional de desarrollo, una ley específica para los pueblos indígenas que sirvió como soporte para la formulación del documento Conpes 2773 de 1995, *Programa de Apoyo y Fortalecimiento Étnico de los Pueblos Indígenas*. Se estipula que el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural es el fundamento y condición para el desarrollo (Arango y Sánchez 2006, p. 165).

El Gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002) integró, dentro del plan nacional de desarrollo, una política indígena dirigida a la consolidación de los derechos étnicos y territoriales. No obstante, durante este periodo no se formuló un documento Conpes de política indígena, pero se expidió la Ley 715 de 2001, que reformó lo dispuesto por la Constitución de 1991 en lo referente a la descentralización territorial, administrativa y fiscal. La reforma favoreció al Estado central en detrimento de las entidades territoriales y en especial, en cuanto al monto y la distribución de los ingresos corrientes de la nación.

Los dos Gobiernos del presidente Álvaro Uribe (2002-2006 y 2006-2010) no incluyeron una política indígena ni se presentaron documentos Conpes sobre esta materia. Se limitaron a incluir, en los dos planes nacionales de desarrollo, algunos párrafos sobre una política indígena y unas

[...] estrategias generales orientadas a mejorar la capacidad institucional para la atención de los grupos étnicos a nivel nacional y territorial; desarrollar procesos interculturales que permitan la articulación de planes, programas y proyectos que busquen mejorar sus condiciones de vida; y desarrollar sistemas de información que incluyan indicadores y variables étnicas como soporte para la formulación y evaluación de políticas. Para los pueblos indígenas, el Ministerio del Interior y Justicia a través de la Dirección de Etnias adelantará la formulación participativa de la política para dichos pueblos, en la cual se contemplen acciones en materia de territorialidad, derechos sociales y fortalecimiento de la identidad, autonomía, gobierno propio y desarrollo económico (Departamento Nacional de Planeación [DNP], 2006, p. 47).

En cuanto a la política de tierras y constitución de resguardos, durante los ocho años de gobierno de Uribe, solo se titularon 97 resguardos³.

En el plan nacional de desarrollo de Juan Manuel Santos (2010-2014), se incluyó una política dirigida a los pueblos indígenas, mediante la creación de una Alta Consejería Presidencial para Asuntos Étnicos y el Programa Presidencial de Asuntos Indígenas, el cual tiene funciones de coordinación interinstitucional para la ejecución de planes, programas y proyectos de desarrollo económico, social y cultural (DNP, 2011).

En el marco de la Mesa Nacional de Concertación con pueblos indígenas, convocada para adelantar el proceso de consulta previa del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014, se incluyó, como compromiso del Gobierno, la creación de una “bolsa de fomento para el desarrollo propio de los pueblos indígenas”.

En octubre del 2010, el Gobierno, por medio del Fondo Nacional de Proyectos de Desarrollo, contrató a la Universidad Nacional de Colombia (UN) sede Amazonia, para que adelantara la formulación de una propuesta de política pública integral del Estado para los pueblos indígenas de la Amazonia, con el fin de incorporarla en un documento Conpes.

Para la formulación del Conpes, la UN sede Amazonia adelantó un proceso participativo de consulta, tanto de organizaciones regionales (como la Opiac), como de organizaciones y cabildos locales (como la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico y la Asociación Indígena Tikuna, Cocama y Yagua [Aticoya]). No ha sido igual para los documentos Conpes, que tradicionalmente se han configurado como documentos de carácter técnico y de redacción y difusión restringida.

3 En el Gobierno de Uribe se sentó un precedente negativo en las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Ante un interrogante formulado por las organizaciones indígenas del porqué existía una oposición de su Gobierno a constituir nuevos resguardos, contestó, en el transcurso de un consejo comunitario, que los indígenas ya tenían suficiente tierra, más de 31 millones de hectáreas y que eran “los mayores latifundistas del país”.

El lugar y sus habitantes: el resguardo Ticoya de Puerto Nariño

Para ejemplificar las sociedades locales se tomará el caso del resguardo indígena Ticoya de Puerto Nariño, el segundo municipio más poblado del departamento del Amazonas. El resguardo ocupa la casi totalidad de la jurisdicción de este municipio y tiene 140 000 hectáreas aproximadamente. Está conformado por los pueblos tikuna, yagua y cocama. Los tikunas son la población mayoritaria y mantienen más identidad en aspectos como la lengua y la cultura propia.

Habitantes tradicionales del interfluvio entre los ríos Putumayo y Amazonas, los tikunas solo fueron reportados en los informes de misioneros y viajeros a partir del siglo xvii (Nimuendajú, 1952; Goulard, 2009). En este siglo aparecieron habitando las márgenes del río Amazonas, entre las desembocaduras de los ríos Napo, Putumayo y Caquetá, a medida que sus antiguos ocupantes y eventuales enemigos, los omaguas (uno de los cacicazgos o “provincias” de la Amazonia) iban desapareciendo de las márgenes e islas del río Amazonas, debido a la esclavización por parte de los portugueses y a la introducción de enfermedades desconocidas (Porro, 1996).

Los tikunas son una sociedad organizada en un sistema de mitades, clasificados en las categorías de “con pluma” y “sin pluma” o “con pelo” y “sin pelo”; además, cada mitad está conformada por clanes o *nazones*. Los miembros de su sociedad tienen la prohibición de establecer alianzas matrimoniales en su misma mitad y deben vincularse con la mitad opuesta. Hasta el año 1999, por lo menos, continuaban manteniendo la frecuencia matrimonial establecida de acuerdo con las reglas tradicionales de parentesco (Oyuela-Caycedo y Vieco, 1999).

En la actualidad, la población tikuna asciende a 40 000 personas y se encuentra ubicada en la región fronteriza de Brasil (25 000 personas), Perú (5000 personas) y Colombia (10 000 personas), en el Trapecio Amazónico. En la Amazonia colombiana es el pueblo indígena que posee la población más numerosa. A pesar de haber establecido relaciones con la civilización occidental desde el siglo xvii, debido a que el río Amazonas fue la vía de entrada natural a la región, los tikunas

han logrado mantener su lengua e identidad, así como los principales aspectos de su cultura, como el rito de iniciación femenino conocido como la Pelazón o *mossa nova*.

Durante los siglos XVII y XVIII, los misioneros intentaron reducir a los tikunas y otros pueblos vecinos en aldeas misionales. Aunque estas tuvieron cierto auge, especialmente bajo la dirección del padre jesuita Samuel Fritz de 1686 hasta 1710, la mayoría de aldeas desaparecieron rápidamente debido a la huida de los indígenas y a las epidemias. A finales del siglo XVIII y mediados del XIX, los tikunas vivieron en un relativo aislamiento, debido a la expulsión de los jesuitas y al camino incierto y convulsionado que recorrían las nacientes repúblicas suramericanas.

Desde la segunda mitad del siglo XIX, los tikunas fueron enganchados a la explotación cauchera y sometidos a patrones bajo el denominado “régimen de hacienda” (Oliveira, 1988). Las haciendas se ubicaban en las bocas de las quebradas que desembocaban en el río Amazonas, asegurando de esta manera un control estratégico sobre los pueblos indígenas y los recursos naturales, como la madera y el caucho.

A partir del reconocimiento de los límites entre Perú y Colombia y, en especial, después del conflicto entre esos dos países (1931-1932), se comenzaron a conformar los actuales asentamientos del Trapecio Amazónico colombiano, bajo la gestión directa del Estado. Los poblados del lado colombiano del río Amazonas fueron establecidos en torno a la oferta de servicios públicos de educación y salud, y organizados bajo juntas de acción comunal, con un esquema impulsado por el Estado para todas las regiones colombianas, sin atender a las formas organizativas propias de los pueblos indígenas.

Además de esto, bajo la presión de ocupación del territorio del Trapecio Amazónico por narcotraficantes, los resguardos fueron declarados durante los años setenta y específicamente en los ochenta. En efecto, con el auge de la economía de la coca en los setenta, comenzó un proceso de despojo de tierras a los indígenas, por medio de compras efectuadas bajo condiciones precarias de negociación para ellos. Debido a esto, la División de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, con la colaboración de algunas ONG, gestionaron ante el

Gobierno la constitución de los resguardos para el Trapecio Amazónico. El primer resguardo que se constituyó en el Trapecio fue el de Arara en 1979. Durante los años ochenta se conformaron crearon la mayoría de los resguardos sobre el río Amazonas en la jurisdicción del municipio de Leticia. Su principal característica es su trazado en forma de “cuello de botella”, ya que los tienen una limitada extensión sobre la ribera del río, uno o dos kilómetros, mientras que la mayor parte de su superficie se encuentra en la tierra firme (Vieco, 2000).

El resguardo Ticoya de Puerto Nariño se estableció en 1990, inicialmente sobre una extensión de 86 871 hectáreas. Más tarde, en el 2003, se amplió hasta la superficie actual de un poco más de 140 000 hectáreas. Su amplitud relativa con respecto a la escasa superficie de los resguardos de la jurisdicción de Leticia se debe a que, a partir de finales de los años ochenta, el Estado colombiano implementó una política de reconocimiento de amplias áreas de la Amazonia colombiana como territorios indígenas: los macrorresguardos de la Amazonia oriental colombiana.

A diferencia de lo que sucede en la jurisdicción de Leticia, donde a cada comunidad le corresponde un resguardo individual, en el resguardo Ticoya de Puerto Nariño se localizan 20 comunidades de los ríos Amazonas, Loretoyacu, Boyahuazú y Atacuari. Esta situación obliga al resguardo a conformar una estructura organizativa y administrativa para adelantar el necesario proceso de planificación y participación de las 20 comunidades, con el fin de que, de manera concertada, se puedan implementar los programas y proyectos previstos en el *plan de vida*.

Los *planes de vida* en la Amazonia: el caso del resguardo Ticoya de Puerto Nariño

En el periodo que va de 1994 a 1998, las organizaciones indígenas utilizaron el título de *Plan de desarrollo indígena*, para los programas y proyectos de desarrollo que se formularon con cargo a los recursos de transferencias de los resguardos y los territorios indígenas. Siguiendo el espíritu del artículo 357, (vigente en ese momento y modificado por los Actos Legislativos de 2001 y 2007) los planes de desarrollo indígenas se concibieron en este periodo bajo las mismas pautas de los

planes de desarrollo de los municipios (en estos, la planificación que se practica es normativa y sectorial).

El plan de desarrollo municipal contiene una parte general, basada en un diagnóstico de los problemas socioeconómicos del municipio y un esbozo de los programas, planes y proyectos para solucionar los problemas principales encontrados y analizados en el diagnóstico. Esta parte también contempla las leyes y normas pertinentes bajo las cuales se rige el plan. La segunda parte presenta los diversos sectores que componen el plan sectorial (el sector salud, educación, infraestructura, saneamiento básico, desarrollo económico, agropecuario, recreación y deportes, etc.) y sus respectivos planes de inversión. La planeación y ejecución de cada plan sectorial se lleva a cabo en forma independiente y sin coordinación con los otros. La consecuencia es que el plan de desarrollo obtiene resultados desiguales: mientras unos sectores logran algunas metas propuestas, otros no lo logran u obtienen resultados parciales.

Esta planeación normativa y sectorial es producto del pensamiento moderno, en el que las diversas áreas del conocimiento están divididas y separadas por barreras infranqueables, cada una con sus propias herramientas teóricas y metodológicas y dotadas de unos paradigmas propios que la definen como ciencia. Adicional a eso, la modernidad se caracteriza por la división radical entre la sociedad y la naturaleza; de tal manera, el progreso económico y social se mide por la distancia que separa la sociedad y la naturaleza y el dominio de la primera sobre la segunda. Por lo anterior, en estos planes de desarrollo, la naturaleza (o mejor el ambiente) debe estar al servicio del desarrollo.

Por el contrario, los pueblos indígenas conciben la sociedad bajo unos parámetros diferentes a los de la sociedad moderna: no existe una separación radical ni una relación de dominación entre la sociedad y la naturaleza, sino que estas coexisten en estrecha relación. El mundo real, tal como aparece ante nuestros sentidos, comparte el espacio con el supra y el inframundo, que son espacios habitados por una multitud de seres y fuerzas que influyen en los acontecimientos diarios de la vida cotidiana.

A saber, en el caso del pueblo tikuna, los *üüne* son seres inmortales que habitan el supramundo. En el inframundo se encuentra Yewaë, un

ser en forma de anaconda que sostiene el mundo. Estos seres son definitivos para la formación de la persona y su cuerpo: tanto de los aspectos materiales (tener una buena chagra, obtener productos de la pesca y la caza, etc.); como de las propiedades espirituales esenciales para la definición del ser tikuna, es decir, el estado que permite alcanzar la plenitud, la fuerza, el conocimiento y el saber (Goulard, 2009).

De esta manera, comienza a abrirse paso una noción distinta en torno a lo que debe contener un plan de desarrollo indígena. Se configura una noción que permite la aplicación de unos principios y una política de desarrollo diferente y refleja una concepción más integral de la sociedad y la naturaleza, en contraste con la visión parcial y fragmentada de los planes de desarrollo sectoriales y normativos. Aunque, por supuesto, un plan de vida de esta naturaleza no puede entenderse como un regreso imaginario, fantástico, a una época considerada como intocada, “pura”, sin influencias externas, de donde se origina la identidad y la cultura propias.

Por esto, la reflexión sobre el *plan de vida* debe tener en cuenta las actuales condiciones de los pueblos indígenas, que implican necesidades, materiales e ideológicas, surgidas como consecuencia del contacto con la sociedad moderna. Lo anterior plantea los siguientes dilemas para estos pueblos, específicamente, para el caso del *plan de vida* del resguardo Ticoya: ¿cómo lograr un equilibrio entre el deseo de poseer los bienes materiales y tecnológicos de la sociedad moderna y el de mantener sus tradiciones?; ¿cómo resolver la disyuntiva que plantea la modernidad a las sociedades indígenas entre la acumulación individual y la distribución colectiva?; y, ¿cómo el conocimiento tradicional puede ser incorporado en los proyectos productivos impulsados por el Estado y las ONG?

Pero, ¿de dónde surge la idea del *plan de vida* y el *desarrollo propio* para los pueblos indígenas?

El plan de vida es un proceso mediante el cual nosotros como pueblos indígenas nos estamos organizando ¿Y para qué sirve un plan de vida? sirve para establecer relaciones entre la naturaleza y las personas, las autoridades y todo lo que tenga que ver con la parte organizativa (Coordinador de educación Aticoya, abril del 2011).

También sobresale la importancia que se le otorga al territorio como la base fundamental del desarrollo del *plan de vida*. Igualmente, estos pueblos son conscientes de la importancia geoestratégica de la Amazonia y la amenaza que significa para su supervivencia, “la codicia” de las multinacionales que quieren apoderarse de su territorio.

Dentro de este territorio están todos los recursos que hay y nosotros como indígenas el valor más grande es este, nosotros sin territorio de nada nos sirve vivir; hoy nuestra madre tierra está amenazada, hoy nuestro territorio a nivel mundial está codiciado, todo el mundo le está echando ojo; nosotros desde hace mucho tiempo atrás estamos hablando de plan de vida, pero si no tenemos esto, el territorio, ¿cómo vamos a hablar de plan de vida? ¿Adónde lo vamos a desarrollar? El territorio es para nosotros más que la plata, la plata se acaba y esto debe seguir, si el mundo entero no conserva esto, nosotros indígenas podemos acabarnos, pero detrás de nosotros se van ellos. Nuestro valor más grande es nuestro territorio, dicen que somos pobres, nosotros no somos pobres, tenemos todo en nuestro territorio ([Anónimo], 10 de mayo de 2011a).

Las multinacionales nos piden hectáreas ¿Dónde irían nuestros padres a hacer la chagra? ¿De dónde haríamos la faraña? No podríamos ni cazar, ya nuestros abuelitos, médicos tradicionales ya no podrían ni siquiera sacar una yerba de más allá de donde esté limitado porque estaría prohibido ([Anónimo], 10 de mayo de 2011b).

Tenemos todo en nuestro territorio, pero no sabemos aprovecharlo, porque no tenemos idea de la importancia que tienen esos recursos, nosotros no tenemos la capacidad de explotarlo, de conservarlo si, nosotros tenemos la capacidad de conservarlo, pero ¿Qué piensa el gobierno nacional? ¿Qué piensan las multinacionales? Debemos conocer qué significa la internacionalización de la Amazonia, hacia dónde apunta la globalización, ¿qué quieren ellos en el Amazonas, en la selva? ([Anónimo], 10 de mayo de 2011b).

Los pobladores también tienen en cuenta que el *plan de vida* está escrito, que está consignado en un libro, en oposición a sus formas orales tradicionales de transmisión del conocimiento de generación en generación, en las que “nunca nada se escribía”. En ese sentido, son conscientes de la importancia que la palabra escrita tiene en su relación con el Estado colombiano y sus instituciones.

Ahoritica el famoso plan de vida está escrito en un libro porque así tenemos que mostrarlo al Estado colombiano; porque nosotros como pueblos indígenas recordemos que nosotros debemos transmitir nuestros conocimientos es de generación en generación y nuestra información siempre fue por vía oral, nunca nada se escribía, según nuestros abuelos, nuestros ancestros, según nuestros sabedores. El plan de vida es nuestro quehacer diario en nuestro territorio, son nuestras historias, nuestros rituales, nuestros mitos, nuestros usos y costumbres que tanto hablamos, nuestra famosa autonomía ([Anónimo], 10 de mayo de 2011c).

Manuel Ramos, curaca mayor del 2004 al 2009 y líder de la formulación definitiva del *plan de vida*, enfatiza que, hoy en día, este representa (para los pueblos indígenas del resguardo Ticoya) un proyecto político por medio del cual pueden, desde la tradición, incorporar elementos de la modernidad en beneficio de su autonomía, su territorio y su cultura.

El ejercicio participativo de construcción del *plan de vida* es un esfuerzo de unidad de las tres etnias que, por medio de las asambleas Wone,

[...] compartieron su saber, aportando así las raíces que nos han permitido rescatar la palabra oral, para luego transcribirla a lo escrito, recuperando así los valores fundamentales de acuerdo con los principios sagrados que para nosotros viven hoy y para siempre.

Desde el origen étnico, la colectividad reúne el sentir de todos donde la protección de la vida del otro significa nuestra propia vida, por eso siempre estamos hablando de la unidad para trabajos comunitarios, de fiestas ceremoniales y luchamos unidos frente a todos los procesos que vienen de afuera y nos amenazan, como se llama la globalización mundial, en donde los intereses

son capitalistas maquillados como la gran solución de la pobreza y que poco a poco, han ido exterminando culturas, tierras sagradas y deteriorando la atmósfera por las grandes contaminaciones de las fábricas y las creaciones nucleares (Ramos, 2008, pp. 9-10).

Fundamentos del *plan de vida* de la Asociación Indígena Tikuna, Cocama y Yagua: sociedad y naturaleza

En el proceso de construcción del *plan de vida* se parte de una visión diferente del paradigma del desarrollo y la modernidad. Al respecto, el *plan de vida* de Aticoya señala lo siguiente:

Como indígena se tiene una visión de la vida que es diferente del concepto de desarrollo occidental dirigido solo al mejoramiento material, el crecimiento económico y el bienestar. Para los pueblos indígenas estar bien significa tener territorio suficiente que les permita especialmente el fortalecimiento organizativo, cultural, político y espiritual, como parte del buen vivir con la familia, la comunidad y la naturaleza. Se busca fortalecer un proyecto de vida, de reafirmación territorial, social, cultural y étnica, que parte del conocimiento de la historia, que entiende la situación actual en un contexto regional, nacional y global y propone alternativas desde la reflexión cultural para restablecer el equilibrio, asegurar la continuidad y pervivencia como pueblos indígenas (Aticoya, 2008, p. 45).

El *plan de vida* tuvo cinco etapas: (1) capacitación; (2) autodiagnóstico; (3) formulación y gestión del plan de desarrollo indígena; (4) ejecución; y (5) evaluación y seguimiento, que incluyó la concertación con diferentes instituciones y permitió “una pequeña inclusión y financiación de las iniciativas en el plan municipal de desarrollo” (Aticoya, 2008, p. 15).

Dicho plan se hizo por organizaciones, no por pueblos, reflejando así la realidad interétnica de los pueblos indígenas de la Amazonia (Aticoya, 2008, pp. 7-8). Esta decisión constituye el reconocimiento de su

condición de minorías, en la que los resguardos han asumido la función de zonas de refugio⁴ frente al avance colonizador de la economía comercial, legal e ilegal, dominante en el sur del Trapecio Amazónico. Las relaciones entre estos pueblos indígenas han oscilado entre la alianza y el conflicto, tal como ha sucedido en la mayoría de los pueblos indígenas de la Amazonia, que a partir de su reconocimiento como minorías se han visto obligados a deponer sus diferencias y privilegiar las alianzas.

En este contexto, cada pueblo, tikuna, yagua o cocama, mantiene los rasgos esenciales de su identidad étnica, pero es consciente de que las bases sociales, económicas y políticas que les garantizan su reproducción física y social se edifican sobre una identidad supraétnica genérica, que le da un significado político a la identidad y, por tanto, un elemento de negociación con el Estado y los demás actores sociales. Esta identidad supraétnica se fortalece mediante el tejido de redes parentales que abarcan una extensa zona desde Iquitos y el Ucayali, hasta Manaos y el río Negro. Sumado a esto, hay que tener en cuenta que una característica, señalada por Chaumeil (1996), de los pueblos indígenas del Trapecio Amazónico es su alta movilidad poblacional⁵.

4 Este concepto formulado por el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre-Beltrán, aquí se entiende como la estrategia desplegada por los pueblos indígenas que se han visto obligados a concentrarse en determinados lugares, debido a factores derivados del contacto con la sociedad moderna, especialmente por la ocupación de su territorio. En el caso de las comunidades del Trapecio Amazónico, que si bien no han sufrido un agudo proceso de colonización como el experimentado por los pueblos indígenas de la región Andina-Amazónica (Caquetá, Putumayo y Guaviare), sí han sufrido un lento pero progresivo proceso de pérdida de sus tierras, especialmente aquellas situadas en las riberas del río Amazonas por la expansión de la ganadería extensiva y actividades ligadas a la explotación ilegal de la coca.

5 El territorio del Trapecio Amazónico ha sido, desde los inicios de la Conquista hasta hoy, un territorio en permanente construcción, donde los poblados y asentamientos surgen, desaparecen o se trasladan. Las dilatadas redes parentales que caracterizan las relaciones de reciprocidad, alianza y distribución de bienes y servicios entre los diferentes pueblos indígenas, permiten a su vez, múltiples opciones para establecer y cambiar de lugar de habitación.

Esta movilidad también tiene que ver con los ciclos ecológicos y climáticos en los que se desarrollan actividades productivas, establecimiento de campamentos de pesca, etc.

Para los tikunas, en el fundamento de la vida y de los seres de la naturaleza existen cuatro principios: *maiï* (vida), *naē* (pensamiento), *póra* (fuerza) y *kua* (saber). Estos principios existen en cantidades variables en cada ser, están relacionados entre sí y dependen los unos de los otros. Para los seres humanos (*yunatü*) estos cuatro principios determinan aspectos individuales y sociales. El sentido de la vida para un tikuna es lograr la perfección mediante actos, pensamientos y acciones, lo que permite tener hijos e incrementar el *naē* (pensamiento); de esta forma se logra la inmortalidad (Aticoya, 2008, p. 56).

Sobre la base de estos cuatro principios, se formulan los conceptos del *plan de vida*:

Territorio. Es el fundamento de la vida, del pensamiento tradicional y de nuestra identidad; el territorio como ser vivo, relaciones de armonía con la naturaleza. Lugar de los sitios sagrados, donde se desarrollan las actividades cotidianas de subsistencia. El territorio hoy es el resguardo, reconocido por el estado y los terrenos donde se ejerce ocupación tradicional.

Cultura y pensamiento propio. Para nosotros indígenas tikuna, cocama y yagua, la cultura es la vida misma, es la posibilidad de existir como un pueblo diferente a los demás colombianos, con una lengua propia, creencias, costumbres, tradiciones diferentes, unos bienes espirituales propios y vivos, basados en una ciencia milenaria y conocimiento tradicional que nos orientan el diario vivir y nos permiten dirigir autónomamente el rumbo de nuestras vidas. Por derecho propio reconocemos a los ancianos sabedores y a líderes mayores del resguardo de las tres etnias (tikuna, cocama y yagua) como nuestros asesores, orientadores, guías culturales y espirituales del proceso del plan de vida.

Autonomía y gobierno propio. Ejercer gobierno a través de nuestras propias autoridades, fundamentado en los usos y costumbres, en el marco del plan de vida. Autoridad tradicional: autoridades tradicionales (ancianos sabedores, líderes mayores del resguardo. En las comunidades: Asamblea Comunitaria. Para el resguardo: Asamblea Wone.

Autoridad tradicional. Reconocemos como autoridades tradicionales a los ancianos sabedores, chamanes o curanderos que conocen y manejan las leyes de la naturaleza. Les compete orientar, sanar, dirigir e impartir justicia en sus respectivas comunidades.

Educación propia. Recuperación del sentido de educación propia desde la casa y la familia y que le permite entender el respeto por los clanes, la lengua y los ritos. Educación bilingüe e intercultural.

Salud propia. Complementar las prácticas de la medicina moderna con las prácticas curativas practicadas por los médicos indígenas, que se expresan en diversas técnicas de manejo y conocimiento de curación como: espiritistas, rezanderos, yerbateros, mentalistas, banqueros, parteras, sobanderas entre otros.

Economía comunitaria. Es el soporte de la autonomía territorial. Se basa en la producción diversificada de alimentos, la cría de especies menores y la inclusión de otras actividades productivas como empresas comunitarias de transformación de materias primas maderables y nos maderables del bosque y actividades de prestación de servicios.

Jurisdicción especial indígena. Es nuestro derecho y capacidad de tomar decisiones propias de acuerdo con nuestros usos y costumbres, reglamentos internos y leyes de origen para ejercer la administración de justicia en el ámbito territorial (Aticoya, 2008, pp. 22-24).

La formulación anterior puede entenderse como una alternativa a la propuesta de los proyectos de desarrollo estatales, privados y de algunas ONG, así como una opción diferente a la propuesta de desarrollo establecido por la modernidad y la globalización.

Si bien es cierto que a pesar de que el *plan de vida* del resguardo Ticoya parte de principios cosmogónicos y ontológicos propios, debe adoptar los lenguajes y discursos de la modernidad, el desarrollo y la globalización. Esto se debe a que el reconocimiento e inclusión en el ordenamiento jurídico-político y administrativo de Colombia, exige adoptar el nuevo paradigma de la modernidad: el desarrollo sostenible, e incluir en su discurso del *plan de vida*, términos como biodiversidad, conservación, manejo de recursos naturales, cambio climático y otros. Así, adoptar el

discurso de desarrollo de la modernidad, es también la manera de garantizar que el *plan de vida* va a ser escuchado, comprendido y cofinanciado por entidades tanto del Estado como por organizaciones privadas y ciertas ONG. La adopción del discurso del desarrollo supone también impulsar proyectos productivos que usen tecnología moderna con el fin de generar ingresos económicos, necesarios en el nuevo contexto.

Conclusión

El desarrollo, como proyecto hegemónico de la modernidad y radicalizado por el proceso de globalización, pone en riesgo la sostenibilidad de la naturaleza, debido a que se fundamenta en la explotación irracional de los recursos naturales renovables y no renovables. Desde los inicios de la enunciación del concepto moderno del desarrollo por parte del presidente Truman en su discurso al Congreso en 1949 y de la elaboración teórica de autores como Rostow con su definición lineal y evolutiva de clasificación de las sociedades, el énfasis del desarrollo está puesto en el grado de dominio de la naturaleza por medio de la ciencia y la tecnología. A través de este proceso de dominación, la naturaleza se convierte en ambiente proveedor de recursos naturales que proporcionan la base material del desarrollo.

En el caso de la región Amazónica, la afectación negativa de la modernidad y del desarrollo en la naturaleza es más evidente. En efecto, en esta región, los bosques son vistos como espacios carentes de valor y solo por medio de su transformación en plantaciones agroindustriales o agronegocios, en proyectos de explotación minera y de hidrocarburos, es que adquieren un valor y generan excedentes para el mercado de bienes capitalistas.

Por el contrario, en los *planes de vida* de los pueblos indígenas y en el caso particular del resguardo Ticoya, la naturaleza se encuentra integrada a la sociedad y su existencia por fuera de ella es inconcebible, de la que depende por entero su reproducción física y social. En su cosmovisión y cosmogonía, la sociedad y la naturaleza coexisten en lugar de estar divididas o en una relación de dominación. Entonces, el mundo que aparece ante nuestros sentidos comparte el espacio con el supra y el inframundo, es decir, con una multitud de seres y fuerzas

que influyen en nuestra vida cotidiana. Este es el caso, para los tikunas, de los *üüne* (seres inmortales del supramundo) y Yewaë (en el inframundo), el ser en forma de anaconda que sostiene el mundo.

Por último, en un contexto cada vez más copado por proyectos desarrollistas a ultranza, donde avanzan procesos irreversibles como el cambio climático, la deforestación, la propagación de gases de efecto invernadero, se vuelve necesaria la búsqueda de alternativas en cuanto a la sostenibilidad de la naturaleza que afronten los diversos ambientes creados por el desarrollo y la globalización; como son las sociedades tradicionales indígenas, que sustentan su visión del mundo con base en una relación más armónica entre sociedad y naturaleza.

Referencias

- [Anónimo] (10 de mayo del 2011a). *Entrevista n.º 1, comunidad de San Francisco*. Copia en posesión de Juan José Vieco.
- [Anónimo] (10 de mayo del 2011b) *Entrevista n.º 2, comunidad de San Francisco*. Copia en posesión de Juan José Vieco.
- [Anónimo] (10 de mayo del 2011c) *Entrevista n.º 3, comunidad de San Francisco*. Copia en posesión de Juan José Vieco.
- Arango, R. y Sánchez, E. (2006). *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá, Colombia: Departamento Nacional de Planeación.
- Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua de Puerto Nariño [Aticoya] (2008). *Plan de vida de los pueblos Tikuna, Cocama y Yagua de Aticoya*. Bogotá: Opciones Gráficas Editores Ltda.
- Chaumeil, J-P. (1996). Le triangle frontalier. Sociétés indigènes et frontières sur l'Amazonie (xvi-xx siècles). En *Las raíces de la memoria. América Latina, ayer y hoy* (pp. 379-396). Barcelona: Publicaciones Universidad de Barcelona, Quinto Centenario, Debate.
- Coordinador de educación Aticoya [Anónimo] (abril del 2011). Entrevista de J. J. Vieco. Copia en posesión de Juan José Vieco.
- Corporación para la Defensa de la Biodiversidad Amazónica [Codeba] (2008). *Atlas de los resguardos indígenas del Trapecio Amazónico*. Bogotá: Codeba, Embajada Real de los Países Bajos, Programa Amazónico Ecofondo.

- Departamento Nacional de Planeación [DNP] (2006). *Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010. Estado Comunitario: desarrollo para todos*. Bogotá, Colombia.
- Departamento Nacional de Planeación [DNP] (2011). *Bases del Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014: Prosperidad para todos*. Bogotá, Colombia.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- Esteva, G. (2000). Desarrollo. En Viola, A. (ed.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina* (pp. 67-101). Barcelona: Paidós.
- Gouldard, J-P. (2009). *Entre mortales e inmortales: El ser según los Tikuna de la Amazonía*. Lima, Peru: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Nimuendajú, C. (1952). *The Tukuna*, Berkeley and los Angeles, Estados Unidos: University of California Pub.
- Morán, E. (1991). Colonization in the transamazon and Rondônia. En Schimink, M. y Wood, C. (Eds.), *Frontier expansion in Amazonia* (pp. 285-303). Gainesville: University of Florida Press.
- Oliveira, J. P. (1988). « O nosso governo ». *Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero.
- Oyuela-Caycedo, A. y Vieco, J-J. (1999). Aproximación cuantitativa a la organización social de los tikuna del Trapecio Amazonico colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, (35), 146-179.
- Porro, A. (1996). *O povo das águas. Ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis, Brasil: Editora Vozes Ltda.
- Ramos, M. (2008). En *Plan de vida de los pueblos Tikuna, Cocama y Yagua de Aticoya* (pp. 9-10). Bogotá: Opciones Gráficas Editores Ltda.
- Rostow, W. (1962). *Les étapes de la croissance économique. Un manifeste non communiste*. Paris, Francia: Editions du Seuil.
- Vieco, J. J. (2000). Ordenamiento territorial en el Amazonas: realidades y conflictos. Vieco, J. J., Franky, C. E. y Echeverri, J. A. (Eds.), *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia* (pp. 213-224). Bogotá: Editorial Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia.

Naturaleza y cultura en la Ley de origen de la Gente de Centro de Leticia: el uso estratégico de un concepto indígena en el Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto

ÁLVARO DIEGO HERRERA ARANGO

Introducción

En la Amazonia, la idea de que la cultura prima sobre la naturaleza ha legitimado históricamente la presencia de olas migratorias de colonos en busca de fortuna (Santos-Granero, 2002). Igualmente, la idea de una tierra virgen que requería ser conquistada animó proyectos extractivos como el del caucho, que diezmó la población indígena, o como los de las pieles, el contrabando o la coca, que han condenado a los pobladores locales a formas de explotación violenta o al despojo de sus territorios (Franco, 2012).

Ahora bien, la relación estrecha con la naturaleza ha constituido un pilar, en el pasado y en la actualidad, del empoderamiento de los pueblos indígenas en lo político y lo cultural. La ley indígena, llamada comúnmente Ley de origen por gran parte de los pueblos originarios colombianos, basa su legitimidad en la asociación entre ellos, su territorio y su historia¹. Además, este concepto indígena es fuente de empoderamiento de estos pueblos justamente por la relación que les

1 La ley indígena es también conocida como ley aborígen (Isaac, 2012), gobierno propio (Belanger, 2008) o ley tradicional indígena (Hernández Castillo, 2002).

permite establecer no solo con su historia y territorio, sino también con las sustancias naturales. Paradójicamente, estas simbolizan la relación de los pueblos indígenas con sus ancestros y con los seres espirituales que les guían; pero, al mismo tiempo, estas formas de conocimiento son vistas como arcaicas desde el pensamiento colonial, que ha justificado la discriminación histórica contra los pueblos indígenas.

Este artículo analiza la relación entre naturaleza y cultura presente en la noción de Ley de origen movilizada por la Gente de Centro durante la creación del Plan de Salvaguarda Étnica (PSE) Uitoto presentado en 2013 a la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior de Colombia (Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka+ Komuya Uai, 2013). A partir del estudio de caso en el que se centra mi tesis doctoral (Herrera Arango, 2014), ilustro la manera en que la relación entre la Ley de origen y las sustancias naturales (que simbolizan la abundancia) empodera a la Gente de Centro en sus luchas políticas por el reconocimiento de sus derechos frente al Estado. Además, guía las alianzas interétnicas estratégicas y complejas a través de las cuales estos pueblos buscan un reconocimiento incluyente de derechos adaptado a sus condiciones culturales e históricas. En ese sentido, argumento que la noción de Ley de origen conecta visiones indígenas sobre historia, naturaleza y territorio para fortalecer y resignificar las identidades que los pueblos indígenas movilizan y recrean en sus procesos de exigir el reconocimiento de sus derechos por parte del Estado.

El artículo se sitúa en tres campos disciplinarios. En primer lugar, se basa en una visión descolonizadora que busca el reconocimiento de las lógicas de pensamiento históricamente silenciadas de los pueblos indígenas; con el fin de presentar la relación entre naturaleza y cultura en la Ley de origen como una construcción epistemológica coherente capaz de fortalecer el proyecto político de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (Dei, 2000; Dei, Hall, y Rosenberg, 2000, Smith, 1999).

En segundo lugar, se sitúa en la comunicación intercultural, campo interdisciplinario centrado en las negociaciones identitarias, las relaciones interétnicas y los ajustes culturales que emergen del encuentro con la otredad y de la localización de discursos globales (Barth, 1995;

Barnett y Lee, 2002; Gudykunst, 2002; Hall y Du Gay, 1996; Hsab y Stoiciu, 2011; Servaes y Lie, 2008; Weber, 1995). En este campo, analizo cómo la relación entre naturaleza y cultura subyacente a la noción de Ley de origen guía: por una parte, los encuentros interculturales y luchas de poder entre los pueblos que integran la Gente de Centro que participa en el PSE Uitoto de Leticia; y, por otra parte, las negociaciones de este grupo multiétnico con el discurso internacional de derechos humanos propuesto a través del Auto constitucional que obligó al Estado colombiano a formular dichos planes.

En tercer lugar, el texto se sitúa en la perspectiva legal subalterna y cosmopolita que estudia cómo los movimientos sociales, en particular los movimientos indígenas, han utilizado los derechos humanos en formas creativas y contrahegemónicas para asegurar procesos más incluyentes de reconocimiento de derechos (Rodríguez Garavito y Arenas, 2005; Rodríguez Garavito y Santos, 2005; Santos, 1997, 2002). Este enfoque contrahegemónico analiza los diálogos interculturales sobre derechos humanos a través de los cuales grupos marginales como los indígenas, las mujeres y las poblaciones rurales han influido en las legislaciones e instituciones nacionales e internacionales.

Desde estos campos del conocimiento, el texto busca contribuir a relevar la legitimidad de las epistemologías que subyacen a las estrategias identitarias y formas de organización política a través de las cuales los pueblos indígenas luchan por sus derechos. El análisis presenta además una comprensión detallada, aunque limitada, de los desafíos que los integrantes de la Gente de Centro de Leticia enfrentaron al luchar contra la marginalidad histórica que han vivido. La conexión entre naturaleza y cultura en la noción de Ley de origen que el artículo presenta permite entender en detalle la complejidad de las luchas de los pueblos indígenas por reconstruir su cultura en un territorio que no es el suyo y busca reducir la estigmatización y persecución que los movimientos indígenas han padecido con mayor intensidad durante los recientes gobiernos neoliberales y conservadores en Colombia y en América Latina.

Para tal fin, el texto introduce inicialmente el contexto del PSE y la Gente de Centro; luego presenta la noción de la Ley de origen desde algunos pueblos indígenas colombianos y desde la Gente de Centro;

y analiza, posteriormente, algunas negociaciones interétnicas e identitarias entre estos pueblos con miras a alcanzar un reconocimiento incluyente, culturalmente relevante y diferenciado de sus derechos humanos como indígenas y desplazados.

El Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto de Leticia y la Gente de Centro

El PSE es uno de los 34 planes que el Gobierno se vio obligado a crear para cumplir con el Auto Constitucional 004 de 2009 para prevenir la extinción cultural y física de los pueblos indígenas amenazados por el desplazamiento forzado generado por el conflicto interno (Corte Constitucional, Auto 004, 2009; Ministerio del Interior, 2012). Los documentos legales que respaldan los PSE (Sentencia T-025/04 y Auto 004) se inscriben en acuerdos internacionales de derechos humanos firmados por el Gobierno como el Pacto de Naciones Unidas sobre Derechos Políticos y Civiles (Naciones Unidas [ONU], 1966a), el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ONU, 1966b), el Derecho Internacional Humanitario (Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR], 1949), la Convención Americana sobre Derechos (Organización de Estados Americanos, 1969), y los Principios Rectores del Desplazamiento Interno (CICR, 1998).

El marco legal de los PSE busca proteger los derechos de los pueblos indígenas reconocidos por la Constitución colombiana de 1991: la identidad, la participación y la autonomía; la igualdad en relación con otros grupos nacionales; la expresión cultural libre; y el derecho a constituir sus propios territorios indígenas con sus propias autoridades (Constitución Política de Colombia, 1991, arts. 7, 70, 10, 246 y 286). Asimismo, el objetivo del marco legal nacional e internacional es reconocer los derechos básicos mínimos de las poblaciones desplazadas, en general, y de los pueblos indígenas desplazados, en particular. En ese sentido, el Auto 004 establece que los PSE

[han] de ser debidamente consultados en forma previa con las autoridades de cada una de las etnias beneficiarias, de conformidad con

los parámetros que ha señalado de manera reiterada la jurisprudencia constitucional para que la participación sea efectiva y respetuosa de la diversidad etnocultural (Corte Constitucional, Auto 004, 2009).

Inicialmente, esta medida se extendía a 34 pueblos (entre ellos los uitotos) en riesgo de extinción cultural y física por el desplazamiento forzado y por la atención inadecuada que el Estado brindaba a la problemática. En vista de la gravedad de la situación de los pueblos indígenas en el país, durante su fase diagnóstica, la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior extendió los PSE a más de 73 pueblos indígenas (Ministerio del Interior, 2012, p. 8).

En mi tesis doctoral presento los PSE, en particular el Uitoto de Leticia, como un proceso que localiza el discurso internacional de los derechos humanos en comunidades indígenas colombianas desplazadas. A diferencia de otros PSE que el Estado colombiano llevó a cabo con uno o dos grupos indígenas, once pueblos indígenas diferentes participaron en el PSE Uitoto de Leticia. Esta diversidad étnica constituye un factor de complejidad importante en el PSE Uitoto. Los miembros de estos pueblos reclaman sus derechos como indígenas desde diferentes referentes étnicos, posiciones históricas de poder, idiomas (muchos de ellos han perdido su lengua nativa), accesos diferenciales a la tierra y experiencias de desplazamiento forzado o migración que han influenciado en sus visiones del ser indígena. A pesar de estas diferencias, estos pueblos han buscado conexiones interculturales comunes para consolidar su cohesión antes de encontrarse con el Ministerio del Interior de Colombia, responsable de la creación y la implementación de los PSE.

Debido a la cantidad de pueblos que comparten el mismo territorio urbano y suburbano en Leticia, los uitotos decidieron incluir en su plan a miembros de diez grupos indígenas desplazados. El carácter participativo y diverso promovido por el discurso de la Corte y la preponderancia de los uitotos como único pueblo del medio Amazonas mencionado en el Auto llevó a los gobernadores de este grupo étnico a integrar un equipo de 24 personas de diversos pueblos bajo el liderazgo uitoto. En el 2012, el equipo estaba conformado por siete líderes comunitarios (cuyas

edades oscilaban entre los 20 y los 40 años), y ocho miembros del consejo de abuelos sabedores (mayores de 50 años). Los líderes promovían el PSE en siete comunidades del resguardo indígena Tikuna-Uitoto y en el área urbana de Leticia, eran profesionales indígenas que dominaban el español y conocían las dinámicas estatales. Mientras que, los miembros del consejo estaban presididos por un abuelo uitoto, guiaban al equipo según las tradiciones indígenas y eran acompañados por un coordinador y un secretario. Solo había tres mujeres en el equipo: una líder comunitaria, una anciana tradicional y una observadora tikuna.

Durante mi trabajo de campo, y como resultado de mis negociaciones etnográficas con los jefes del PSE Uitoto de Leticia, asesoré metodológica y temáticamente la fase diagnóstica del Plan, posición que me permitió una experiencia de etnografía activa y participativa en la formulación de este PSE.

Para elaborar su PSE, los uitotos retomaron la alianza interétnica que habían creado desde sus primeros contactos con colonizadores mestizos en el siglo XIX. Dicha alianza, conocida como la Gente de Centro, unía a siete pueblos indígenas amazónicos que solían ser rivales o enemigos de guerra en algunos casos: uitoto, bora, ocaína, nonuya, muninane, andoque y miraña (Stanfield, 1998). La alianza se basó en narrativas míticas sobre su origen común en “El centro del mundo”, un raudal considerado como la conexión entre el supra y el inframundo (mundo visible y mundo de los ancestros), en el corregimiento de La Chorrera en el departamento del Amazonas (Echeverri, 1997, p. 102; Figura 30).

La alianza de la Gente del Centro fue estratégica para la recuperación de estos pueblos, luego de la devastación física y cultural generada por varios procesos económicos de explotación establecidos en su región de origen, entre estos: el sangriento sistema de explotación del caucho (1880-1930); los llamados booms económicos (1930-1980) de la madera; el comercio de pieles; la minería; el contrabando y el cultivo de coca (Echeverri, 1997; Franco, 2012; Herrera Arango, 2014; Pineda Camacho, 2000).

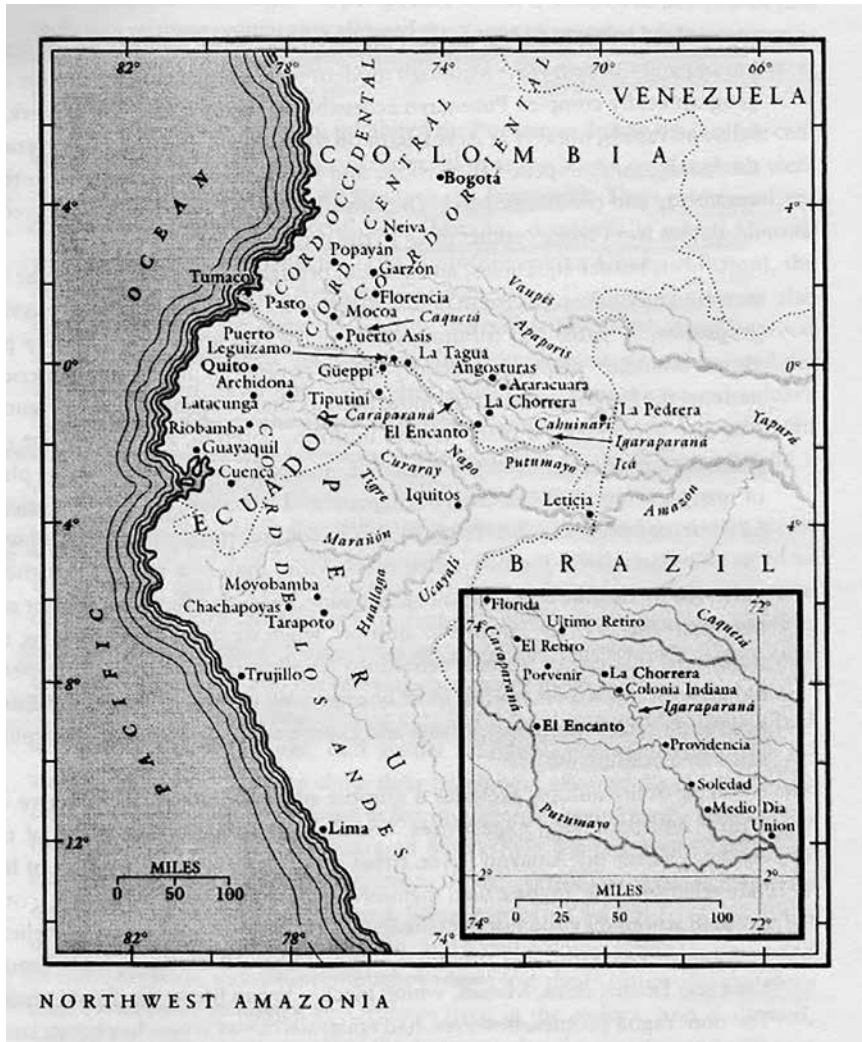


Figura 30. La zona trifronteriza del Medio Amazonas y detalle de la zona de origen de la Gente de Centro. Fuente: Stanfield (1998, p. 2).

Además de esto, para huir de la explotación económica en sus territorios, varias oleadas de grupos indígenas han llegado a la zona urbana y suburbana de Leticia, ya sea como desplazados o como migrantes económicos en busca de la protección brindada por las autoridades militares y fronterizas colombianas en esta ciudad de 34 500 habitantes ubicada en la confluencia entre Colombia, Brasil y Perú. Estas olas se intensificaron en los años 1980 y 2000, cuando múltiples familias de la Gente del Centro huyeron de las acciones violentas de guerrilleros y narcotraficantes en sus territorios (Franco, 2012). Asimismo, aproximadamente 2300 miembros de la Gente de Centro vivían en las áreas urbanas y suburbanas de Leticia al momento de realizar mi trabajo de campo (Azcaita, 2008; Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka + Komuya Uai, 2013).



Figura 31. La zona trifenitrica de Leticia en el Medio Amazonas. Fuente: Aponte Motta (2011).



Figura 32. La zona periurbana de Leticia en la triple frontera colombo-brasilero-peruana. Fuente: https://satellites.pro/Peru_map#-4.134305,-70.050201,12 con intervención propia.

Estas personas se han asentado en varias comunidades ubicadas en los diferentes kilómetros de la carretera Leticia-Tarapacá y en la reserva Tikuna-Uitoto (ver mapas 2 y 3), un terreno de 7540 hectáreas legalmente reconocido como propiedad comunal indígena en 1986 (Azcaita, 2008). Para ser aceptados en este territorio, los indígenas recién llegados establecieron alianzas con los tikunas que lo habitaban desde el siglo XVII (Arango y Sánchez, 1998; Bellier, Chaumeil, Goulard, Santos y Rey de Castro, 1994). Sumado a esto, para fortalecerse frente al Estado en su proceso de exigir el reconocimiento de sus derechos, los uitotos incluyeron, además de los tikunas y la Gente de Centro, a otros grupos afectados por el desplazamiento en las afueras de Leticia como los cocamas, yaguas e ingas. Esta negociación identitaria buscaba evitar nuevos conflictos en el territorio del resguardo y ampliar los beneficios del PSE a todos los habitantes indígenas de la zona afectados por el desplazamiento.

El equipo del PSE Uitoto de Leticia incluyó cuatro temas principales: los derechos de los indígenas a la salud, su acceso a la tierra, su autonomía política (formas de gobierno propio) y la educación desde su perspectiva cultural. Además, el documento final de la Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka + Komuya Uai (2013) para la fase de diagnóstico, incluye temas de género como la demanda de reconocimiento de las mujeres por parte de las autoridades masculinas indígenas (p. 28), el papel central de las mujeres como fuente de fortaleza de la comunidad y como seres complementarios en la creación de culturas y gobiernos indígenas (pp. 20; 25 y 27), la situación de las mujeres en materia de salud (p. 30) y las necesidades diferenciales de las mujeres en los sistemas de educación indígena (p. 34).

Estos logros bajo las estructuras comunitarias de poder y las negociaciones interculturales fueron guiados por la Ley de origen. La siguiente sección explica la relación entre naturaleza y cultura en dicha noción y la manera en que ella ha orientado las estrategias de la Gente de Centro para ser reconocida por el Estado en sus derechos básicos, a través de la conexión con el discurso de derechos humanos promovido por la Corte Constitucional en sus territorios.

Naturaleza y cultura en la Ley de origen de la Gente de Centro

Basándose en su trabajo etnográfico con diferentes pueblos indígenas colombianos, Padilla (1996) define la Ley de origen como un discurso contrahegemónico que ha permitido a los pueblos indígenas sobrevivir con una cultura diferente (p. 86). Para los pueblos originarios de la Sierra Nevada de Santa Marta, esta ley está por encima de la legislación estatal y obedece al mandato sagrado de cuidar al mundo:

La Constitución no es nuestra Ley de origen. Nuestra Ley, afirman, ‘nos dice que Umunukunu es el lugar sagrado dado a las tribus Iku, Kaggaba, Sanka y Kankuama para desde allí cuidar del mundo’. Este concepto-praxis no solo descarta al Estado sino que sirve de parapeto contra cualquier penetración del afuera. ¿Qué puede ser más legítimo que un mandato de origen, dado por los

primeros padres, y que puede ser más importante que la tarea de cuidar del mundo? (Padilla, 1996, p. 86).

Así, este mandato de origen busca regular el cuidado del territorio –incluyendo la naturaleza y el espacio apropiado–, la existencia del pueblo y su cultura, y la preservación de la historia. La Ley de origen es entonces una construcción colectiva de conocimiento que permite la sobrevivencia física y cultural de los pueblos indígenas en su entorno y en continuidad con sus tradiciones. Así lo ilustra una cita de una carta dirigida por algunos *mamos* (taita o jefe espiritual indígena) *ikus* al constituyente indígena Lorenzo Muelas en 1991:

Nuestra tradición es historia del origen y desde el origen, ella encarna y mantiene nuestra ley, es la parte viva de la ley que nos revive el origen y nos mantiene en él, esto hace que esta tradición solo pueda vivificarse en territorios tradicionalmente ocupados y vividos conforme a nuestra ley, en correspondencia con el tiempo y espacio asignados desde el origen a nuestra manera de vivir (Padilla, 1996, p. 85).

De esta manera, la legitimidad de la Ley de origen está dada por su conexión directa entre las normas, el territorio y la cultura. Es ese mandato el que les permite vivir según sus costumbres y asegurar continuidad histórica y armonía con su propio territorio y su comunidad.

Para los líderes del Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto de Leticia, la Ley de origen corresponde al vocablo uitoto *yetara*, cuyo significado etimológico está relacionado con la disciplina. Se trata de una ley que disciplina a los miembros de las comunidades indígenas a través de sustancias sagradas como la coca, el tabaco y la yuca dulce. Según los abuelos sabedores participantes en el PSE, la Ley de origen abarca múltiples principios sagrados aplicables a la experiencia y transmitidos por el padre creador y los ancestros a través de sus palabras y ejemplo. La Ley de origen refuerza la autoridad de los ancianos como mediadores entre el creador, los antepasados y los miembros de la comunidad.

Desde esta perspectiva, la justicia indígena depende del respeto de ciertos principios: “Se debe tener en cuenta que cada acción tiene una consecuencia y que todos viven las consecuencias de sus acciones.

Se debe respetar la vida de cada ser” ([Anónimo - líder bora], 20 de septiembre del 2012). Por lo tanto, la Ley de origen debe ser vivida, compartida a través de la comunicación oral y aplicada a través de principios que mantienen el bien común.

Uno de los principios de la Ley de origen es la justicia reparatoria; de acuerdo con este, el mal comportamiento de un individuo resulta de un tipo de espíritu que habita a la persona temporalmente. En otras palabras, el mal comportamiento no es intrínseco a los individuos que transgreden las normas, por esa razón, los seres siempre pueden reparar los daños que causan. Desde esta visión, por ejemplo, un hombre que asesina a un padre con dependientes está obligado a apoyar económicamente a toda la familia de la víctima y trabajar para los hijos de los fallecidos hasta que estos alcancen la independencia económica. Solo así será posible eliminar el espíritu de egoísmo que afectó a la familia y a la comunidad. Por ello, la Ley de origen se centra en “reparar el daño y en prevenir su repetición” (Herrera, 2 de noviembre del 2012). Así, para los uitotos y la Gente de Centro, la Ley de origen es una forma práctica y espiritual de saber indígena enfocado en reparar daños y corregir conductas temporales que pueden afectar la armonía y la existencia de la comunidad.

Como lo he ilustrado en otros textos (Herrera Arango, 2015), la Ley de origen se transmite a través de las sustancias sagradas que resultan de la capacidad colectiva de transformar la naturaleza para el bien de la comunidad. Durante los encuentros para crear el PSE, los miembros hombres del equipo consumían ambil (pasta de polvo de tabaco con sal vegetal), mambe (polvo de las cenizas de la hoja de coca y de la hoja del yarumo) y caguana (jugo de yuca dulce). Estas sustancias son fundamentales para hacer frente a la hostilidad húmeda y tropical de la selva amazónica (Figura 33). En los relatos míticos, estas sustancias son consideradas dones del padre creador a los pueblos indígenas para su sobrevivencia. En consecuencia, frente a estas sustancias, la Gente de Centro solo puede pronunciar palabras que benefician a la comunidad. Las palabras que cualquier participante en una reunión frente a dichas sustancias deben convertirse en realidad.



Figura 33. Hombre uitoto quema hojas de coca para producir mambe y hacerla comestible. Fotografía tomada por Herrera, A.

Así, el discutir mientras se mambea coca o ambil constituye un compromiso con la comunidad que, si no se cumple, puede ser castigado por los propietarios míticos de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Quienes hablan mientras consumen estas sustancias asumen el compromiso colectivo de honrar o “hacer amanecer” la palabra para garantizar el bien común de la comunidad. Durante mi trabajo de campo, esta conexión entre la palabra (construcción cultural) y las sustancias sagradas (construcciones culturales derivadas de los productos naturales ofrecidos por el padre creador) permitió a la Gente de Centro reactivar su Ley de origen, enriquecerla, compartirla y hacerla visible como una guía de sus decisiones y de las acciones que buscan el bien común tales como sus luchas por el reconocimiento de derechos como pueblos indígenas.

La Ley de origen en el Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto de Leticia

Durante mi experiencia de etnografía participativa con la Gente de Centro, la Ley de origen constituyó un concepto orientador en dos

niveles de negociación del PSE Uitoto de Leticia. En el nivel nacional, la Ley de origen orientó la negociación intercultural entre los grupos indígenas y los conceptos, procedimientos y agentes estatales involucrados en el Plan. En el nivel comunitario y local, rigió las negociaciones interétnicas que los miembros de los pueblos realizaron para organizarse como un todo coherente y a la vez diverso, gestionando sus diferencias culturales y sus distintas experiencias de marginalización.

En el primer nivel, durante la fase diagnóstica del PSE Uitoto, la Gente de Centro utilizó la Ley de origen para ubicarse por encima del Estado y obligarlo a reconocer sus derechos de acuerdo con su especificidad cultural e histórica (Herrera Arango, 2017). Algunas actividades que observé en mi trabajo de campo demostraron que varios grupos indígenas amazónicos (incluida la Gente de Centro) no se identifican necesariamente con el orden constitucional. En efecto, en noviembre de 2012, la Corte Suprema de Justicia de Colombia dirigió en Leticia un taller que abría discusiones para planificar posibles acuerdos entre la legislación colombiana ordinaria, los PSE y las leyes indígenas. En este taller, varios líderes indígenas se definieron a sí mismos como “personas inconstitucionales”. Sumado a esto, un líder indígena afirmó ante un magistrado de la Corte y una vasta audiencia de legisladores indígenas y no indígenas: “No estamos regidos por la Constitución nacional porque la Ley de origen proviene de creador, ancestros y territorio de los pueblos indígenas, que existía antes de la Constitución” (Herrera, 2 de noviembre del 2012). La mayoría de los asistentes indígenas expresaron su acuerdo con esta afirmación y legitimaron la Ley de origen como su principal o quizás único marco legislativo para abordar los problemas de los pueblos indígenas.

Además, la Ley de origen permitió a los participantes en el PSE Uitoto de Leticia ejercer presión sobre el Estado para exigir un reconocimiento de derechos de acuerdo con su especificidad como pueblos indígenas. Esta Ley permite a los pueblos indígenas remarcar que “no son campesinos: somos diferentes, tenemos una identidad diferente con prácticas diferentes y, por lo tanto, [El Estado] debe tratarnos de manera diferente” (Herrera, 15 de octubre del 2012). En otras palabras, durante la elaboración del PSE Uitoto de Leticia, la Ley de origen permitió a estos líderes indígenas dar prioridad al derecho de su comunidad a ser culturalmente

diferente y a exigir un reconocimiento de derechos de acuerdo con la especificidad cultural, legal e histórica de sus pueblos.

Estas dos intervenciones ilustran la centralidad del carácter histórico y de la diferencia en las luchas de los pueblos indígenas por sus derechos. La alusión a la Ley de origen en sus discursos frente al Estado confiere a los pueblos indígenas como naciones “originarias” precedencia histórica de esas luchas. Al respecto, Santos (2002) afirma: “Los pueblos indígenas no conciben los derechos por los que luchan como derechos que les deben ser otorgados, sino como derechos de los que habían gozado antes de que fueran arrebatados por conquistadores, colonos, misioneros o mercaderes foráneos” ([traducción del autor] p. 245).

Así, desde la perspectiva indígena, la justicia consiste en que los pueblos originarios puedan restituir sus derechos perdidos en relaciones históricas de poder basadas en sus diferencias culturales. El uso estratégico de la Ley de origen en las luchas de los pueblos indígenas recuerda la necesidad de hacer justicia histórica con pueblos sistemáticamente discriminados por sus diferencias culturales y subvalorados, en gran medida, por su conexión estrecha con la naturaleza y el territorio. De igual manera, el énfasis de estos discursos en el reconocimiento con diferenciación cultural recuerda que

los derechos colectivos que las minorías étnicas han exigido tienen que ver con la supervivencia de los grupos étnicos como tal, con la preservación de las culturas étnicas, la reproducción del grupo como una entidad distinta, la identidad cultural vinculada a la vida grupal y la organización social... Esto es mucho más que esperar la no discriminación y la igualdad ante la ley. Se relaciona con el uso del idioma, la enseñanza y las instituciones educativas y culturales, incluidas las instituciones religiosas; frecuentemente, con autogobierno y autonomía política (Santos, 2002, p. 245).

En otras palabras, la Gente de Centro moviliza estratégicamente su Ley de origen en sus luchas de poder para establecer la diferencia cultural como una base no negociable en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas desplazados. Esta base diferencial puede abrir diálogos interculturales progresistas entre activistas y actores de la justicia para repensar los derechos humanos, de acuerdo con las

prácticas, entendimientos y voces históricamente silenciadas como las de los pueblos indígenas y otros actores locales.

En el segundo nivel, el concepto indígena de la Ley de origen también guió las negociaciones comunitarias y locales requeridas para elaborar el PSE Uitoto de Leticia. Estas negociaciones reflejaron la heterogeneidad y complejidad de las relaciones interétnicas, así como las disputas de poder inherentes a este movimiento local de lucha por los derechos.

Como lo señalé al comienzo, los uitotos abrieron la alianza de la Gente de Centro a otros grupos desplazados al área de Leticia y a otros no desplazados pero afectados por el desplazamiento como los tikunas. Este último pueblo, asentado en la zona desde el siglo XVII, ha experimentado los rigores del desplazamiento al ser receptor forzado de olas de indígenas migrantes establecidos en su resguardo. Después de múltiples negociaciones y disputas entre los tikunas y los uitotos, este territorio indígena fue reconocido como resguardo por el Gobierno en 1986. Paradójicamente, la alianza con este último grupo permitió a los tikunas lograr el reconocimiento de su derecho a la tierra por parte del Estado.

La creciente presencia de los uitotos y otra Gente de Centro en el territorio que han habitado los tikunas se ha constituido en una amenaza a su derecho a aquel. Sumado a esto, a pesar del carácter oficial, comunitario e indígena del resguardo, varias parcelas de tierra han sido invadidas por colonos que han establecido granjas de ganado, turismo o proyectos agrícolas en medio del resguardo (Azcaita, 2008, p. 28). Por tanto, con la inclusión de los tikunas en su PSE, los uitotos buscaron disminuir las tensiones entre grupos con orígenes diferentes asentados históricamente asentados en el mismo territorio.

Esta inclusión en el PSE resulta de negociaciones complejas orientadas por el conocimiento mitológico relacionado con la Ley de origen. En uno de los encuentros comunitarios del equipo del PSE, un abuelo bora describió cómo la Gente de Centro utiliza la mitología para establecer vínculos comunes con otros pueblos indígenas:

Debemos identificar dónde se encuentran en nuestras narrativas
[...] Nosotros [la Gente de Centro] estamos en el centro porque

somos creación. Nosotros somos personas de tabaco, coca y yuca dulce. El tikuna, cocama y yagua están ahí, en el otro lado (Herrera [notas del encuentro con abuelos del PSE], 20 de septiembre de 2012).

Entonces, a pesar de su aparente apertura a otros pueblos indígenas, la narrativa mitológica de la Gente de Centro refuerza su etnocentrismo y su posición dominante como la verdadera “creación”, en contraste con otros participantes indígenas en el Plan. Del mismo modo, la narrativa deja a estos últimos grupos fuera del centro, “al otro lado”. Estas palabras ilustran que para este integrante de la Gente de Centro la posibilidad de lograr el reconocimiento de los derechos a través de la PSE se realiza a través de conexiones a la vez solidarias y jerárquicas con otros pueblos.

La Gente de Centro moviliza estas jerarquías de manera estratégica en el marco de la conexión que el Auto 004 establece entre los uitotos y el Estado colombiano. De hecho, los uitotos son el único grupo indígena de la zona de Leticia que el Auto menciona directamente; otros pueblos de la Gente de Centro, los tikunas, cocamas, yaguas e ingas fueron excluidos de dicho Auto, aunque también experimentaron, de diferentes maneras, las consecuencias de la explotación del caucho y del desplazamiento forzado. En consecuencia, el discurso de la Corte, basado en una visión incompleta de la realidad de los pueblos asentados en las afueras de Leticia, llevó a los uitotos de un estado inferior de “invasores del territorio” a una posición privilegiada como grupo dominante entre los indígenas participantes en este Plan.

De esta manera, durante el período de creación del PSE Uitoto de Leticia, las posiciones de poder del equipo del Plan y las gobernaciones indígenas de los cabildos multiétnicos (como la de la zona urbana de Leticia) estuvieron reservadas a miembros del pueblo uitoto. Por esta razón, la negociación basada en la Ley de origen asociada al discurso de derechos proferido por la Corte Constitucional fomentó relaciones desiguales de poder basadas en la pertenencia étnica. Estas desigualdades emergieron aun cuando el PSE es un proceso participativo que busca el reconocimiento igualitario de los derechos humanos de los miembros de estos pueblos indígenas.



Figura 34. Mujeres uitotos procesan yuca para hacer casabe. Fotografía tomada por Herrera, A.

Ahora bien, pese a lo desventajoso que pueda resultar para los tikunas el liderazgo de los uitotos en el resguardo, la posibilidad de lograr el reconocimiento de los derechos por parte del Estado ha llevado a miembros de ese grupo a renovar su proximidad cultural con los uitotos, a través de narrativas también basadas en el conocimiento mitológico. En una entrevista realizada en octubre del 2012, una líder tikuna observadora del Plan hacía referencia a la conexión de su pueblo con los uitotos a través de las sustancias sagradas que movilizan la Ley de origen:

Nosotros [los tikunas] también somos personas del tabaco. fue a través del tabaco que los ancianos forjaron la alianza espiritual para establecer relaciones con los uitoto. somos parte de ellos porque los uitoto también son coca, mandioca y ambil [polvo de tabaco]. El abuelo del tabaco luchó con el abuelo uitoto para armonizar todo esto [territorio del resguardo Tikuna-Uitoto]. Esa es la alianza que tuvo lugar aquí ([Anónimo - observadora tikuna], 8 de octubre del 2012).

En este relato, la líder reconoce los límites étnicos entre los uitotos y los tikunas para fusionarlos. Esta negociación discursiva entre líderes de los dos grupos representa una nueva identidad étnica que acoge a los tikunas y uitotos por igual, como “personas del tabaco”. Puede afirmarse que, durante la creación del PSE, la esperanza de lograr el reconocimiento de sus derechos por parte del Estado motivó a los tikunas a minimizar sus diferencias con los uitotos para participar en el grupo multiétnico de la Gente de Centro y alcanzar los beneficios reservados a dicho grupo. Esta negociación étnica y estratégica para el logro de derechos se basó en la movilización de conocimientos mitológicos e históricos sobre sustancias naturales y sagradas que simboliza la Ley de origen.

Dicha conexión estratégica ha implicado para los tikunas y los uitotos un proceso ambiguo de identificación interétnica. Como otros procesos identitarios, esta identificación tuvo lugar a través de alineación y separación, distancia, proximidad y proyección (Hall y Du Gay, 1996). En la alianza de la Gente de Centro recreada durante la creación del PSE, los tikunas y uitotos construyeron vínculos de identificación y, al mismo tiempo, mantuvieron posiciones e intereses diferentes. En algunos talleres participativos sobre el territorio, algunos líderes tikunas admitieron que su interés en participar en el PSE incluye el objetivo de regular la presencia de los uitotos en sus tierras:

Escribí que [nuestro principal problema es] la colonización [...] Nosotros [el pueblo tikuna] perdimos nuestra identidad porque permitimos que personas de otros lugares entraran en nuestro territorio. [Antes de su llegada,] nuestro propio manejo entre tikunas y cocamas era comprensible y fácil de manejar. Cuando otros curacas [gobernadores indígenas] permitieron que otros grupos étnicos vinieran aquí, me refiero a otros grupos indígenas con pensamientos diferentes [aquí se refiere indirectamente a los uitoto y otra Gente de Centro], este problema nos afectó. Entonces perdimos nuestra propia identidad cultural. Los tikunas contemporáneos no quieren saber nada sobre pelazón o masato. Ahora ellos [la Gente de Centro] han aumentado varias veces, no podemos eliminarlos de nuestro territorio, son más de

mil habitantes y solían tener 350 cuando llegué. Significa que hay colonización entre nosotros (Herrera, 25 de octubre del 2012).

En la misma línea, un ex gobernador tikuna sugiere:

[...] el Plan de salvaguarda establecerá un límite. No aceptaremos a ninguna otra persona [en el resguardo]. A través del Plan, nos aseguraremos de que esas personas, los paisanos uitoto, dejen de venir aquí y tengan la oportunidad de ser educados allí, en sus tierras de origen ([Anónimo], 11 de noviembre del 2012).

Estas afirmaciones demuestran que los intereses de los pueblos tikunas y uitotos en la nueva alianza multiétnica difieren entre sí según sus relaciones con el territorio. Mientras los tikunas buscan una compensación por los efectos de la constante migración uitoto y de la Gente de Centro, así como una regulación en el acceso de estos últimos a sus tierras, los uitotos esperan fortalecer la apropiación territorial que obtuvieron a través de las alianzas interétnicas que dieron lugar al resguardo. Aunque están situados en el mismo espacio; estos grupos indígenas luchan por sus derechos desde distintas posiciones de poder, definidas por sus propios contextos históricos y culturales. Estas distintas posiciones e intereses ilustran cómo la etnicidad estructura las interacciones entre los grupos, favoreciendo al mismo tiempo la cercanía y la persistencia de diferencias culturales, con el fin de asegurar los beneficios a los miembros del grupo étnico (Barth, 1995; Weber, 1995).

En resumen, el contacto de los pueblos tikuna y uitoto con los discursos de derechos humanos estatales ha motivado simultáneamente procesos de identificación y diferenciación mutua que apuntan a fortalecer sus posiciones estratégicas para lograr el reconocimiento de los derechos por parte del Estado. En lugar de la homogeneización, las negociaciones de estos pueblos indígenas con discursos universales y nacionales sobre derechos humanos han conducido a nuevos vínculos identitarios en los que cada grupo conserva cierta singularidad. Estos vínculos complejos, de acercamiento y alejamiento estratégico, resultan del uso creativo del conocimiento mítico e histórico sobre las

sustancias naturales; a través de esto, se han consolidado las alianzas con las que pueblos han logrado sobrevivir a la marginalización y explotación histórica a la que han sido sometidos.

Territorio, naturaleza y poder en las identidades surgidas del Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto

Las relaciones de la Gente de Centro con su territorio, con los recursos naturales y con los saberes que aquel posibilita, han influido también en las relaciones interétnicas y las posibilidades de luchar conjuntamente por el reconocimiento de derechos en el PSE Uitoto de Leticia. Esta situación ha estado determinada por los momentos históricos en los que los miembros del equipo del Plan migraron o fueron desplazados a la zona de Leticia. Entre los miembros de dicho equipo hubo tres olas de migración: la que resultó del auge del caucho (1930-1950) y las que se dieron en los años 90 y 2000. Ese acceso diferencial al territorio configura una relación con la naturaleza que define la obtención de recursos y las posibilidades de ejercer el poder dentro de las comunidades o de alcanzar reconocimiento por parte del Estado.

Los grupos que llegaron recientemente al resguardo Tikuna-Uitoto se definen como “gente de los corregimientos” originaria del departamento del Amazonas (principalmente La Chorrera, Tarapacá, Puerto Arica y El Encanto). Estas localidades se ubican cerca del lugar mítico que según la Gente de Centro constituye el lugar del origen de la humanidad. Con base en su conexión reciente y directa con los ancianos indígenas en la tierra natal de la Gente de Centro, durante las entrevistas colectivas, la “gente de los corregimientos” se concebía como portadora de un profundo conocimiento indígena; mientras que, describía a los que llegaron después de la década de 1950 (los llaman “gente de la carretera”) como personas de mente estrecha que ignoran su propia cultura. Así, el primer grupo concibe al segundo como desplazados o huérfanos que, debido al auge del caucho, experimentaron una ruptura histórica en la transmisión de la cultura y los saberes indígenas por parte de sus mayores. Aunque

ambos grupos intentan reconstruir sus prácticas culturales en un espacio foráneo, la “gente de los corregimientos” se ve a sí misma con mejores capacidades y mayor cercanía a las fuentes del conocimiento tradicional.

Estas diferencias dentro del equipo del PSE Uitoto de Leticia son, además de históricas, mayoritariamente étnicas. La “gente de la carretera” se reconoce principalmente como uitoto y tikuna, mientras que la “gente de los corregimientos” se reconoce sobre todo como bora, ocaína, muinane o andoque. Entonces, un miembro del equipo técnico del Plan originario de Tarapacá afirma: “los uitoto locales son personas asfixiadas. Se extinguirán en los próximos 20 años. Morirán cuando sus mayores mueran porque los jóvenes no practican su cultura” (Herrera [reunión del equipo técnico del PSE], 13 de septiembre del 2012). Igualmente, respecto a las causas culturales de esta situación, un anciano bora de Puerto Arica asegura que: la “gente de la carretera” no tiene su base tradicional; en cambio, la “gente de los corregimientos” ve la cultura como un proceso interno con una base espiritual (Herrera, 13 de septiembre del 2012). La “gente de los corregimientos” considera que vive internamente su cultura para reforzar su comunidad en relación con los agentes externos y, desde esa posición, critica a “la gente de la carretera”, pues opina que esta trabaja por intereses externos como los del Estado y no bajo los principios de la Ley de origen o de las prácticas indígenas.

La importancia que la “gente de los corregimientos” atribuye a los procesos culturales y espirituales internos puede interpretarse como un mecanismo para compensar su falta de acceso al territorio. En contraste con la “gente de la carretera”, que vive en tierras comunitarias legalmente reconocidas como el resguardo, la mayoría de la “gente de los corregimientos” vive en las áreas urbanas de Leticia. Al momento de realizar este trabajo de campo, algunos de ellos vivían con sus familias en una maloca comunitaria construida en 2011 con el apoyo de las autoridades municipales para albergar a los indígenas desplazados. Otros, ocupaban o alquilaban espacios en áreas marginales urbanas de Leticia. Por esta razón, el anciano bora de Puerto Arica afirma: “Nuestra debilidad se debe a nuestra situación

geográfica” (Herrera, 27 de septiembre del 2012). Esta condición de estar en un territorio extraño privado de acceso a la tierra constituye otra razón para criticar a la “gente de la carretera”:

Los que están aquí en el resguardo tienen su propia tierra, pero no la conocen como deberían. Nosotros, quienes [estamos obligados a] vivir en el área urbana, tenemos dificultades porque no tenemos una chagra o al menos una parcela para sembrar, no tenemos nuestro propio jardín botánico para sembrar las plantas para curar a las personas, no tenemos tener los medios para resolver nuestros propios problemas (Herrera [palabras de abuelo bora en reunión del equipo técnico del PSE], 13 de septiembre del 2012).

Estas desigualdades en el acceso a la tierra, a los recursos naturales y a los saberes que aquella facilita intensifican las diferencias étnicas e históricas entre los pueblos indígenas que participaron en el PSE Uitoto de Leticia.

La “gente de los corregimientos” —desde las intersecciones de marginalidades creadas por las condiciones históricas de desplazamiento, la pertenencia étnica y el acceso a la tierra— utiliza el PSE como medio para recuperar posiciones de poder que perdieron con el desplazamiento o la migración. En ese orden de ideas, es necesario remarcar que la diferenciación interétnica juega un papel crítico en esta lucha de poder. Refiriéndose a la “gente de la carretera” que dirige el PSE, algunos ancianos de los corregimientos dicen: “Aquí no hay líderes, esta gente es pescadores o cazadores [...] No son ‘propietarios de maloca’ [como lo somos nosotros]” (Anónimo, 22 de octubre del 2012); en otras palabras, este abuelo bora considera que los nuevos líderes políticos de la comunidad carecen del linaje y del conocimiento necesarios para guiarla. De tal manera, estas nuevas estructuras de poder revelan otros efectos que el desplazamiento ha tenido en las formas indígenas de organización política y social. Para los líderes boras, los uitotos que “no conocen la cultura” ahora están liderando a aquellos que solían ser líderes tradicionales reconocidos en las comunidades boras. A través de esta afirmación, aceptada por otros miembros de la “gente de los corregimientos”,

este líder se apoya en la cercanía con un territorio originario, el acceso a las plantas medicinales y a otros recursos naturales, para presentarse como indígena poseedor del verdadero saber.

La relación con la naturaleza y con el saber que ella les permite ejercer posibilita a los boras a desafiar (al menos en el discurso) el poder y la visibilidad que los uitotos han ganado gracias a su contacto directo con el Estado en el PSE. A través de estas posiciones de poder y saber basadas en su relación con el territorio y la naturaleza, los boras han intentado resistir las jerarquías interétnicas producidas por el Estado y los uitotos durante la creación del PSE. En efecto, estas negociaciones interétnicas desiguales sugieren que la alianza de la Gente de Centro está lejos de ser homogénea e igualitaria. Aunque todos ellos comparten la experiencia del desplazamiento, las diferencias en la historia, el origen étnico y el acceso a la tierra influyen sus posiciones de poder y sus intereses en esta alianza.

Conclusiones

En la última versión del PSE Uitoto de Leticia, la Gente de Centro se autodenomina Monifue Ka + Komuya Uai, que significa PSE de los “Hijos del tabaco, la coca, la yuca dulce y el yagé” (Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka + Komuya Uai, 2013). Además de las tres sustancias naturales compartidas por la Gente de Centro y los tikunas, el yagé fue incluido para representar a los cocamas y los ingas como víctimas del desplazamiento forzado con derecho a una reparación histórica. Esta autorepresentación utiliza las sustancias naturales para recrear una identidad múltiple y cohesionada estratégicamente, con el fin de exigirle al Estado el cumplimiento incluyente de sus obligaciones constitucionales e internacionales hacia estos pueblos.

La Ley de origen ha cumplido un papel crucial en esta recreación identitaria: ha guiado la práctica histórica de forjar alianzas interétnicas para enfrentar a personas no indígenas y ha hecho visible, en el Plan y ante los agentes estatales, la importancia de las asociaciones y los mecanismos colectivos y diversos en las luchas por el reconocimiento de los derechos. En lugar de la visión individual y occidental

de los derechos humanos, la noción de Ley de origen ha favorecido la emergencia de los grupos multiétnicos, consejos indígenas, comités y otras colectividades como sujetos que luchan por el reconocimiento de sus derechos. En vez de ser un arcaísmo, la relación entre historia, territorio y naturaleza contenida en la Ley de origen ha permitido a la Gente de Centro retomar sus narrativas identitarias, ampliar sus barreras étnicas y crear un discurso coherente para presentar sus demandas de reconocimiento de derechos frente al Estado. En este sentido, las prácticas y visiones indígenas pueden enriquecer los discursos y las condiciones actuales de derechos humanos a través del necesario reconocimiento de sujetos colectivos y sus derechos.

Sumado a lo anterior, las negociaciones interétnicas entre la Gente de Centro han producido nuevas formas estratégicas de identidad indígena para negociar con el Estado. La negociación guiada por la Ley de origen ha sustentado la identidad multiétnica de la Gente de Centro y ha producido acercamientos y alejamientos estratégicos entre los tikunas, los boras y los uitotos. Este proceso ha generado nuevas formas de diferenciación según los momentos de desplazamiento y el acceso al territorio, sus recursos y sus saberes. Desde esta relación con la naturaleza y el territorio, los boras y los tikunas externos al PSE trataron de ganar legitimidad en su lucha por un reconocimiento de derechos que se dirigía, inicialmente, solo a los uitotos. Estas nuevas conexiones identitarias producidas a través del contacto con agentes estatales reflejan cómo los grupos culturales recrean y producen continuamente sus diferencias a través de negociaciones estratégicas (Gupta y Ferguson, 1997).

Ahora bien, para los agentes de derechos humanos o de desarrollo que trabajan con los pueblos indígenas, el reconocimiento de estas transformaciones identitarias puede constituir la base para políticas de derechos humanos y metodologías de análisis que se adapten al carácter, a la vez dinámico y tradicional, de las identidades de los pueblos originarios contemporáneos. En otras palabras, las políticas de derechos humanos de los pueblos indígenas pueden ser más incluyentes si reconocen a estos pueblos como agentes de la tradición y de la modernidad.

La centralidad de la Ley de origen en las negociaciones descritas es una fuente principal de dichos dinamismos. La Ley de origen de la Gente de Centro propone: formas restaurativas de justicia; valores como el compromiso entre actos y acciones para contribuir al bienestar de la comunidad; y, una visión antiesencialista de los sujetos que transgreden las normas. Este conocimiento alternativo de los derechos puede enriquecer las versiones plurales de los derechos humanos ajustadas a las condiciones específicas, históricas y concretas de los grupos locales. Con base en una conexión más directa entre naturaleza, territorio, historia y legislación, los diálogos interculturales entre los conocimientos jurídicos indígenas y los discursos que se muestran como “universales” (por ejemplo, el de los derechos humanos) pueden dar origen a versiones renovadas, más flexibles, incluyentes y contextualmente relevantes de la dignidad y de la justicia.

En Colombia, la Ley de Origen también puede complementar el conocimiento del Estado sobre las experiencias de desplazamiento de los pueblos indígenas. A través de la inclusión de otros grupos indígenas desplazados y no desplazados en su PSE, los líderes uitotos le recordaron al Estado la necesidad de políticas situadas contextualmente contra el desplazamiento forzado. A través de la inclusión de los tikunas (aliados y rivales tradicionales de los uitotos en el acceso al territorio) en el PSE, los uitotos materializaron la importancia de tener en cuenta, en las políticas contra el desplazamiento forzado, a las comunidades que reciben personas desplazadas. Con estos movimientos incluyentes, los uitotos complementaron el conocimiento estatal sobre los pueblos indígenas del área de Leticia y contribuyeron al reconocimiento de los múltiples efectos del desplazamiento forzado en los grupos indígenas. Guiados por la Ley de origen, algunos participantes en el PSE vieron este plan como una oportunidad intercultural para “complementar lo que el gobierno sabe de nosotros los pueblos indígenas, porque ellos no saben nada sobre nosotros” ([Anónimo - lideresa indígena], 9 de octubre del 2012).

Este análisis sobre la relación entre naturaleza y cultura en la Ley de origen refleja que los conocimientos indígenas no son necesariamente premodernos ni estáticos. Por el contrario, esta relación con las sustancias naturales, su carácter sagrado y su simbolismo hacia el bien común animó las alianzas estratégicas a través de las cuales la Gente de

Centro luchó por sus derechos en el PSE. La relación cambiante, estrecha y coherente entre naturaleza y cultura confiere a la Ley de origen un potencial transformador de las identidades indígenas, una capacidad de adaptación y de resistencia a múltiples formas de colonialismo, y una fuerza empoderadora frente a instancias de poder como el Estado. Desde esta relación, es posible entender las complejidades del pensamiento indígena: este no es una visión estática anclada en el territorio o en lo natural, sino una lógica creativa y cambiante de la naturaleza que busca transformarla, facilitar la sobrevivencia de las comunidades, resistir y enfrentar las marginalidades históricas que estos pueblos han experimentado debido a sus diferencias étnicas.

Referencias

- [Anónimo - gobernador indígena tikuna] (11 de noviembre del 2012). [Entrevista en Leticia]. Copia en posesión del autor.
- [Anónimo - líder bora] (20 de septiembre del 2012). [Entrevista en Leticia]. Copia en posesión del autor.
- [Anónimo - lideresa indígena] (9 de octubre del 2012). [Entrevista en Leticia]. Copia en posesión del autor.
- [Anónimo - observadora tikuna] (8 de octubre del 2012). [Entrevista en Leticia]. Copia en posesión del autor.
- Aponte Motta, J. (2011). La frontera en el espacio urbano: expresiones del límite entre Leticia (Colombia) y Tabatinga (Brasil). *Mundo amazónico*, 2(24). doi: 10.5113/ma.2.13902
- Arango, R., y Sánchez, E. (1998). *Los pueblos indígenas de Colombia 1997: desarrollo y territorio*. Colombia: TM Editores, Departamento Nacional de Planeación.
- Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka+ Komuya Uai (2013). *Construcción de la maloca del Plan salvaguarda de los hijos de tabaco, coca, yuca dulce y yagé*. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_uitoto_leticia.pdf
- Azcaita (2008). *Plan de vida de los pueblos tikuna, uitoto, cocama y yagua*. Leticia: Alta Voz Comunicaciones.
- Barnett, G. A., y Lee, M. (2002). Issues in Intercultural Communication Research. En W. B. Gudykunst y B. Mody (Eds.), *Handbook of International*

- and Intercultural Communication*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Barth, F. (1995). Les groupes ethniques et leurs frontières. En P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, F. Barth y J. Bardolph (Eds.), *Théories de l'ethnicité*. Paris: Presses universitaires de France.
- Belanger, Y. D. (2008). *Aboriginal Self-Government in Canada: Current Trends and Issues*. Saskatoon: Purich Pub.
- Bellier, I., Chaumeil, J.-P., Goulard, J.-P., Santos Granero, F. B., y Rey de Castro, F. (1994). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (Vol. 1). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR] (1949). *Convention Relative to the Protection of Civilian Persons in Time of War*. Recuperado de <http://www.icrc.org/ihl/INTRO/380>
- Comité Internacional de la Cruz Roja [CICR] (1998). Guiding principles on internal displacement. *International Review of the Red Cross*, (324).
- Constitución Política de Colombia [Const.] (1991). Actualizada con los Actos legislativos hasta 2010, Consejo Superior de la Judicatura, Sala Administrativa Centro de Documentación Judicial. Imprenta Nacional de Colombia, Bogotá.
- Corte Constitucional, Sala Segunda de Revisión (26 de enero del 2009). *Auto 004/09. Protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04*. [MP Manuel José Cepeda Espinosa]. Bogotá, Colombia.
- Dei, G. J. S. (2000). Rethinking the Role of Indigenous Knowledges in the Academy. *International Journal of Inclusive Education*, 4(2), 111-132.
- Dei, G. J. S., Hall, B. L., y Rosenberg, D. G. (2000). *Indigenous Knowledges in Global Contexts: Multiple Readings of Our World*. Toronto: University of Toronto Press.
- Echeverri, J. Á. (1997). *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon*. New York: New School for Social Research.
- Franco, R. (2012). *Cariba malo: episodios de resistencia de un pueblo indígena aislado del Amazonas*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Gudykunst, W. B. (2002). *Handbook of International and Intercultural Communication*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

- Gupta, A., y Ferguson, J. (1997). *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Hall, S., y Du Gay, P. (1996). *Questions of Cultural Identity*. London; Thousand Oaks, California: Sage.
- Hernández Castillo, R. A. (2002). National Law and Indigenous Customary Law: The Struggles for Justice of Indigenous Women in Chiapas, Mexico. En M. Molyneux y S. Razavi (Eds.), *Gender justice, development, and rights*. Oxford: Oxford university press.
- Herrera, A. D. (13 de septiembre del 2012). [Notas personales de la reunión del equipo técnico del PSE, Leticia]. Archivo personal del autor.
- Herrera, A. D. (20 de septiembre del 2012). [Notas del Encuentro con abuelos del PSE, Leticia]. Copia en posesión del autor.
- Herrera, A. D. (27 de septiembre del 2012). [Notas personales de la reunión del equipo técnico del PSE, Leticia]. Archivo personal del autor.
- Herrera, A. D. (15 de octubre del 2012). [Notas de taller de campo sobre autonomía indígena]. Archivo personal del autor.
- Herrera, A. D. (25 de octubre del 2012). [Notas de taller de campo sobre el territorio, Leticia]. Archivo personal del autor.
- Herrera, A. D. (2 de noviembre del 2012). [Notas personales de la reunión comunitaria de líderes indígenas con la Corte Suprema de Justicia de Colombia, Leticia]. Archivo personal del autor.
- Herrera Arango, A. D. (2014). *Indigenous Knowledges in Friction with Human Rights and Development Discourses. The Case of the Witoto Ethnic Safeguarding Plan in the Colombian Amazon* (Tesis doctoral). Montreal : Département de communication, Université de Montréal.
- Herrera Arango, A. D. (2015). Palabra de abundancia: saberes indígenas que fortalecen diálogos interculturales de derechos humanos en la Amazonia colombiana. *Revista Latinoamericana de Comunicación Chasqui*, 129. Recuperado de <http://www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2507>
- Herrera Arango, A. D. (2017). Safeguarding the Witoto: How Indigenous Law May Challenge the Universality of Human Rights. En A. Fanta, A. Herro-Olaizola y C. Rutter-Jensen (Eds.) *Territories of Conflict: Traversing Cultural Studies in Colombia*. Rochester: University of Rochester Press.
- Hsab, G., y Stoiciu, G. (2011). Communication internationale et communication interculturelle: des champs croisés, des frontières ambulantes. En

- C. Agbobli y G. Hsab (Eds.), *Communication internationale et communication interculturelle regards épistémologiques et espaces de pratique* (pp. 9-26). Quebec: Presses de l'Université du Québec.
- Isaac, T. (2012). *Aboriginal Law: Commentary and Analysis*. Saskatoon: Purich Pub.
- Ministerio del Interior. Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías (junio del 2012). *Informe de avance presentado a la honorable Corte Constitucional Autos 004 de 2009, 382 de 2009, 174 de 2011, 092 y 237 de 2008, 008 de 2009*. Bogotá. Recuperado de https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/informe_corte_const.pdf
- Naciones Unidas, Asamblea General [ONU] (1948). *The Universal Declaration of Human Rights*. New York. Recuperado de <http://www.un.org/en/documents/udhr/>
- Naciones Unidas, Asamblea General [ONU] (1966a). *International Covenant on Civil and Political Rights*. New York. Recuperado de <http://treaties.un.org/doc/Publication/UNTS/Volume%20999/volume-999-I-14668-English.pdf>
- Naciones Unidas, Asamblea General [ONU] (1966b). *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>
- Organización de Estados Americanos (1969). *American Convention on Human Rights. "Pact of San José, Costa Rica"*. San José, Costa Rica. Recuperado de http://www.oas.org/dil/treaties_B-32_American_Convention_on_Human_Rights.pdf.
- Padilla, G. (1996). La ley y los pueblos indígenas en Colombia. *Journal of Latin American Anthropology*, 1(2), 78-97.
- Pineda Camacho, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Editorial Planeta .
- Rodríguez Garavito, C. A., y Arenas, L. C. (2005). Indigenous Rights, Transnational Activism, and Legal Mobilization: The Struggle of the U'wa People in Colombia. En C. A. Rodríguez Garavito y B. d. S. Santos (Eds.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality* (pp. 241-266). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez Garavito, C. A., y Santos, B. d. S. (2005). *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Santos, B. d. S. (1997). Por uma concepção multicultural dos direitos humanos *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 22(48).
- Santos, B. d. S. (2002). *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*. London: Butterworths LexisNexis.
- Santos-Granero, (2002). Boundaries are Made to Be Crossed: The Magic and Politics of the Longlasting Amazon/Andes Divide. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 24(9).
- Servaes, J., y Lie, R. (2008). Media Globalization through Localization. En J. Servaes (Ed.), *Communication for Development and Social Change* (pp. 58-67). Nueva Delhi: Sage Publications.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books; University of Otago Press.
- Stanfield, M. E. (1998). *Red Rubber, Bleeding Trees: Violence, Slavery, and Empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Weber, M. (1995). Les relations communautaires ethniques. En M. Weber, E. Dampierre, J. De Freund y J. Chavy (Eds.), *Economie et société* (Vol. 2, pp. 124-144). Paris: Pocket.

La *indigenidad* muisca contemporánea en la comunidad de Suba: *motivos y motifemas* de la naturaleza en canciones y poemas

PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ
SARAI ANDREA GÓMEZ-CÁCERES

El *despertar muisca* es una expresión cargada de poética con la que los actuales miembros de las diferentes comunidades indígenas muiscas denominan el conjunto complejo y diverso de procesos de revitalización cultural, identidad étnica y organización comunitaria. En este capítulo, proponemos entender ese concepto como un gran proyecto de las actuales comunidades y organizaciones muiscas para retornar a esta cultura y a sus espacios de representación al centro del campo etnopolítico colombiano y para interactuar con otras comunidades indígenas. Tal meta ha requerido de mucha creatividad; debido a esto, es posible afirmar que la identidad muisca contemporánea es un ejemplo claro de lo que Marisol de la Cadena (2006) define como *indigenidad*.

Para la investigadora peruana, la *indigenidad* es una construcción discursiva, cuyas operaciones en el campo de lo conceptual y de las representaciones no solo transforman la dimensión estética sino también la dimensión política de la identidad indígena. Entonces, la *indigenidad* obedece a una resignificación constante de la identidad indígena y de sus múltiples maneras de asumirla. Asimismo, De la Cadena (2006) considera que este término debe ser analizado desde lo que denomina

“políticas conceptuales” e invita a cuestionar la manera en que unos significados son tomados como correctos mientras otros se suprimen, de acuerdo con circunstancias históricas (p. 54).

En ese orden de ideas, la *indigenidad* obedece a políticas, no solo por la forma como las organizaciones indígenas se movilizan para transformar las relaciones de poder en las que están inmersas, sino por la manera en que esas relaciones se forjan desde la aplicación de conceptos y significados. Además, es una “formación discursiva” y una “relación” (De la Cadena y Starn, 2009 p. 191), ya que, por un lado, destaca la mezcla, el eclecticismo y el dinamismo que la caracteriza. Por otro, implica el reconocerla “como un campo relacional de gobernanza, subjetividades y conocimientos que nos involucra a todos —indígenas y no indígenas— en la construcción y reconstrucción de sus estructuras de poder e imaginación” (p. 195).

Por último, la *indigenidad* muisca actual se sustenta, entre otros factores, en redes conceptuales, discursivas y hasta poéticas donde múltiples actores¹ intervienen en la construcción constante de su campo de representaciones como cultura originaria y grupo étnico contemporáneo. Los muisca se dan el lujo de decir que “están despertando”, incluso “conciencias”, cuando varios actores están de acuerdo (desde sus locus) sobre la existencia de aquellos en la contemporaneidad.

Consecuentemente, el *despertar muisca* como metáfora demanda: por una parte, ser materializada mediante su expresión y transmisión discursiva; por otra, ser convalidada y alimentada por grupos de personas que legitimen la alteridad diferencial de quienes hoy se reconocen como indígenas muisca, en medio de la vida moderna y de condiciones sociales cotidianas que llegan a poner en duda tales identidades (Gómez-Montañez, 2009, 2010, 2011, 2013, 2014, 2015a; 2015b; Gómez-Montañez y Reyes Albarracín, 2017a, 2017b). Precisamente, para hacerle frente a cualquier duda sobre su existencia actual, algunos miembros de

1 De hecho, Bruno Latour (2008) afirma que unos de los actores que más contribuye con la invención y definición de agrupaciones sociales son los mismos científicos. A partir de esto, sugerimos que la *indigenidad* muisca también se alimenta de los discursos académicos sobre las comunidades y que son usados por estas para legitimar su existencia.

las comunidades muisca han generado, mediante novedosas narrativas, ciertos tropos y oxímoros. Estas figuras literarias han sido identificadas en nuestro trabajo de campo como parte de los “mercados del lenguaje”, definidos por Bourdieu como campos de circulación de “discursos estilísticamente forjados tanto en su producción como en su recepción” (Bourdieu, 1991, p. 46). Es decir, entre diferentes audiencias y consumidores —comuneros, indigenistas, académicos, ambientalistas y políticos, entre otros— circulan maneras de expresar y definir la existencia del muisca actual materializadas en actos de habla que moldean un mundo posibilitador del *despertar*.

Como parte de los discursos de reivindicación de su cultura, los muisca han venido construyendo “campos de producción de verdad” (López Rodríguez, 2005) a partir de categorías, conceptos y momentos temporales aparentemente contradictorios. De hecho, el *oxímoron* es una figura literaria que produce un significado complejo mediante la conjunción de dos términos que, en principio, se oponen (sol de medianoche, lágrimas secas, el peso del vacío, y otros ejemplos similares). Los oxímoros que hemos identificado como los más representativos para legitimar la existencia muisca son: *el presentismo del pasado*, *la alteridad del sí mismo* y *la mitificación de la historia* (Gómez-Montañez, 2015b).

El presentismo del pasado emerge como un marco de interpretación en el que los miembros actuales de las comunidades indígenas de Bogotá, Cundinamarca y Boyacá (oficiales y no oficiales), se consideran los nuevos-antiguos muisca. De esta manera, nos invitan a entender que la identidad indígena conecta las condiciones de vida presente, urbana y capitalista de las comunidades, con los referentes e imaginarios románticos del pasado precolombino; además, que eso les otorgaba el derecho a contar su propia versión de la historia y legitimar su existencia y reproducción social como indígenas del siglo XXI. En este contexto, el pasado aparece como un fantasma para recordar la no existencia o para activar la permanencia. En ambos casos, la identidad indígena suele basarse en construcciones idealizadas del pasado glorioso, hechas a partir de circunstancias que se actualizan continuamente. Las estrategias empleadas se conectan con la expresión siguiente.

La alteridad del sí mismo es un oxímoron en el que la identidad indígena y la mestiza no se niegan mutuamente, como lo procuró hacer la historia colonial. Desde el “sustrato campesino”, referenciado por casi todos los comuneros actuales (así sean urbanos) como base de la herencia cultural de sus ancestros, se han forjado y fortalecido los diferentes procesos de autorreconocimiento étnico, tanto en el plano individual como colectivo.

La indigenidad del campesino, por tanto, podría ser una derivación del oxímoron anterior, puesto que integra las tensiones entre el “sí mismo” y la “alteridad”: el otro (indígena) soy yo (mestizo) y yo (indígena) soy el otro (mestizo). Durante el trabajo de campo, cada vez que tuvimos la oportunidad de conversar con cualquier miembro de una comunidad muisca, reconocida oficialmente o no, acerca de su autorreconocimiento étnico, casi siempre apelaban a sus ancestros rurales. En medio de las narrativas, emergían las imágenes propias de la vida campesina: el amor por la tierra; las formas de cultivar; el uso de plantas medicinales; los valores otorgados a la vida solidaria y comunitaria; y, aquellas prácticas que, a través del sincretismo, dejaban entrever varios aspectos mágicos y de religiosidad popular en su apropiación del catolicismo. De tal manera, el indigenizar al campesino o al mestizo implica un conjunto de procesos creativos de revisión histórica y de identificación; así es como los muiscas de la actualidad se vinculan moralmente con su pasado, le otorgan características indígenas a sus ancestros y a su propio estilo de vida con el fin de legitimar y justificar su diferencia cultural.

La mitificación de la historia conjuga al mito y la historia, una oposición clásica en la antropología. Sin embargo, frente a la mitología, Joanne Rappaport (2000) afirma que esta no debe relacionarse únicamente con un conjunto de mitos, sino con “elaboraciones y transformaciones de la verdad histórica” (p. 23). La autora define las formas no occidentales de historia como relatos que son imágenes *sobre* el pasado y no *del* pasado. Aquellas no presentan (o buscan presentar) lo que realmente ocurrió, sino lo que “debería haber sucedido”, mientras se establecen vínculos morales con los ancestros (Rappaport, 2000, pp. 38-39). De ahí que, precisamente al negar o contradecir al archivo documental, se hace resistencia a la historia impuesta y se producen sentidos alternativos del pasado como forma de producción de verdad.

Concordamos con las ideas de Rappaport y proponemos que, en el caso de los muisca, la construcción del pasado no obedece a la búsqueda de razones y causalidades exactas (los porqués), sino de lo que tales relatos han permitido hacer (los para qué). De esta manera, las historias de los padres creadores, de los abuelos espirituales y de los héroes indígenas se conectan con las vidas presentes de los muisca y, así, la magia de la mitología se convierte en fuerza histórica que transforma su existencia como grupo étnico válido constantemente.

Por otro lado, los tropos —figuras literarias (metáforas, símiles y sinécdoques, entre otras) que elaboran sentidos mediante asociaciones y comparaciones— permiten que la existencia de los muisca actuales se concrete mediante expresiones poéticas de la transición de la no existencia a la existencia. Entonces, el hablar de un *despertar muisca* plantea la pregunta: ¿qué fue lo que se despertó y qué permanecía latente? En el trabajo de campo, encontramos muchos testimonios que coincidieron en presentar varios usos y costumbres de sus ancestros como elementos en los que permanecía latente el espíritu muisca, pese al avance de la historia y el progreso. Tales prácticas, que desde otras miradas habrían sido interpretadas como indicadores de la desaparición absoluta del indígena y su disolución en el campesinado, significaron la indomabilidad de un espíritu que resistía pacientemente el paso de la historia. Junto a aquellas y sus reflexiones, ciertas palabras recurrentes hacen parte del “mercado del lenguaje” muisca: olvido, despertar, enfermedad e hijos. De esta manera, los muisca comparten ciertas figuras del lenguaje con las que le otorgan un sentido y substancia a su presente, en conexión coherente y moral con su pasado; así, de paso, justifican su existencia. En ese sentido, los tropos identificados son: *el recuerdo, el despertar, la curación y el renacimiento*.

Dentro de los discursos que buscan sustentar la existencia actual de los muisca, los miembros de este grupo —por supuesto— nunca elaboran afirmaciones o actos de habla que expresen que son una etnia “inventada” o “emergente”. Al contrario, están “recordando” lo que habían “olvidado” ser: están “despertando” luego de haber permanecido “dormidos”; se están “curando” de la “enfermedad” y “contaminación” que les hizo transformar su cultura indígena; y, “renacen” después de un estado en el que la “muerte” se parece al “olvido”.

¿Cómo se utilizan los oxímoros y los tropos (del “mercado del lenguaje”) sobre lo muisca, en la producción discursiva de sus representantes actuales? El siguiente texto de un líder muisca de Ráquira nos da varias pistas:

Somos retoño de mata de tabaco que nació en el cemento de la ciudad, somos brote de maíz, somos mata de maíz que surgió en rincones de tierra de ciudad.

Vamos a recordar la historia, a crear historia, para ser sendero, para ser verdad. Ha crecido otra vez nuestro cabello, es de nuevo largo nuestro cabello, es larga nuestra mirada, es paradójal nuestra presencia. De nuevo son blancas nuestras vestiduras y coloridas nuestras andaduras (Bosa, 2013)

Antonio es el nombre cristiano de Kulchavita. Este hombre blanco, con ojos verdes y larga cabellera canosa, fue iniciado hace casi dos décadas por un *mamo* de la Sierra Nevada de Santa Marta en el uso del poporo y del hayo. Es uno de los líderes y fundadores de la reciente comunidad muisca de Ráquira. Su nombre indígena y su título de *hade* fueron dados por los abuelos serranos gracias a su constante trabajo en favor del fortalecimiento y la continuidad de una comunidad mestiza, conformada por miembros que decidieron reconocerse como descendientes de pueblos nativos y vivir bajo renovados usos, costumbres, prácticas y filosofías indígenas. Cuando leemos en su texto que los muisca son el retoño de la mata de tabaco que creció en la ciudad, y que el campo, la naturaleza y el espacio primigenio donde brotan las semillas no es la ciudad, lo artificial y el cemento, entonces, una cadena de antinomias concluye en oxímoros. De ahí que, el muisca pretende ser lo bucólico de lo urbano, lo natural de lo artificial y lo primigenio de la modernidad; todo esto, en medio de sus tensiones. Así, el tropo principal en el que suele sustentarse la *indigenidad* muisca es el de la *naturaleza*. Esta corresponde al campo de representaciones que más influyó a los blancos de la Colonia y al republicanismo para definir al indígena como el “otro” que había que conquistar, asimilar o negar durante el proyecto colonial-moderno de construcción de las naciones latinoamericanas.

La cercanía, si no “fusión”, indiferenciada del “indio” con la naturaleza configuró la representación que Astrid Ulloa (2004) denomina el “nativo ecológico”. Asimismo, desde la perspectiva de Ulloa (2004) basándose en el modelo de Stuart Hall, el nativo ecológico es una representación cultural: en primera instancia, se compone de un cuerpo de conceptos y representaciones mentales y de un sistema de signos y lenguajes comunes que permiten expresarlo y definirlo. En segunda instancia, estas representaciones deben ser ubicadas en procesos históricos, por lo cual Ulloa considera que el nativo ecológico es una imagen que se origina bajo la idea colonial del “indio sin cultura e inseparable de la naturaleza”, lo cual justificó su dominación en cuanto “necesitado” e “incivilizado” (Ulloa, 2004, p. 260), imagen que de cierta manera es tomada por los movimientos indígenas y ambientalistas que se fortalecieron desde la década de 1970 en Latinoamérica. Por esta razón (según esa autora), aunque las imágenes ecológicas del indígena moderno son una estrategia de interpretación positiva, terminan reproduciendo, de cierta manera, los mismos estereotipos coloniales.

No obstante, lo que aquí nos interesa es partir de la afirmación de que el relacionarse cercanamente con la naturaleza y el expresar positivamente la búsqueda de armonía con los elementos de los territorios es una estrategia discursiva de los muisca actuales. Ellos la utilizan (para dar una imagen más cercana) al indígena que hemos construido desde hace siglos, con el fin de validar su existencia como grupo étnico contemporáneo, sin perder sus conexiones con el pasado bucólico y romántico (cuyas representaciones lo llevaron a ocupar un lugar importante en la historia colombiana).

Por esta razón, a continuación, proponemos analizar y reflexionar sobre algunos resultados de nuestro trabajo investigativo en torno a las narrativas y representaciones que elaboran hoy algunos indígenas muisca. Para ello, nos basaremos en textos poéticos y musicales que logramos recolectar de la comunidad muisca de Suba en Bogotá (Cardozo y Talero, 2015; Gómez Cabiativa, 2004), y sus relaciones con algunos relatos orales tomados en trabajo de campo.

Nueva *oralitura* muisca: *motivos* y *motifemas* en torno a la naturaleza

Diana Carolina Toro Henao (2014) indaga sobre el reto de los estudios literarios respecto a la tradición oral y resalta (frente a lo escrito) su rol cohesionador de la sociedad y reproductor de la memoria cultural. Además, define a la *oralitura* como una expresión de esa tradición oral y propone el concepto “oralitura intercultural” para referirse a aquellas que tienen encuentros con el sistema escrito y se dejan influir por este (Toro, 2014, p. 241). De ahí que, a veces, el término “oraliteratura” haya sido reemplazado por “etnoliteratura”, pues este denota tales encuentros y transformaciones, así como se alimenta de los procesos estéticos y performativos que hacen parte del repertorio de expresiones culturales de las comunidades indígenas modernas.

El concepto de *oralitura* brindado por Toro Henao (2014) dialoga con el propuesto por Taborda y Arcila (2016), quienes afirman que la oralidad requiere de la escritura para trazar puentes de comunicación entre diferentes culturas. De hecho, estas mismas autoras confrontan la diferencia entre lo oral y lo escrito apelando al carácter de autoría colectiva que pueden tener tanto las textualidades orales como las escritas. Asimismo, prefieren apelar al concepto de “artes verbales” acuñado por Walter Ong, que se refiere a los géneros intermedios surgidos durante el proceso de transición de la oralidad a la escritura, que, por tanto, combinan los elementos propios de cada una.

Ahora bien, el concepto “artes verbales” de Ong alude a toda creación rítmica que posee una estructura armoniosa y estética con la lengua, que toma rasgos de la oralidad, y que se puede llevar a la composición escrita sin perder su naturaleza oral; este es el caso de la *Ilíada*, la *Odisea* o los diálogos de Platón. Dicho término parte del hecho de que las formas orales también contienen intenciones estéticas que significan y sonorizan el mundo (Taborda y Archila, 2016, p. 23). En consecuencia, el propósito de nuestro texto es identificar, precisamente, cómo se nombra y se dota de rasgos estéticos el mundo muisca mediante las *oralituras* actuales.

El método utilizado en este trabajo vincula dos corpus de análisis. En primer lugar, la recolección de historias de la tradición oral campesina

de raíces muisca que actualmente es recordada y narrada por varios comuneros. En segundo lugar, el análisis literario de poemas y canciones recopilados de autores muisca de Suba. Al elaborar un análisis que relaciona a los tres géneros (narrativo, lírico y musical) nos propusimos identificar, inicialmente, los *motivos* y *motifemas* de cada textualidad.

Por *motivo* entendemos la unidad de análisis más pequeña del relato oral: brinda un significado y significante. Si tomamos como modelo los análisis estructurales de mitos planteados por Lévi-Strauss, el *motivo* corresponde a valores e ideas que emergen de las relaciones entre sujetos, lugares y acciones; son unidades móviles, dado que emigran entre diferentes tipos de relatos, incluso pueden salir de un área cultural presa hacia otras. Además, son transtextuales: aunque su movilidad en un contexto determinado puede cambiar su sentido, siempre habrá una parte de que se mantiene fija y estable.

Toro Henao (2014) concluye que los *motivos* indígenas predominantes en su *corpus* de relatos son: las relaciones de género, la jerarquización social, las normas de convivencia y, principalmente, la relación armónica entre hombre y naturaleza. Dichas relaciones se expresan en unidades textuales que, a manera de frases, se materializan en acciones concretas. La autora estudia las unidades denominadas *motifemas*, es decir, las “realizaciones concretas de un motivo” (Toro, 2014, p. 239). De esta manera, afirma que los relatos orales, que tienen una estética, se determinan como “literarios” cuando presentan un conjunto de funciones y *motivos* organizados en su discurso y narración (p. 242). En otras palabras, el *motifema* es la realización textual y discursiva concreta de un *motivo* en el relato oral o “etnoliterario”; aquella deja ver las dessemantizaciones y resemantizaciones de las temáticas o *motivos* que suelen ser fijas e invariables. En otras palabras, es el equivalente a lo que Lévi-Strauss (1995) definió como “mitemas”, o sea unidades principales de análisis de los relatos mitológicos.

Nuestro análisis integró, en primera medida, la identificación de expresiones concretas en frases, unas veces narrativas y otras poéticas, para cada texto. En segunda medida, indagamos sobre la forma como los *motivos* más estructurales se reproducían de manera sistemática y transversal en el conjunto de historias orales, poemas y canciones analizadas; con esto pudimos constatar la condición transtextual y

transmedia de los *motivos*. Además, estas unidades significativas pueden ir acompañadas de otras que aportan estética, pero no necesariamente significados. De hecho, como lo veremos más adelante, las composiciones poéticas y musicales muisca de hoy no solo están llenas de motivos que se materializan en sus narrativas y metáforas, también pueden ir acompañadas de *jintatáforas* —composiciones poéticas formadas por palabras o expresiones carentes de significado, cuya función poética radica en sus valores fónicos, que pueden cobrar sentido en relación con el texto en su conjunto—.

Para nuestro análisis, es necesario destacar el uso de palabras y fonemas en *mhuysqucum* (lengua muisca) que aportan sonoridad, mnemotecnica y estética. Aunque esta lengua renovada puede contener significados que ya han sido apropiados e incorporados por algunos miembros de estas comunidades indígenas, para el lector u oyente aportan sonoridades y musicalidades que alimentan estéticamente a los textos.

Después de clasificar los diferentes textos de acuerdo con sus *motivos* principales, hemos tomado, para esta ocasión, aquellos que expresan la relación hombre-naturaleza. Bajo esa condición, agrupamos analíticamente los relatos orales, poéticos y musicales en torno a unidades narrativas o significativas que muestran cómo las comunidades muisca actuales construyen y expresan su *indigenidad* mediante el rescate de acciones o *motifemas*. De esta manera, aquellas metaforizan su estilo de vida e idealizan las relaciones con sus territorios, a fin de proponer una realidad que legitime su existencia como un grupo indígena con diferentes tipos de relaciones positivas con la naturaleza. Por último, nuestra tesis es que para que los muisca de la actualidad —específicamente las comunidades asentadas en entornos urbanos— legitimen su existencia ante otros sectores sociales y culturales, deben elaborar discursos y narrativas que anclen su identidad étnica con la representación más recurrente de los grupos originarios en América: *el indígena como un ser vinculado estrechamente con la naturaleza por relaciones de armonía idealizada con todos sus elementos*.

De acuerdo con la investigadora chilena Claudia González Castro (2014), el estudio de las metáforas o tropología es relevante en las ciencias sociales porque permite develar relaciones de jerarquía y poder

establecidas en los discursos y, así, identificar elementos políticos (Castro, 2014, p. 10). Para ello nos basaremos inicialmente en dos obras: la primera es la de Lackoff y Johnson (1995), quienes sostienen que la vida está llena de metáforas y se produce mediante ellas. Según estos autores, todo sistema comunicacional se constituye metafóricamente: las metáforas impregnan la vida cotidiana, el lenguaje, el pensamiento y la acción. A saber, el sistema conceptual que aplicamos diariamente es de naturaleza metafórica fundamentalmente: lo que pensamos, experimentamos y hacemos es “cosa de metáforas” (Castro, 2014, p. 10). La segunda obra es *Metáfora viva* de Paul Ricoeur (2001), en esta se afirma que cuando nuestra conciencia requiere expresar, explicar y analizar algo problemático a nivel de lo cognoscible, recurre a las metáforas para simbolizar y figurar lo literal. De esta forma, las metáforas funcionan como filtros o pantallas al suprimir o acentuar detalles para comprender un tema y al establecer correspondencias.

Así, los tropos son definidos por Castro como “conjuntos articulados de ideas que a través del lenguaje configuran una realidad determinada, que en su tautología puede convertirse en estereotipo o idea preconcebida” (Castro, 2014, p. 30). En suma, los tropos expresan una realidad que se desea posible y —al exponer y transformar relaciones entre seres, lugares y acciones— tienen un sentido político profundo que, para el caso muisca, legitima su existencia como sujeto étnico contemporáneo.

Los apartados siguientes corresponden a viñetas etnográficas en las que tratamos de vincular relatos orales registrados en trabajo de campo con textualidades recopiladas a manera de poemas y canciones —producidas y puestas en circulación de manera escrita por la comunidad muisca de Suba—. Mediante tales vínculos esperamos explicar la forma en la que se expresa, se imagina, se idealiza y se propone la naturaleza como un elemento cohesionador de la identidad colectiva y como el tropo principal de la identidad muisca actual. Además, con el fin de darle un contexto histórico a las textualidades analizadas, tejeremos nuestras reflexiones analíticas con los relatos de la historia reciente de la reetnicidad muisca, en la cual líderes indígenas foráneos, incluyendo del Amazonas, contribuyeron con la construcción de narrativas y discursos de la naturaleza.

Las casas sagradas y la reactivación de la tradición oral muisca²

En la noche del 12 de marzo del 2013, el *taita* Víctor Martínez Taicoma pronunció estas palabras en el *cusmuye* de Bosa, después de una jornada de trabajo en la que se visitó el sitio del hallazgo arqueológico accidental de Usme:

En verdad, de corazón vamos a querer conocer eso. Yo siempre digo cueste lo que cueste. Pues después de que hemos consumido yagé, poporo, hayo, mambe, ambil, pues esos son los objetivos que estamos buscando. Entonces yo pido al espíritu de ese lugar pues que nos entregue para que estos hijos, los huérfanos de este territorio, para que conozcan algo a través de nosotros. Hace rato yo venía pidiendo que me recibiera, ya me recibió. Ya con los hijos de este territorio estamos visitando, con los otros compañeros que tienen mismo conocimiento, misma experiencia. Igualmente, todos los pueblos nativos, poco a poco, vamos a ir aprendiendo lo que el mismo espíritu nos va a mostrar. De corazón y vamos a ver. Lo único que una vez yo les doy de Consejo tenemos que nacer de nuevo, tenemos que limpiarnos, tener nuestras vestiduras, nuestra vestidura está muy curtida. Y vamos a coger una línea, cómo ellos, los de este territorio, lo manejaban, lo cuidaban, los sanaban, lo educaban a través de su lenguaje, a través de su planta sagrada de este territorio. Entonces en este momento estamos usando plantas sagradas de los que venimos de otro lado (Bosa, marzo 12 del 2013).

A partir de esas palabras podemos resaltar varios elementos ocultos en el complejo castellano del *taita*, que, de cierta manera, son un sumario de las redes conformadas por los muisca y otros pueblos indígenas en el campo del *despertar*. Así, Víctor legitima ese concepto al expresar que “tenemos que nacer de nuevo”: los muisca han recibido varias plantas sagradas para despertar el espíritu propio de su

2 Las argumentaciones de este apartado fueron expuestas por primera vez en la tesis doctoral de Pablo Gómez Montañez (2014), sobre la reetnicidad del pueblo muisca de Bogotá y la sabana.

territorio y por eso se justificaba la presencia y ayuda de otros abuelos en Bogotá y Cundinamarca, que contribuían a limpiar y a sanar para que el proyecto del *despertar muisca* salga adelante.

Víctor Martínez Taicoma es el cacique de la comunidad uitoto-murui de La Chorrera en el Amazonas que construyó la primera maloca del Jardín Botánico de Bogotá en el año 1997. Luisa Sánchez (2004), siguiendo los trabajos etnográficos de Roberto Pineda y María Clara Van der Hammen, afirma que la maloca (nombre genérico para referirse a las casas sagradas y rituales amazónicas) es:

[...] el producto de la carrera ceremonial de un jefe de familia; allí se deposita la tradición y los conocimientos de sus antepasados; desde ella se dicta el buen manejo del territorio, el equilibrio entre las acciones de los seres humanos y el entorno natural del que son parte. De igual forma, a partir del contexto político de reconocimiento formal de la diversidad étnica, este lugar de habitación se ha convertido en símbolo de autoridad y de compromiso con el mantenimiento de un tipo de identidad que hoy se reconoce como derecho fundamental y privilegiado de las minorías nacionales (Sánchez, 2004, p. 133).

Aunque Sánchez presenta la construcción de la maloca del Jardín Botánico en 1997 como un proyecto que buscaba generar intercambios culturales indígenas en la ciudad y que se convirtió en un hito para los migrantes amazónicos al significar un espacio para mantener sus tradiciones, su constructor da razones más cercanas al *despertar muisca*. En palabras de Martínez Taicoma, desde hacía rato pedía que el territorio lo aceptara para ingresar en él. En efecto, varios de sus primeros iniciados recuerdan que el abuelo Víctor contaba que desde el Amazonas sentía que los espíritus muisca se le aparecían en sueños y con eso comprendió que debía viajar a Bogotá, construir una casa sagrada y contribuir al fortalecimiento del pueblo nativo del centro de Colombia. El abuelo dice que al principio no iban los verdaderos indígenas de tal territorio, pero que luego fueron apareciendo. La maloca del Jardín Botánico de Bogotá —sujeta a decisiones particulares de administradores y burócratas— estuvo cerrada como aula y fue usada como bodega de almacenamiento de materiales. Por eso, su reapertura significó para muchos un hito que representaba el regreso de los

muiscas para consolidar su proyecto étnico con el acompañamiento y consejo de mayores como Víctor.

A partir del afianzamiento de este tipo de escenarios para la re-etnicidad o *despertar muisca*, en diferentes comunidades oficiales y no oficiales se conformaron espacios de comunicación y transmisión cultural donde, mediante el compartir de la “palabra”, surgían las narrativas y discursos que comenzaron a sustentar la *indigenidad* muisca contemporánea. A dichos espacios se les denominó “círculos de la palabra”: son reuniones (generalmente en torno al fuego) en casas sagradas o espacios particulares adaptados para ello, donde los mayores muiscas e invitados de otras etnias transmitían sus conocimientos mediante historias y discursos reflexivos. Hoy en día, se puede afirmar que al menos las comunidades oficiales (en Cota, Chía, Sesquilé, Bosa y Suba) cuentan con su casa sagrada.

Estos espacios se fueron consolidando como aulas donde se conformaron diversos grupos de aprendizaje en oficios varios como el tejido, la danza y la cerámica. Estos grupos alimentaron el cuerpo de textualidades mediante las cuales los muiscas contemporáneos vinculan su presente al pasado o, al menos, a las imágenes que se han elaborado sobre dicho pasado glorioso. Dado que, la producción literaria escrita, desde las crónicas de la Conquista y la Colonia hasta el romanticismo republicano, alimentó el imaginario de un grupo étnico o una “gran nación muisca”; el rescate de dichas narrativas y representaciones contribuyó a forjar una *indigenidad* como un “neocriollismo”, es decir, una renovada manera de retomar los valores positivos de la identidad indígena como base de la identidad de varios ciudadanos en la actualidad (Gómez-Montañez, 2014, 2015b).

El logro de varios grupos y colectivos surgidos en el seno de las comunidades muiscas es conectar o, como ellos dicen, “tejer”, las enseñanzas de los mayores que se han consolidado como líderes espirituales (usualmente llamados *sayas* en Suba o simplemente “abuelos” en las demás comunidades) con las de sus familiares más viejos. De esta manera, se afianzó el convencimiento colectivo de fortalecer la tradición oral en las comunidades para recopilar e incorporar en su *indigenidad* los *motivos* presentes en lo relatado por los ancianos. También, se reforzó la idea de generar espacios de transmisión oral de tales relatos

de la vida bucólica de antaño en cada territorio; los colectivos y personas particulares con vocación artística plasmaron los *motivos* en otras escenas mediante la música y la poesía.

Tunjos y mohanes: metonimias de la protección de la naturaleza

Cuando revisamos cómo se conectan los relatos orales con estas nuevas textualidades *oraliterarias*, encontramos que el *motivo* de la relación hombre-naturaleza es reiterativo y fundamental. De ahí que, dicho *motivo* se haya convertido en la imagen por antonomasia del indígena muisca ecológico, hijo de la madre tierra y cumplidor de sus ordenanzas y mandatos.

Un ejemplo de lo anterior es: en el año 2007, mientras Metrovivienda (empresa del distrito capital) realizaba trabajos de excavación para la construcción de viviendas de interés social, los conductores de los bulldóceres hallaron un importante cementerio muisca³. La historia de este hallazgo arqueológico incluye el ocultamiento, la denuncia, los intereses de expandir la ciudad y la defensa territorial por parte de las comunidades sociales, ambientalistas, indigenistas —entre otras— de la localidad y del sur de Bogotá, así como los conflictos y las negociaciones con las entidades estatales. No obstante, para los muisca, sus abuelos se habían manifestado con el propósito de anunciar o advertir las consecuencias que traería el desorden causado por la ambición capitalista. Dichas consecuencias, de acuerdo con su modelo de pensamiento, implicaban el desequilibrio del cosmos y de la madre tierra, así como la enfermedad para el territorio, las comunidades y las personas.

Desde tiempos coloniales, los valores indígenas fueron amenazados y cuestionados por los de la vida capitalista. Por consiguiente, el estar en contra del capitalismo y de su lógica neoliberal hace parte de los discursos reivindicadores de un estilo de vida nativo. Aun así, lo interesante es que la incursión de la lógica capitalista y de acumulación de riqueza mantiene vínculos con el plano mágico de la espiritualidad muisca; a

3 Las argumentaciones de este apartado fueron expuestas por primera vez en Gómez-Montañez (2014, 2015b).

partir de ella, se generan anclajes relacionados con historias e interpretaciones morales que involucran luces, encantos y guacas, como manifestaciones ancestrales y del territorio que se despiertan para hacerse sentir. Precisamente, según los vecinos de la hacienda El Carmen donde ocurrió el hallazgo arqueológico, este era anunciado por luces y espantos:

Este es un lugar antiguo, acá moran las almas de los indios [...] quien camina por estos predios, de noche, corre el riesgo de que se le presente algún espanto, le entre un miedo, o lo agarre algún alma en pena, se han oído llantos de niños, apariciones [...] más de uno ha visto luces y bolas de fuego, señales seguras de que allí hay una guaca (Urrea, Carlos, Montaña y Ramos, 2011, p. 16).

En consecuencia, se pueden identificar relatos orales campesinos que suelen ser relacionados con el pasado mágico indígena. Héctor Morris, líder ambientalista de Usme, afirmaba que el abuelo más antiguo de Usme (fallecido a los 109 años), siempre contaba que veía “luces brillantes” que en ciertas épocas del año salían de las piedras que tienen pictogramas color terracota. Henry Neuta, de la comunidad de Bosa, reitera que en la tradición oral de los ancestros campesinos que no se reconocían indígenas había insumos para rescatar una espiritualidad muisca que permanecía latente en tesoros, apariciones y guacas.

Entonces la tradición eran las leyendas y los mitos. Entonces que allá en Tierra Negra, allá por la noche lo asustan, que por allá no se puede ir porque también lo asustan. Que allá aparecía no sé qué, que se hacía no sé qué, que se aparecía el indio no sé qué, así hacían, se sentaban y uno escuchaba del abuelo, de lo que el abuelo había escuchado [...]

También hablaban mucho de las guacas porque hubo también mucha guaquería allá, entonces decían: ‘esto era tierra indígena, tierra india’, pero todavía no había esa concepción de que era que lo que estábamos hablando era de nuestra misma historia. Yo creo que eso fue una zona muy rica en tesoros, hoy lo entendería que eran sitios de pago, ofrendas. Cuando moría una persona se enterraba con sus bienes (Neuta, 2012).

El trabajo realizado por María Teresa Carrillo (1997) entre los “raizales” o comunidades nativas-campesinas de la sabana de Bogotá registra datos que confirman una larga tradición de creencias respecto a seres del agua y otras entidades del mundo mágico resultantes de la hibridación entre la imaginiería indígena y aquella aportada por el catolicismo. Los antiguos tunjos, elementos votivos caracterizados por las crónicas españolas como objetos de oro o madera enterrados en montes o colocados en lagunas como parte del repertorio religioso muisca, cambiaron su estatus y le dieron paso a mohanes y seres que se encantaban cuando deseaban esconder y proteger la riqueza que habían acumulado. Su acto podía ser interpretado como defensa y resistencia contra las huestes conquistadoras; extirpación de la idolatría o la ambición; y, castigo por la extrema acumulación de capital. Encantarse era, entonces, no solo un asunto mágico sino moral en cuanto eso le ocurría a quien mostrara cierta ambición por el dinero.

Podemos revisar un caso que, aunque registrado varios kilómetros al norte de Usme, nos muestra cómo dicha imaginiería permanece en la memoria de nativos de la sabana de Bogotá. Doña Leonilde Balsero de Cota contaba cómo había sido su relación con el cerro Majuy, que activó aquella memoria que vincula el mundo mítico con la riqueza, en el marco de la producción económica con base en los terrenos de haciendas.

Pues del Majuy contaban muchísimos cuentos los anteriores... decían que lo veían, que era un hombre como cualquiera, que lo veían subir y en ese tiempo, decía mi mamá, abuelita, que había unos tremendones pero terribles de día y de noche y de viento y de todo. Como yo no he vuelto... solo dos conocí después de casada y decía que era que el Majuy había cambiado de casa... el monte, por ahí por el lado norte, que había cambiado pa' Chinchilla, 'que se había ido pa' onde la mujer', decía mi abuelita [...]

[...] Yo era una niña, tendría unos seis años. Y acompañaba a una abuelita allá en el monte del Cairo. Y acompañaba a la abuelita y a las seis de la tarde salía una luz allá en el monte y daba vueltas en redondo, y un árbol grandísimo que había. Y le decía a la abuelita: 'mire, ya encendieron la vela'. Entonces ella me decía que eran

unas luces, que unos animales que daban luces. Al otro día otra vez veía la luz, mire: ‘allá está luz, encendieron la vela’. Eso qué velas, son unos animales ahí que dan luz. Bueno, ahí duró la abuelita un poco de tiempo cuidando una quinta. Estaba cuidando una quinta y yo veía la luz allá, debajo de una mata de brevo grandísima. Pero mi mamá no salía pa’ juera después de las seis de la tarde, ya ella se encerraba y no salía a nada [...] La única historia que yo recuerdo porque lo vi, yo vi las luces todas las noches (Balsero, 2012).

Jimmy Fiquitiva confirma estas creencias en Cota: su abuela, que acababa de morir a los 92 años, le contaba que “la gente veía luces” cuando iban a recoger leña al Majuy y que “aparecían muñecos de oro, o sea una serie de encantos hacia la montaña”. Por su parte, Dioselina y Myriam de Suba en su conversación hablaban sobre la cadena de oro que supuestamente se encuentra por todo el cerro la Conejera y del encanto de la laguna de Tibabuyes. Myriam, hija de Dioselina —por supuesto mucho más joven que Leonilde Balsero de Cota— cuenta que también vio luces, pero esta vez tenía nombre propio: la Candileja. Al lado de ella, aparece la historia de la Marrana.

Myriam: Mi abuelita se sabe la historia, pero yo tenía unos 5 años, y como todo eso era potrero, ¿cierto mami? Eso era potrero y entonces esa noche estaban de fiesta en la casa y me quedé mirando. Vi una llamarada, era alta alta alta, era como una mujer pero llena de candela, entonces yo empecé a gritar: “mamá, mamá, mire la Candileja”.

Dioselina: Sí, no es que caminara sobre el agua, sino que es igual de alta al agua.

Myriam: También el cuello de la marrana. Había gente que veía pasar el marrano con cadena, y había gente que lo escuchaba y era el marrano con la cadena y pasaba de lado a lado.

Pablo: ¿Eso qué significaba? si aparecía ese marrano, ¿qué se decía?

Dioselina: Se decía que era el demonio, que quién sabe quién sería, que algo muy raro había pasado ahí (Martínez, 2012).

Myriam también contó que el abuelo Ignacio, médico tradicional de Suba, había visto alguna vez a la gallina y a los pollitos que se convierten en oro cuando los atrapan. Con todo, lo interesante fue cuando Dioselina concluyó esta parte de nuestra conversación diciendo: “pero imagínese que eso, el encanto se perdió porque la tierra la acabaron [...] que del fondo de la tierra salía humo, porque se acabó el encanto”. Las luces y espantos eran las representaciones de los espíritus ancestrales que también se manifestaban en la hacienda El Carmen anunciando un hallazgo arqueológico antes de su aparición accidental. Ahora, el encanto se perdía y parecía dormirse ante el mal uso de la tierra. Despierten o duerman, estas manifestaciones pasaron de ser relacionadas con elementos votivos a ser identificadas como guacas, encantos y otras energías mágicas que indicaban juicios morales activados por el capitalismo y la acumulación de riqueza.

A partir de las anteriores narraciones que los muiscas de hoy reflexionan, han surgido composiciones musicales⁴ como la que Wilmer Talero, actual vicegobernador de la comunidad de Suba, y Yenny Cardozo hicieron *Niño tunjo*.

Niño tunjo

El niño tunjo en la cima
ve a los muiscas y su canción.

En Suba los cerros muiscas
albergan su protector.

Cerros y lagunas vemos
para cuidar con amor.

[...] los ve trabajando duro
por el bien de su tradición.

4 El análisis de las canciones y poemas que se presentan a lo largo del texto fue presentado por primera vez en la ponencia *Entre la oralidad y la textualidad: estudio comparado de las textualidades muiscas de Suba*, en el marco del V Congreso Internacional de Comunicación para la Paz (Gómez-Cáceres, 2018).

El *motivo* principal es la relación hombre-cultura-naturaleza, hay una mitificación del territorio, ya que se exalta la figura del niño tunjo y se exalta la importancia de los cerros protectores y las lagunas. Dicha protección se le atribuye al tunjo, que es una figura votiva que se entierra básicamente para la protección del territorio, con el objetivo de mantener el equilibrio. Por ello la imagen de que el niño tunjo los observa es reiterativa e importante en esta textualidad, ya que él observa trabajar a los indígenas muisca en el territorio de Suba “por el bien de su tradición”. Otro aspecto importante es que la misión del niño tunjo es recordarles a los muisca de Suba cómo cuidar sus lugares sagrados.

Finalmente, los usos y costumbres que se exaltan en esta canción son la totuma de la chicha y el tejo, prácticas catalogadas en la categoría emergente “memoria corporada” (Connerton, 2006; Taylor, 2005); estas hacen parte de la vida cotidiana y de las formas de interacción de los muisca del siglo XIX. Por un lado, la totuma es un elemento muy importante porque es el recipiente en el que se sirve y se comparte la chicha. Por otro lado, el tejo en la actualidad es una práctica que tiene mucha importancia a la hora de integrar a la comunidad, en especial en el festejo y el compartir. A propósito del sentido de comunidad, otro de los *submotivos* encontrados en esta canción, se habla de la convivencia indígena representada en el cuidado y el “amor muisca” campesino. Todos estos *submotivos* se reflejan en el discurso sobre el paisaje, debido a la mitificación constante de la textualidad.

En síntesis, el *motifema* central que materializa el *motivo* de la relación hombre-naturaleza se constituye en un sujeto —usualmente como extensión del territorio (el cerro, la laguna, la piedra, etc.)— que pone en práctica una acción: vigilar y proteger el orden natural y cósmico. En la canción anterior, los cerros y lagunas se emplean como metonimia o sinécdoque del territorio: estas son figuras retóricas que consisten en designar una cosa con el nombre de otra con la que existe una relación de inclusión (por ejemplo, laguna-territorio o cerro-territorio). Así, el *motifema* es la acción de protección y vigilancia que hacen los cerros y lagunas del territorio.

En ese sentido, las tradiciones orales registradas por Carrillo (1997) revelan que los raizales de la sabana de Bogotá suelen llamar mohanés a las entidades protectoras de las lagunas y cerros. Asimismo, registró

que muchos relatores orales contaban que veían a esos mohanes como figurillas de oro, lo que nos permite inferir que la imagen del tunjo como imagen votiva que se enterraba como ofrenda por parte de las autoridades espirituales de antigua, se convirtió en protector del territorio. En otras palabras, la *oraliteratura* muisca ha relacionado semánticamente al mohán con el tunjo. Al tomar ciertas características del primero, como su materialidad usual en oro, sus poderes mágicos y su movilidad nocturna destellando luces, el tunjo se vuelve una metáfora y metonimia de otros elementos por asociación de funciones protectoras y metafísicas. Para terminar, a continuación desarrollaremos el caso de la cadena-serpiente de oro en Suba, con el objetivo de ejemplificar esta cuestión.

Oro, maíz y alimento: la naturaleza como memoria que se incorpora

Cuando se identifica el *motifema* de la protección del territorio por una entidad o elemento de la naturaleza (metonimia del tunjo), en el marco de la intertextualidad, el oro, la serpiente, enterrarse y encantarse hacen parte de los arquetipos encontrados en las narraciones mitológicas antiguas y contemporáneas de los muisca de Suba⁵. Un relato de la niñez de Dioselina Triviño Neuque, muisca de Suba, consiste en que un terreno de su familia en la montaña fue obligado a ser vendido para ser explorado y explotado por empresas petroleras. Como suele encontrarse en la memoria oral de los pobladores más antiguos de Suba, el fin de los empresarios era apoderarse precisamente del elemento que, dicen, está enterrado en el cerro la Conejera:

Nunca hubo nada de petróleo ahí. Lo que pasa es que no sea tanto por la excavación de petróleo, sino el mito de la cadena de oro que está en Suba, en las montañas, y ellos venían más era a excavar y ahorita escuché que los esmeralderos están muy interesados en comprar estos terrenos porque todavía sigue (Martínez, 2012).

5 Las argumentaciones de este apartado fueron presentadas por primera vez en Gómez-Montañez y Reyes Albarracín (2017a).

La cadena de oro que yace subterránea en el cerro la Conejera emerge como una leyenda que cumple dos roles relacionados con las acciones de soportar y comunicar. Por un lado, al permanecer bajo tierra, simboliza las conexiones que hay entre puntos del territorio diferentes, los cuales se comunican entre sí bajo una red de túneles y pasajes misteriosos; esta característica fue encontrada también por Carrillo en los “camino del agua” (Carrillo, 1997). Sumado a eso, la cadena conecta al territorio con imágenes míticas que a su vez despliegan una serie de valores relacionados con la abundancia (favor de los dioses) y la responsabilidad humana de cuidar el equilibrio cósmico y ecológico. Por supuesto, dichos valores corresponden a aquellos que eran normales en tiempos antiguos y que han sido fuerte o violentamente transformados por fuerzas hegemónicas de la historia como la Conquista y el progreso capitalista moderno. Dioselina recuerda que para su madre la riqueza de Suba en tiempos pretéritos tenía como explicación “La cadena de oro”, una historia que a su vez le había sido transmitida por sus abuelos. La imagen del oro ha permanecido en la mentalidad de las familias muiscas de Suba y se vincula con otras que complementan y enriquecen sus memorias.

En Suba se cuenta la historia de la “Serpiente de oro”, que vivía en la antigua laguna de Tibabuyes. Esta historia narra que cuando la serpiente finalizaba su ciclo de vida y poder, escogía a una niña como sucesora. Nuza fue seleccionada por su belleza; entonces, la serpiente apareció y emitió un vaho a los niños que jugaban con ella. A Nuza le fueron entregados sus poderes, por lo que se convirtió en la nueva serpiente y se hundió en el centro de la laguna.

El *motifema* de la transformación de una mujer en serpiente guardiana del territorio es recurrente en la mitología registrada por los cronistas y hace parte de los relatos actuales de las comunidades muiscas. Antes de reflexionar sobre lo que eso conlleva en la *indigenidad* actual, es necesario elaborar una conexión analítica entre la imagen de la serpiente-cadena de oro.

El oro es una manifestación típica de los *motifemas* de la tradición oral *muiscas*. Su aparición en los relatos y textualidades también se enmarca en el *motivo* de la relación hombre-naturaleza. El mito de Piraca (también presente en composiciones musicales actuales) aporta acciones que alimentan las reflexiones sobre los valores ligados a la

vinculación armónica entre los hombres y sus territorios como base de su reproducción social.

Brevemente contado y resaltando los aspectos comunes de las versiones revisadas, el mito relata que Piraca, miembro del pueblo muisca de la antigüedad, decidió viajar fuera de su territorio para vender sus tejidos y obtener oro. De esta manera, podría hacer que su familia enfrentara la escasez causada por las inundaciones que azotaron a varias regiones. Con el oro podía elaborar sus tunjos votivos o cambiarlo por alimentos. En el camino de regreso, Piraca fue abordado por Bochica, el dios civilizador y fundador del culto solar; este tomó las pepas de oro y las sembró en la tierra. Ante la sorpresa de Piraca, del suelo brotaron las primeras matas de maíz, como resultado del favor de Bochica para asegurar la abundancia de alimento al pueblo muisca.

Ahora bien, es preciso remarcar que como en el mito de Piraca, en el de la serpiente dorada el oro también es el portador de buenas noticias. La misión de cuidar los bosques y el agua está relacionada con mantener el equilibrio de la naturaleza y el favor de los dioses. Esta enseñanza moral se convierte en la base de su identidad étnica (mediante discursos recurrentes en los círculos de palabra muisca), fundamentada en el uso adecuado de los recursos naturales y una disposición emocional a percibir y vivir los territorios como extensiones corporales de los individuos, las familias y la comunidad (Gómez-Montañez y Reyes Albarracín, 2017a). De hecho, en los *motifemas* de las canciones analizadas, hemos encontrado que la memoria no solo se transmite mediante frases que deben ser escuchadas, también mediante acciones y repertorios corporales que se replican mediante su repetición y práctica. Es a lo que Paul Connerton denomina “memoria corporada” (Connerton, 2006). Si hay algo que permite la “incorporación” de los elementos de la naturaleza en los individuos es la ingesta de alimentos. Por esta razón, consumir el oro que se convirtió en maíz, hace parte de los *motifemas* de las canciones muiscas de hoy.

Un ejemplo de esta necesidad de representar la práctica es la canción escrita por Yenny y por Wilmer, *Mi amigo el Maíz*:

Mi amigo el Maíz

Y para la sopa,

granitos dorados de Maíz
y para la arepa,
granitos dorados de Maíz
y para el envuelto,
granitos dorados de Maíz
y para chicha,
granitos dorados de Maíz
(Cardozo y Talero, 2015, p. 31).

El *motivo* principal de esta canción es la relación hombre-naturaleza, ya que el maíz es un alimento de tradición y de valor ancestral, un alimento que teje y construye sentido para la comunidad. El aspecto literario aparece de una manera muy simbólica, ya que se humaniza al maíz, el maíz aparece como un amigo. Dicha figura representa al mito de Piraca y la relación es explícita en la parte en la que se asocia al maíz con “granos granitos de maíz dorados” (Cardozo y Talero, 2015, p. 31). Como se mencionó antes, el mito trata del origen del maíz; para el pueblo muisca, este alimento tiene que ver con su identidad y es un legado.

Además de la historia narrada antes, otra versión cuenta que Piraca, en medio de una sequía fuerte, salió a buscar comida para su familia, pero no encontró y volvió a casa con las manos vacías. Entonces, su esposa le recordó sobre unas piedras verdes que habían aparecido en el río y que los niños habían tomado, después le aconsejó que fuera al pueblo para cambiarlas por comida. Piraca tomó las piedritas, se las llevó y en el camino se acostó a descansar. Soñó que un pájaro negro le robaba las piedras, intentaba luchar para no perderlas, pero no podía evitarlo. Luego, apareció un anciano llamado Bochica, le pidió a Piraca que se marchara sin el oro ni las esmeraldas y que volviera en cuatro lunas, le dijo que si seguía esas indicaciones, su familia y su pueblo no sufrirán de hambre. Piraca las siguió y por eso es posible que el pueblo muisca se alimente y se identifique con el maíz.

Es importante destacar que la cultura y la naturaleza están ancladas a las costumbres y hábitos del muisca del siglo XXI; además, sus leyendas continúan siendo importantes y el resaltar este mito y reivindicar la importancia del maíz es una forma de reincorporar las tradiciones

muiscas. La representación recurrente de la naturaleza como fuente de alimentos que al ser consumidos se convierten a su vez en portadores de memoria y tradición, se refleja en las composiciones que buscan resaltar al capitán y la guapucha como peces que solían encontrarse en el (actualmente) contaminado río Bogotá.

En contraste con este tema, el poema “La Guapucha”, de los mismos autores exalta la relación entre cultura, hombre y naturaleza. La representación como alimento de la comunidad:

La Guapucha

Nada, nada, nada pececito
 nada, nada, nada en la laguna
 nada, nada, nada en la Guapucha
 nada, nada en la laguna
 viene el balsero te viene a pescar
 con un cedazo él te va a sacar
 vas a alimentar sus hijos, su mamá
 vas a alimentar los muiscas de Suba
 (Cardozo y Talero, 2015, p. 31)

En esta canción aparece nuevamente el *motivo* principal del alimento para la comunidad: la Guapucha es un pez que representa el alimento para el muisca de Suba, el balsero tiene la tarea de pescarlo y la comunidad de compartirlo. Por un lado, la representación de la naturaleza es importante en esta canción, la relación hombre-cultura-naturaleza se materializa en la interacción del muisca como comunidad y la ritualidad de la pesca. Por otro lado, en la materialidad del alimento para el pueblo muisca, se puede analizar una sinécdoque de la familia, así como la necesidad de transmitir el pasado y sus tradiciones de generación en generación. Esta metaforización aparece en la acción de alimentar que para el muisca significa el *despertar*: la acción de comer despierta la identidad muisca que permanecía latente.

En términos generales, las metáforas en las canciones escritas por Yenny y Wilmer exaltan, en especial, la relación del muisca de Suba con el alimento y con las costumbres y prácticas cotidianas, es decir, con la “memoria corporada” y la triada hombre-cultura-naturaleza. La importancia del alimento y el *despertar muisca* es clara y se

puede apreciar en dos canciones de la publicación. Otros elementos importantes para su cultura son: el maíz, el río, la laguna, la pesca y el tejer el camino en pareja. Además, en estas canciones aparece la relación de la violencia contra la mujer y contra la madre naturaleza. También, hablan de las relaciones sociales y del entorno, entre ellos la industrialización y elementos de la vida cotidiana que tienden a equilibrar y a armonizar la cultura muisca.

La naturaleza como madre tierra en la nueva *oralitura* muisca

Recapitulando, la imagen del tunjo se ha convertido en la de mohán-protector de la naturaleza y, a su vez, en los cerros y lagunas como metonimia del territorio. Por supuesto, lo que provee el territorio y lo que acontece en él debe transmitirse como fundamento de la memoria y la tradición cultural. Pese a que los *motifemas*, que suelen partir de acciones en el plano mítico y metafísico, se hayan tornado acciones cotidianas como el comer. De tal manera, la naturaleza, representada por el territorio, ha pasado de ser el objeto de la protección al de protectora y transmisora de la identidad colectiva. De ahí que, coherentemente y de acuerdo con las frases más recurrentes en los discursos y narrativas muiscas de ahora, la naturaleza se representa y asume como la madre tierra, en el marco del “mercado del lenguaje” típico de los movimientos indígenas modernos.

A partir del tejido de representaciones de los *motifemas* encontrados en la intertextualidad de la *oralitura* muisca, podemos afirmar que las representaciones de la naturaleza como mujer-madre son, sin duda, las más recurrentes en la estetización del territorio y la memoria indígena. En consecuencia, el rol protector y vigilante de los tunjos y mohanes —figuras masculinas— se transfiere a imágenes femeninas. Por eso, cuando se elaboran análisis intertextuales de ciertas *oralituras* muiscas, encontramos que al reivindicar el rol de la naturaleza, también se reivindica la imagen de lo femenino y se construyen nuevas producciones de verdad mediante relatos contrapuestos a los registros de la historia oficial.

Una muestra de lo anterior es la transformación del mito colonial de “La cacica infiel”, relacionado con el famoso ritual del cacique Guatavita que se embadurnaba en oro para sumergirse en el centro

de la laguna, realizado por los muisca de Sesquilé (Cundinamarca). El mito, registrado y divulgado literariamente por los cronistas, narraba que la esposa del cacique de Guatavita le fue infiel con un vasallo, fruto de lo cual nació una niña. El vasallo fue sacrificado y a la mujer le hicieron consumir las partes nobles de su amante, situación que la llevó a dirigirse a la laguna y sumergirse con su hija. Pese al arrepentimiento del cacique, la madre y su hija fueron acogidas por un dragoncillo y ambas se convirtieron en seres guardianes de la laguna a las que se les hacía ofrendas mediante el ritual (Medina de Pacheco, 2006).

Ahora bien, para los comuneros de Sesquilé que ven en Guatavita a su laguna-madre, la versión es muy diferente. En su versión *oraliteraria* (Santos y Mejía, 2010, pp. 27-28), Guatavita era una diosa que bajó a la tierra en forma de esmeralda y se resguardó en las montañas para luego convertirse en la sagrada laguna y unirse maritalmente a los cerros. De la unión surgió su hija, Guajinasie; cuando esta creció se fue a vivir a la montaña a aprender todos los conocimientos del padre ancestral. Luego, se casó con el cacique Guatavita y le transmitió sus enseñanzas a los muisca. Después, tienen una hija llamada Chutamasié, quien al cumplir treinta y siete lunas se dirigió con su madre de vuelta a donde su abuela laguna, para ser protegidas por ella.

Además de transformar el *motifema* de la infidelidad, el nuevo mito reproduce la imagen de una mujer relacionada con el agua y la transmisión de conocimientos como Bachué (el mito de origen muisca). Es interesante señalar que, la comunidad de Sesquilé toma a los cerros llamados “Las tres viejas” como las montañas tutelares y protectoras de su territorio; al mismo tiempo, el mito actual narra que para que los muisca no olvidaran a Guatavita, Guajinasie y Chitamasié, las tres decidieron salir de la laguna y dejar sus huellas en estos cerros, los cuales también están custodiados por la serpiente Zetamasié. De esta manera, pese a la transformación, se mantienen *motifemas* con acciones de las serpientes protectoras y de mujeres que se funden con el agua como metonimia de la madre tierra.

De manera sistemática y coherente con este sistema de representaciones, las composiciones musicales y poéticas de los muisca actuales están llenas de *motifemas* cuya protagonista es la figura de la mujer

como metonimia de la madre tierra. Así, continúan basando parte de su identidad cultural y moral con las relaciones armónicas que los hombres deben tener con la naturaleza.

Otras de las textualidades que seleccionamos para este análisis de las representaciones de la naturaleza en las comunidades indígenas es el poemario de Gonzalo Gómez, un abuelo muisca, quien publicó el libro *Tic muisca poesía muisca* en el año 2004. El poeta, destaca en sus textos la importancia de los mitos para la cultura muisca de Suba en el siglo XXI. Como se analizará a continuación, la figura de la mujer y de la madre naturaleza es reiterativa, así como el uso de metáforas, y aparecen en el paisaje, la luna, la noche y la tierra.

Guaia Hicha, Hicha Guaia... Madre Tierra, Tierra Madre

Para amarte se necesita haberte conocido,
mujer de rasgos nativos.

Mujer de hermosos rasgos nativos.

A muchos les falta humildad;
en lugar de amarte te pisotean
arrancan tu piel fértil con sevicia;
te rellenan con asfalto estéril, irreversible.

Si estuvieras libre como antes,
nuestros hijos harían para ti un canto.
(Gómez Cabiativa, 2004, p. 4).

En este poema, Gonzalo metaforiza a la tierra, le atribuye rostro y piel de mujer. Esta comparación la resalta en todo el poema y mujer con la que compara a la madre tierra es nativa, es muisca, es fértil. El autor hace un contraste de esta mujer con la naturaleza y con el entorno, además actualiza el paisaje literario y natural al afirmar: “Te rellenan con asfalto estéril, irreversible”. Por lo tanto, esta mujer también es estéril, ha cambiado, ya no es libre, ha sido maltratada por aquellos a los que “les falta humildad”. Esta condición de esterilidad se debe al maltrato que recibe la madre tierra y, usando la metáfora, es posible asociar dichas acciones sobre la misma piel de una mujer.

Estas metáforas: la de la mujer, la naturaleza y la fertilidad, aparecen en el poema “Fura ... Suati”. El poeta relaciona a la fertilidad con la naturaleza, desde la vida en la matriz y habla sobre cómo aquella continúa siendo importante en la infancia. También asocia la fertilidad de la mujer con la de la tierra, al mencionar los “preciosos frutos”. Este poema se centra en la mujer creadora, en la mujer como sinónimo de vida y luz.

Fura... Sualti

Mujer... Canción del sol,
amanecer, pétalo de azucena;
matiz, que adornó mi infancia,
suave música que da luz;
de tu amor emana calor.

Fura... Suati

Mujer canción del sol,
tierra fértil de preciosos frutos,
cobijo, abrigo, amistad.

Tu ser... expresión de ternura
perfume de todo lo creado;
complemento útil, anhelado.

Eres la paz en las noches sin luna;
amparo, consuelo, esperanza
para el ser, que en ti se anida,
y, para aquel que llora en su cuna.
(Gómez Cabiativa, 2004, p. 9)

De acuerdo con este texto literario, la mujer recibe un don que le permite producir luz al armonizarse con su música; gracias a él, se crea la “Canción del sol”. En este poema también es muy interesante el contraste con las sensaciones de bienestar que puede ofrecer la madre como el “cobijo, abrigo, amistad” o “amparo, consuelo, esperanza”. El autor se refiere a ella como el “perfume de todo lo creado”, lo que expresa otra sensación de belleza, bienestar y exaltación. Gonzalo

cierra expresando más sensaciones de sosiego, como el consuelo para el niño que llora o la paz para las noches inquietas.

Otra de las metáforas encontradas en la obra de Gómez Cabiativa es la de la mujer y el fuego. La vemos en las letras del poema: “Mujer, mujer [...] *gata*, fuego, amor, calor / *sua*, sol, *i echo*, camino bueno / *le chuma*, *cujuma*, camino largo real”⁶. En este texto en particular se puede apreciar la mezcla de la lengua muisca y el castellano; su característica principal es traducir palabras de su lengua al español de manera sutil; y, la relación de la fuerza del fuego con la de la mujer es constante. Igualmente, exalta al camino real en relación con la mujer (desde la “memoria corporada” indígena) al mencionar específicamente al “camino que pasa junto al río” (Gómez Cabiativa, 2004, p. 9).

Por último, en el poema “Sueño” también se menciona la relación de la mujer con la naturaleza: “mientras la madre tierra lloraba, / nacieron los venadillos felices, / le pregunté ¿por qué lloras? / lloro por el futuro doloso, / e incierto de mis hijos” (Gómez Cabiativa, 2004, p. 2) En este texto, es reiterativo el dolor de la madre tierra frente a la intervención del hombre y es evidente la preocupación por el futuro de los hijos; además, se retoma la relación pasado-futuro.

Para la comunidad muisca de Suba es muy importante recuperar las figuras del sol, la tierra, la luna, la noche, el día, entre otras, no solo como unas imágenes de manera metafórica sino mitológica. Así como se expresan en el mito de Piraca y el niño Tunjo, elementos importantes en las representaciones de los poemas de la comunidad muisca de Suba.

Volviendo a las figuras metafóricas y teniendo en cuenta la afirmación anterior, nos permitimos enunciar y explicar las que son más reiterativas en el poemario. Las siguientes metáforas involucran la relación simbólica del paisaje literario con los elementos de la naturaleza. Por ejemplo, en el poema “Sueño”: “Dormido... suspiré entre bosques, / mi alma vi espíritu de vida en ello / y la lluvia llorando desesperada” (Gómez Cabiativa, 2004, p. 31) En el paisaje de la lluvia que llora

6 En español: *gata* significa “fuego”; *i echo* traduce “camino”; *le chuma* es *cujuma*.

desesperada, el autor está comparando a la lluvia con la tristeza de la tierra y con la sensación de exasperación.

De igual forma, en el poema “Noche”, la metáfora de la mujer con la noche se representa en la luna: “Cabellos azabache, cara de luna [...] de mirada ancestral” (Gómez Cabiativa, 2004, p. 2). Esta misma figura aparece en “Lamento subano”, en estas letras dedicadas al territorio de Suba, el autor expresa desolación por ese lugar sagrado, por la forma como ha cambiado el territorio debido al progreso: “Suba, te sigo amando Zhuba / en brazos de luna triste agonizas/ tú... mi raíz, mi árbol sagrado, / que anida tesoros invisibles (Gómez Cabiativa, 2004, p. 3).

En cuanto a la metáfora de la relación hombre-cultura-naturaleza, aquella se evidencia en la sabiduría que Gonzalo les atribuye a las nubes, en el poema “Te Extraño” aparece la imagen: “Tendidos boca arriba, / vimos las enseñanzas en las nubes, / porque ellas tienen sabiduría” (Gómez Cabiativa, 2004, p. 27). El viento también es uno de los elementos naturales que el autor toma y transforma de manera literaria. Por ejemplo, en el poema “Monstruo” muestra la importancia del viento en su descripción del paisaje literario, mientras compara al monstruo con la noción de progreso: “Consentidos por la voz del viento / el viento también suspira y sueña [...] mientras el monstruo ataca, / devorando suelos, ahogando el viento” (Gómez Cabiativa, 2004, p. 2). Estas imágenes le dan al viento voz, vida y sueños al mismo. También se puede identificar una asociación al monstruo con el progreso y con la intervención del hombre sobre la tierra.

De acuerdo con esta información, es posible inferir que las representaciones del muisca de Suba que aparecen en las canciones y poemas analizados muestran una intención de recordar el pasado, reconocer la sabiduría de sus abuelos y abuelas, exaltar la importancia de la naturaleza, la mitificación de esta y otras iconografías importantes para la comunidad muisca. Además, revelan la relación con la “memoria corporada”, las prácticas cotidianas y las acciones que en últimas se materializan en el buen vivir y en el sentido de comunidad. El alimento, el trabajo y los rituales cobran vida en la cotidianidad del muisca que es consciente de su historia y de las formas como se tejen las relaciones sociales y comunitarias y armonizan los territorios. Por último, todo esto le aporta a la reivindicación de la lengua y la reconstrucción cultural muisca.

Conclusión

Los muisca de hoy continúan enfrentando los prejuicios de quienes aún los definen como “neoindígenas” o, simplemente, cuestionan su condición étnica. De ahí que, en la actualidad, ellos sustenten su indigenidad (como otros grupos, validados o no) mediante la construcción discursiva de una identidad basada en varios tropos y *motivos*.

Los tropos corresponden a lugares semánticos configurados por escenarios simbólicos que tejen imágenes que relacionan la identidad indígena muisca con referentes románticos e idealizados. Por esa razón, mediante operaciones del lenguaje, los muisca de hoy apelan a metáforas como la enfermedad-curación, niñez-adulthood, sueño-vigilia para sustentar discursivamente su proceso de reivindicación y fortalecimiento cultural, por otros llamados “reetnicidad” y por ellos mismos como su *despertar*.

Los procesos de metaforización se fortalecen y amplifican mediante la producción de textualidades musicales y poéticas que integran paisajes, objetos, prácticas y valores. Aquellos procesos son transmitidos en la oralidad de las comunidades muisca y hoy se definen, se interpretan, se asumen y se incorporan como el legado cultural que conecta a los comuneros actuales con sus ancestros y su pasado, o al menos con las representaciones que han elaborado sobre estos.

Sin duda, la *indigenidad* muisca ha encontrado como estrategia semántica la apelación a imágenes, símbolos y valores otorgados a la naturaleza, en tanto tropo principal con el cual la cultura occidental ha referenciado mayormente al indígena como alteridad. De esta manera, el paisaje, los alimentos, las prácticas en torno a los elementos vitales, la protección del territorio y sus mistificaciones están vinculados con la figura genérica de la madre tierra como matriz de significados culturales por antonomasia de las comunidades indígenas.

Por esta razón, es coherente que la creatividad requerida para la creación de historias *oraliterarias*, musicales y poéticas, corresponda con la necesaria para que el muisca de hoy se reinvente y presente como imagen válida ante un público o audiencia que también participa en el proceso discursivo de construcción de su *indigenidad*. Ese es el rol

principal de las textualidades mostradas y analizadas a lo largo de este texto: la re-creación de un indígena —muchas veces leído como moderno y urbano— cercano a la naturaleza, como el tropo principal que lo define, localiza y por tanto, legitima su existencia contemporánea.

Referencias

- Balsero, L. (15 de junio del 2012). Conversación personal (entrevista de P. Gómez).
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bosa, C. I. (14 de marzo del 2013). [Documento interno]. Bogotá.
- Cardozo, Y. y Talero, W. (2015). Circulo 7 canto muysca. En Alcaldía Mayor de Bogotá y Cabildo Indígena Muisca de Suba (Eds.), *Nuestra lengua muyscubun*. Bogotá.
- Carrillo Avendaño, M. T. (1997). *Los caminos del agua. Tradición oral de los raizales de la sabana de Bogotá* (Trabajo de grado para el título de antropóloga). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Connerton, P. (2006). *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De la Cadena, M. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Revista Universitas Humanística*, (61), 51-84.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2009). Indigenidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio. *Tabula Rasa*, (10), 191-223.
- Gómez Cabiativa, G. (2004). *Tic muisca poesía muisca*. Bogotá: MJ Editores.
- Gómez-Cáceres, S. A. (2018). Entre la oralidad y la textualidad: estudio comparado de las textualidades muiscas de Suba. (Ponencia). v *Congreso Internacional de Comunicación para la Paz*. Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- Gómez-Montañez, P. (2009). *Los Chyquys de la nación muisca chibcha. Ritualidad, re-significación y memoria*. Bogotá. Universidad de los Andes-CESO.
- Gómez-Montañez, P. (2010). *Pyquy, puyquy, cubum. pensamiento, corazón y palabra. Muiscas, performances e interculturalidad*. Bogotá: Inpahu.
- Gómez-Montañez, P. (2011). Patrimonio y etnopolíticas de la memoria: el pasado como aparato ideológico en la Fiesta del Zocán en el Templo del Sol de Sogamoso. *Revista Antípoda*, (12), 165-186. Bogotá.

- Gómez-Montañez, P. (2013). Esbozo de una Antropología de lo Muisca desde una perspectiva del sur: paralelos y tránsitos. *Revista Universitas Humanística*, 75, 133-153.
- Gómez-Montañez, P. (2014). *Conflicto intraétnico muisca en el altiplano cundiboyacense-Colombia: transacciones, disputas y negociaciones en el campo de la identidad y la memoria indígena* (Tesis doctoral). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gómez-Montañez, P. (2015a). *Voces del territorio, dolientes del patrimonio. El cementerio muisca de Usme y la resignificación de Bacatá*. Bogotá: USTA.
- Gómez-Montañez, P. (2015b). La reetnicidad o ‘despertar’ muisca del centro de Colombia: tropos y oximorones. En J. Ochoa, B. Rojas, L. Ávila, y A. Ávila, *Estudios latinoamericanos: pueblos originarios hacia el siglo XXI. Nuevos enfoques*. México. CLACSO.
- Gómez-Montañez, P. y Reyes Albarracín, F. (2017a). *Territorios y memorias culturales muiscas: etnografías, cartografías y arqueologías*. Bogotá: USTA.
- Gómez-Montañez, P. y Reyes Albarracín, F. (2017b). *Hijas de Bachué. Memoria e indigenidad desde las mujeres muiscas*. Bogotá: USTA.
- González Castro, C. (2014). *Metáforas de un conflicto. El discurso étnico chileno-mapuche de la modernidad*. Santiago de Chile: Alquimia Ediciones y Serifa Ediciones.
- Lackoff, G. y Johnson, M. (1995). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra Teorema.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós.
- López Rodríguez, M. (2005). Los resguardos muiscas y raizales de la sabana de Bogotá: espacios sociales de construcción de la memoria. En A. M. Gómez (Comp.), *Muiscas. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, pp. 332-346.
- Martínez, D. T. (16 de marzo del 2012). Conversación personal (entrevista de P. Gómez).
- Medina de Pacheco (2006). *Los muiscas. Verdes labranzas, tunjos de oro, subyugación y olvido*. Tunja: Academia Boyacense de Historia y Fondo Mixto de Cultura de Boyacá.

- Neuta, H. (24 de agosto del 2012). Conversación personal (entrevista de P. Gómez).
- Rappaport, J. (2000). *The Politics of Memory. A Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad.
- Sánchez, L. F. (2004). “*La ciudad de paisanos*”: *la construcción de la identidad étnica indígena en Bogotá a partir de un caso de migración* (Tesis de maestría). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Santos, R. y Mejía, F. (2010). *Mensajes de la madre tierra en territorio muisca*. Bogotá: TierraUNA-Cerai.
- Taborda, K. y Arcila, P. (2016). *La oralitura: un espacio para pensar con el corazón* (Trabajo de grado para la licenciatura en Español y Literatura). Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Talero, W., y Cardozo, Y. (2015). Canto Mhuysca. En C. I. Suba, *Nuestra Lengua Muyscubun* (pp. 31-34). Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.
- Taylor, D. (2005). *The archive and the repertoire: performing cultural memory in the Americas*. New York: Duke University.
- Toro Henao, D. (2014). Oralitura y tradición oral. Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales. *Lingüística y Literatura*, 65, 239-256.
- Ulloa, A. (2004). *La Construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá. Colciencias-ICANH.
- Urrea, T., Carlos, C. J., Montaña, J., y Ramos, A. (2011). *Usme; historia de un territorio*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.

Sobre los autores

Sarai Andrea Gómez-Cáceres

Magíster en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana, Comunicadora Social de la Universidad Santo Tomás, con énfasis en comunicación y educación. Fue docente investigadora de la Facultad de Comunicación Social por la Universidad Santo Tomás. Sus líneas de investigación son: la oralitura, la poesía afro, el análisis literario, la relación de las artes con el campo de la comunicación, las narrativas y representaciones.

Pablo Felipe Gómez Montañez

Doctor y magíster en Antropología de la Universidad de los Andes, Colombia. En el marco de sus estudios doctorales, en el 2013, fue Investigador visitante del Center for Latin American Studies, en Georgetown University. Tiene un pregrado en Comunicación Social de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). En la actualidad, se desempeña como docente de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás y es investigador del grupo Comunicación, Paz-Conflicto. Hace parte del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas y, desde el año 2015, de la Red Latinoamericana de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Sus agendas investigativas giran en torno a los temas de etnicidad, interculturalidad y perspectivas de paz, desde visiones étnicas y locales.

Jean-Pierre Goulard

Antropólogo, investigador del equipo Mondes Américains adscrito a la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHESS), conduce investigaciones de campo con los tikunas en Colombia y Perú desde 1987. Sus trabajos se basan en estudios etnográficos e historiográficos en los que describe y analiza la organización social, los movimientos religiosos reformistas y la etnohistoria. Estudia el cambio social y cultural en relación con los procesos de movilización y aculturación.

Álvaro Diego Herrera Arango

Doctor en comunicación (ejes intercultural e internacional, derechos humanos y desarrollo) de la Universidad de Montreal en Canadá. Su tesis doctoral propone un análisis interseccional y de la descolonización sobre el lugar de los saberes indígenas en las luchas por los derechos humanos de los pueblos indígenas amazónicos. También, ha realizado investigaciones sobre el liderazgo de mujeres y jóvenes afectados por el conflicto armado colombiano. Trabajó en la ONU Mujeres en Colombia, donde coordinó y apoyó programas e investigaciones sobre masculinidades responsables y no violentas y sobre la relación entre identidad cultural y violencia de género. Ha sido profesor en la Universidad Saint Paul en Ottawa, catedrático en la Universidad de Montreal en Canadá, investigador en la Universidad de Quebec en Montreal y profesor en las universidades Javeriana y Santo Tomás en Bogotá, Colombia.

Actualmente, es oficial de proyectos y especialista en derechos humanos e igualdad de género en el Centro de Estudios y de Cooperación internacional de Canadá. Allí lidera proyectos sobre violencia de género, diálogo social para la reconciliación, y acceso a la justicia para las víctimas del conflicto y las mujeres y niñas de grupos indígenas y

minorías étnicas de Guatemala y de Mali. Brinda igualmente apoyo técnico a un proyecto sobre gobernanza incluyente para mujeres y grupos marginados en Nepal y ha participado en la creación y ejecución de programas de fortalecimiento de organizaciones sociales y movimientos de mujeres en Haití y Mali.

Yaneth Ortiz Nova

Magíster en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Río Cuarto-Argentina y Trabajadora Social de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Profesora del Programa de Comunicación Social y de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social de la Universidad Santo Tomás, investigadora del grupo Comunicación, Paz/Conflicto en la línea Comunicación, salud, medio ambiente y sostenibilidad. Tiene experiencia en docencia universitaria, proyectos de desarrollo social y sistematización de experiencias. Ha realizado investigaciones en medio ambiente, comunicación, cambio social, educación para el desarrollo, género, ecofeminismo, ciudadanía y fortalecimiento de organizaciones sociales y comunitarias. Su experiencia se ha desarrollado en el campo académico y en diversas áreas de intervención social. Miembro de REDECAMBIO (Red de investigadores para el cambio social).

Paola Andrea Raga Naranjo

Estudió Comunicación Social para la Paz con énfasis en Conflicto en la Universidad Santo Tomás. Su labor se ha enmarcado en el trabajo con diversas comunidades desarrollando estrategias comunicativas para el fortalecimiento de la gobernanza territorial y ambiental. Fue asistente de investigación de la segunda y tercera fase del proyecto *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan* (2016 y 2017). Actualmente, desempeña sus labores en la Fundación Natura, donde genera y aplica estrategias de comunicación comunitaria y pedagógica para proyectos socioambientales en Colombia.

Sonia Uruburu Gilède

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster en Historia de la misma universidad. Magíster en Sociología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de París, Francia. Profesora de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás desde el 2006 y de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social desde el 2013, investigadora del grupo Comunicación, Paz/Conflicto en la línea Comunicación, salud, medio ambiente y sostenibilidad. Investigadora en los campos antropológico y de la comunicación para el cambio social. Miembro de REDECAMBIO (Red de investigadores para el cambio social). Su experiencia se ha desarrollado en los campos académico, etnográfico y de participación-acción comunitaria. Sus investigaciones se han centrado en la región amazónica colombiana.

Juan José Vieco Albarracín

Antropólogo, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, (1996-2014). Profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, a partir de 2015. Doctor en Antropología Social y Etnología, y magíster en Estudios comparativos del Desarrollo de la EHESS en París. Áreas de investigación: antropología del desarrollo, antropología aplicada, ecología política, desarrollo propio, ordenamiento territorial, planes de vida, pueblos indígenas de la Amazonía y la Orinoquia. Hace parte del grupo de investigación Historia, Ambiente y Política de la Universidad Nacional de Colombia.

Índice analítico

A

Alteridad 12, 16, 24, 25, 26, 32, 34, 35, 162, 163, 164, 192

Amazonas 11, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 25, 32, 42, 43, 44, 64, 65, 86, 101, 104, 112, 115, 116, 117, 120, 133, 134, 135, 149, 172, 173

Ambiente 11, 35, 37, 65, 85, 105, 106, 107, 109, 118, 126, 127

C

Cartografía 45, 86, 102

Chagra 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 64, 69, 77, 78, 79, 90, 119, 120, 151,

Comunicación para el cambio social 13, 39, 40

Comunidad de Suba 16, 162, 179

Conocimiento 13, 14, 35, 39, 51, 56, 59, 60, 66, 67, 68, 74, 77, 86, 99, 103, 112, 118, 119, 121, 122, 125, 130, 139, 144, 146, 148, 151, 154

indígena 39, 149

tradicional 41, 58, 60, 86, 97, 99, 119, 124, 150

Contexto

histórico 41, 99, 171

regional 18, 122

Cultura 14, 40, 47, 48, 49, 55, 56, 58, 64, 71, 79, 87, 92, 99, 111, 112, 115, 119, 124, 129, 138, 149, 150, 154, 161, 162, 167, 185, 186, 188, 192

D

Derechos 26, 29, 34, 37, 75, 77, 78, 106, 111, 112, 113, 124, 125, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 163

Desarrollo 33, 36, 40, 41, 49, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 71, 79, 99, 105, 106, 108, 110, 111, 113, 114, 117, 118, 122, 125, 126, 127

propio 15, 41, 69, 105, 106, 107,
114, 119

Diálogo de saberes 89, 104, 105

Diarios de campo 89, 90, 91

E

Entrevistas 61, 89, 90, 99, 149

Etnografía 12, 15, 90, 134, 141

G

Gente de Centro 129, 130, 131, 132,
134, 136, 137, 138, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 152, 153, 154

Gobierno propio 70, 113, 124, 138

Grupo(s)

étnicos 21, 26, 113, 133, 143,
147, 148, 162, 165, 167,
174,

intergeneracional 11, 13, 39, 41,
85, 86, 87, 88, 91, 100

I

Identities 16, 24, 25, 26, 47, 48,
71, 80, 99, 103, 113, 115, 116,
119, 123, 124, 130, 132, 142,
143, 147, 149, 152, 153, 155,
161, 162, 163, 170, 171, 173,
174, 183, 184, 186, 186, 188,
192,

Indigenidad muisca contemporánea
16, 161, 174

Investigación acción participativa
(IAP) 12, 15, 41, 85, 86, 89, 103

L

Leticia 13, 15, 40, 43, 44, 55, 117,
129, 131, 132, 133, 133, 134,
136, 137, 138, 139, 141, 56,
142, 144, 145, 149, 150, 151,
152, 154

Ley 113, 129, 130, 131, 138, 139,
140, 141, 142, 144

de Origen 129, 130, 131, 138,
139, 140, 141, 142, 143,
144, 146, 150, 152, 154

M

Memoria 168, 177, 180, 181, 182,
183, 185, 186, 190, 191

Metonimia(s) 175, 181, 186, 188

Mitificación de la historia 163, 164

Modernidad 13, 27, 40, 79, 103,
105, 110, 118, 119, 121, 122,
125, 126, 153, 166

Motifemas 16, 161, 168, 169, 170,
180, 181, 182, 183, 186, 187,
188

Muisca 16, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 169, 170, 172, 173,
174, 175, 179, 180, 181, 182,
184, 185, 186, 187, 188, 192,

Mujer 41, 48, 50, 51, 54, 56, 58,
59, 78, 79, 178, 182, 186, 187,
188, 189, 190, 191

N

Naturaleza 12, 36, 39, 40, 41, 47,
48, 51, 56, 58, 59, 67, 78, 85,
86, 105, 106, 109, 118, 119,

122, 126, 129, 130, 131, 138,
139, 143, 149, 152, 153, 154,
161, 166, 167, 168, 170, 171,
175, 180, 181, 183, 185, 186,
188, 189

O

Oraltura 168, 186, 187

Organización social 41, 47, 87, 99,
143

P

Participación política 12, 42, 73,
74, 76, 77, 80, 99

Plan

de desarrollo 60, 117, 118, 119,
122

de salvaguarda étnica 129, 130,
132, 139, 141, 149

de vida 15, 41, 62, 69, 73, 79,
107, 117, 119, 120, 121,
122, 125

Políticas públicas 111, 126

Predación

de las almas 17, 19, 24, 36

de los cuerpos 17, 26

Protección 23, 29, 31, 36, 63, 65,
113, 121, 134, 175, 180, 181,
186, 192

Proyectos de desarrollo 13, 41, 79,
100, 114, 117, 125

Poder 23, 57, 59, 68, 69, 76, 78, 78,
131, 138, 143, 144, 145, 149,
151, 152, 162, 171

Pueblos indígenas 60, 71, 105, 106,
107, 111, 112, 113, 114, 116,
118, 119, 121, 122, 123, 126,
129, 130, 131, 132, 133, 134,
138, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 151, 153, 154

Puerto Nariño 15, 107, 115, 117

R

Relatos de vida 90, 99, 100

Recorrido metodológico 85, 103

Región Amazónica 78, 79, 126

Representación social del territo-
rio 49, 56

Resguardo indígena 11, 74, 115,
134

S

San Sebastián de los Lagos 39, 43,
44, 48, 49, 62, 64, 65, 66, 67,
70, 74, 79, 85

T

Talleres 33, 87, 89, 90, 91, 92, 94,
147

Tradición oral 168, 172, 176, 183

Territorio 16, 20, 29, 32, 34, 35,
41, 42, 43, 49, 52, 66, 67, 70,
76, 79, 86, 99, 116, 120, 121,
123, 129, 130, 133, 137, 139,
142, 144, 149, 151, 152, 155,
172, 173, 176, 180, 186, 191

Ticoya 14, 15, 105, 107, 112, 115,
117, 119, 121, 125

Tikunas 25, 26, 28, 31, 34, 35, 37,
40, 41, 42, 43, 47, 49, 66, 78,
105, 115, 116, 124, 127, 137,
145, 146, 147, 148, 15

U

Uitotos 15, 49, 133, 134, 137, 140,
144, 145, 146, 147, 148, 151,
152, 153, 154



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Se usó papel propalcote de 280 gramos para la cubierta y papel
bond *beige* de 70 gramos para páginas internas.
Tipografía Sabon Lt Std.
2020

Agendas y debates

Este libro busca entablar un diálogo entre diferentes investigadores que trabajan con pueblos originarios —tikuna, uitoto y muisca— y que, desde sus objetivos particulares, reflexionan acerca de las tensiones entre la naturaleza y el concepto de ambiente derivado de la modernidad. La naturaleza, desde la perspectiva de dichos pueblos, posee un carácter holístico: el ser humano es una extensión de ella, recibe y ofrece en una relación constante, integrada y equilibrada. Por su parte, el ambiente es de carácter dual: la naturaleza y la cultura se separan, puesto que los seres humanos conocen, controlan y dominan la naturaleza a través del método científico y el desarrollo de la tecnología.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE COMUNICACIÓN SOCIAL

