

Conocimientos y prácticas ticuna asociadas a *Carapa guianensis* (Meliaceae) en Puerto Nariño - Amazonas: la concepción de naturaleza y cultura en el estudio de las cosmologías locales y de los conflictos político-ambientales.

Tesis para obtener el título de Doctor en Ciencias Sociales

Por: Carolina Mesa Restrepo.

Asesora: Eryka Torrejón Cardona, Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad,
Universidad de Antioquia.

Intérprete de trabajo de campo: José Carlos Ahué Parente, Coordinador del Territorio, Resguardo
Ticoya.

Universidad de Antioquia, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas (FCSH).

Grupo de Investigación Medio Ambiente y Sociedad (MASO).

Medellín, Enero de 2018.



Resumen

La presente tesis doctoral constituye un análisis sobre los conocimientos ticuna en torno a la especie vegetal *Carapa guianensis* y la incidencia de estos con una dimensión política, en Puerto Nariño, Amazonas colombiano, respondiendo a la pregunta sobre la relación entre principios culturales y conflictos socioecológicos en zonas estratégicas de conservación de la biodiversidad a nivel mundial. Por medio del método etnográfico y desde los aportes de la etnoecología y la ecología política se analizan: (i) las representaciones ticuna de la naturaleza y *Carapa guianensis*, (ii) los actores sociales en torno a la naturaleza y al territorio, (iii) las relaciones y los conflictos entre dichos actores sociales, y (iv) la incidencia de los conocimientos tradicionales en la reivindicación de la naturaleza y el territorio. En el Amazonas, zona estratégica de conservación de carácter internacional, convergen diferentes actores sociales alrededor a la naturaleza y al territorio: el Estado y el sector privado con sus agendas extractivistas, los actores de la investigación, del ecodesarrollo y la conservación de la biodiversidad y, los actores de base (comunidades indígenas). La sociedad ticuna es de tipo animista con filiación totémica. Su sistema de parentesco se funda en la filiación entre mitades exógamas pertenecientes a un clan determinado por un epónimo animal o vegetal. Los resultados evidencian que, dado el alto grado de aculturación de los ticuna de Puerto Nariño, existe una coexistencia entre ontologías sociales (representaciones del mundo) animistas y naturalistas. Esto resulta ser fuente de tensiones entre actores sociales con intereses en torno a la naturaleza en razón de una oposición entre los modelos tecnocráticos y modelos organicistas del ecodesarrollo. Así, por parte de las comunidades, existen reticencias hacia las agendas institucionales y estatales de investigación sobre recursos biológicos, y se reivindica la gestión de la naturaleza y del territorio desde el discurso de la ancestralidad. Se concluye finalmente sobre la necesidad de generar programas de desarrollo y conservación que incluyan estos parámetros culturales.

Palabras clave: etnoecología, ecología política, naturaleza y territorio, Amazonas colombiano, ticunas.

Resumé

L'actuelle thèse doctorale constitue une analyse sur les savoirs ticuna autour de l'espèce végétale *Carapa guianensis* et l'incidence de ceux-ci avec la sphère politique, à Puerto Nariño, Amazonie colombienne, en répondant à la question sur les rapports entre les principes culturels et les conflits socio-écologiques dans des zones stratégiques de conservation de la biodiversité au niveau global. À travers de la méthode ethnographique et en partant des apports de l'ethnoécologie et de l'écologie politique, on analyse : (i) les représentations ticuna de la nature et de *Carapa guianensis*, (ii) les acteurs sociaux autour de la nature et du territoire, (iii) les rapports et les conflits entre ces acteurs sociaux, et (iv) l'incidence des savoirs traditionnels dans la revendication de la nature et du territoire. En Amazonie, zone stratégique de conservation à l'échelle internationale, convergent différents acteurs sociaux autour de la nature et du territoire: l'État et le secteur privé avec leurs agendas extractivistes, les acteurs de la recherche, de l'écodéveloppement et de la conservation de la biodiversité et, les acteurs de base (communautés indigènes). La société ticuna est de type animiste avec filiation totémique. Son système de parenté est fondé sur la filiation entre des moitiés exogames appartenant à un clan déterminé par un éponyme animal ou végétal. Les résultats mettent en évidence que, étant donné le haut degré d'acculturation des ticunas de Puerto Nariño, il existe une coexistence entre des ontologies sociales (représentations du monde) animistes et naturalistes. Ceci est finalement source de tensions entre les acteurs sociaux ayant des intérêts autour de la nature, en raison d'une opposition entre des modèles technocratiques et des modèles organicistes de l'écodéveloppement. Ainsi, du côté des communautés, il y a des réticences envers les agendas institutionnelles et étatiques de la recherche autour des ressources biologiques, et l'on revendique la gestion de la nature et du territoire on s'appuyant sur le discours de l'ancestralité. On conclue finalement sur le besoin de produire des programmes de développement et de conservation qui puissent inclure ces paramètres culturels.

Mots clés : ethnoécologie, écologie politique, nature et territoire, Amazonie colombienne, ticunas.

Tabla de contenido

Lista de tablas.....	7
Lista de figuras.....	8
Lista de imágenes.....	9
Lista de siglas.....	11
Glosario.....	13
Introducción	17
Capítulo 1	24
1. Planteamiento del problema de investigación y delimitación del objeto de estudio	
24	
1.1. Premisas del desarrollo y el desarrollo sostenible, enfoques y críticas.....	25
1.2. Conocimientos tradicionales, medio ambiente y conservación en el contexto amazónico colombiano.	39
1.3. Procesos político-culturales en torno al manejo de los recursos naturales.	50
1.4. Valoración de los conocimientos tradicionales asociados a los Productos Forestales No Maderables.....	53
1.5. <i>Carapa guianensis</i> : aspectos botánicos, usos maderables y no maderables, y distribución geográfica.....	57
1.6. Objeto de estudio.....	66

1.7. Objetivo general.....	66
1.8. Objetivos específicos.....	66
Capítulo 2.....	68
2.2. Ubicación y contexto socioambiental, cultural, político y económico de la zona de estudio.....	68
2.2.1. La Región Amazónica.....	68
2.2.2. Trapecio Amazónico.....	79
2.2.3. Municipio de Puerto Nariño.....	94
2.2.4. Resguardo Ticoya y Cabildo Indígena Urbano de Puerto Nariño Amazonas.	102
Capítulo 3.....	123
3.1. Antecedentes teóricos.....	123
3.1.1. Tendencias de investigación en ciencias sociales y medio ambiente.	123
3.1.2. Cosmología ticuna y organización social.....	127
3.1.3. El perspectivismo amerindio.....	162
3.2. Marco teórico.....	181
3.2.1. El estudio de las cosmologías locales con relación a la naturaleza para la mejor comprensión de la problemática ambiental.	182
3.2.2. El estudio de los procesos políticos vinculados a la naturaleza a través del análisis de los aspectos etnológicos asociados a <i>Carapa guianensis</i>	195
Capítulo 4.....	200

4.1. Metodología	200
4.1.1. Técnicas de investigación.	206
4.1.2. Tipos de fuentes y de datos de investigación.	209
4.1.3. Consideraciones éticas.	210
4.2. Revisión documental.....	211
4.2.1. Resultados de búsqueda.	213
4.2.2. Síntesis bibliográfica.....	222
Capítulo 5.....	238
5.1. Resultados	238
5.1.1. El animismo y el naturalismo coexistentes en la población ticuna de Puerto Nariño.	238
5.1.2. Representaciones ticuna asociadas a <i>Carapa guianensis</i>	259
5.1.3. Conocimientos y usos ticuna de <i>Carapa guianensis</i> en Puerto Nariño.	288
5.1.4. <i>Carapa guianensis</i> y la ancestralidad del saber en la reivindicación política de la naturaleza y el territorio.	314
Conclusiones	334
1. Visión animista, conservación y desarrollo sostenible	334
2. Política Cultural de la Naturaleza	341
3. Potencialidades y visiones del desarrollo en Puerto Nariño	344
4. Alcances y limitantes del proceso de investigación	348

Referencias.....	351
Anexos	371
Anexo 1. Constitución de los clanes ticuna según Goulard (2009).	371
Anexo 2. Formato entrevista abierta 1: Conocedores de plantas.	373
Anexo 3. Formato entrevista abierta 3: Jefes de familia.	375
Anexo 4. Formato entrevista abierta 4: Líderes sociales.....	377
Anexo 5. Formato entrevista abierta 5: Funcionarios Área Ambiental.....	379
Anexo 6. Formato de Acta de Acuerdos y Compromisos con la comunidad.	380
Anexo 7. Extractos de entrevista con la abuela Élida, San Pedro de Tipisca.	382
Anexo 8. Resumen tesis maestría.....	391
Anexo 9. Guía ética para la investigación y la intervención ambiental en comunidades de base. Una reflexión desde el trabajo de campo con un Resguardo indígena en el Amazonas colombiano.	392

Lista de tablas

Tabla 1. Investigaciones en torno a proyectos relacionados con Productos Forestales No Maderables y Desarrollo Sostenible.....	54
Tabla 2. Usos de <i>Carapa guianensis</i> en la ciudad de Leticia, 2016.....	62
Tabla 3. Acuerdos internacionales de conservación en el Amazonas de los cuales Colombia ha sido signataria.....	73
Tabla 4. Comunidades indígenas del Puerto Nariño, Amazonas, según Sistema de Información municipal Territorial – SIMTE- (DANE, 2005).....	96
Tabla 5. Ontologías sociales según Descola (2010).....	185
Tabla 6. Resultados de la búsqueda para la elaboración de la revisión documental.....	213
Tabla 7. Apelaciones ticuna para la especie <i>Carapa guianensis</i> en Puerto Nariño Amazonas, 2015-2017.....	289
Tabla 8. Conocimiento de virtudes medicinales de <i>Carapa guianensis</i> en la población ticuna de Puerto Nariño, Amazonas, 2017.....	301
Tabla 9. Usos medicinales y cosméticos de la especie vegetal <i>Carapa guianensis</i> en la población ticuna de Puerto Nariño, Amazonas, 2015-2017.....	307
Tabla 10. Conocimientos medicinales y cosméticos sobre <i>Carapa guianensis</i> transmitidos por don Azulay Manduca de San Martín de Amacayacu a Don Livorio Macedo, promotor de salud de San Juan del Socó, Resguardo Ticoya, 2017.....	307
Tabla 11. Fauna consumidora de <i>Carapa guianensis</i> , Puerto Nariño, Amazonas, 2016.....	313
Tabla 12. Actores sociales e intereses en torno a la naturaleza y el territorio en Puerto Nariño – Amazonas.....	315

Lista de figuras

Figura 1. Distribución del género <i>Carapa</i> en Colombia.....	60
Figura 2. Crecimiento poblacional en el departamento del Amazonas, Colombia, 1938-2016.....	71
Figura 3. Clasificación de los seres vivos según los ticuna, tomado de Goulard (2009).....	143
Figura 4. Intensidad de la producción científica en torno a la etnoecología por países, entre el 2007 y el 2016, según Scopus.....	215
Figura 5. Producción científica en etnoecología por disciplina o área de estudio según Scopus entre el 2007 y el 2016.....	216
Figura 6. Intensidad de la producción científica en torno a la etnoecología y la conservación por países, entre el 2007 y el 2016, según Scopus.....	217
Figura 7. Producción científica en etnoecología y conservación, por disciplina o área de estudio según Scopus entre el 2007 y el 2016.....	218
Figura 8. Intensidad de la producción científica en torno a los Productos Forestales No Maderables, por países, entre el 2007 y el 2016 según Scopus.....	219
Figura 9. Producción científica en torno a Productos Forestales No Maderables, por disciplina o área de estudio, entre el 2007 y el 2016, según Scopus.....	220
Figura 10. Intensidad de la producción científica en torno a la especie vegetal <i>Carapa guianensis</i> , por países, entre el 2007 y el 2016 según Scopus.....	221
Figura 11. Producción científica en torno a Productos Forestales No Maderables, por disciplina o área de estudio según Scopus entre el 2007 y el 2016.....	222
Figura 12. Distribución diamétrica de <i>Carapa guianensis</i> en tres comunidades indígenas del municipio de Puerto Nariño.....	297

Lista de imágenes

Imagen 1. Cortezas y aceite de <i>Carapa guianensis</i> obtenidos en el mercado Plaza sur de las Octavas de Leticia, Amazonas, Colombia.....	64
Imagen 2. Productos de origen brasilero para afecciones musculares elaborados con <i>Carapa guianensis</i> , Puerto Nariño, Amazonas, 2016.....	64
Imagen 3. Captura de imagen sobre proceso de extracción de aceite de <i>Carapa guianensis</i> en el corregimiento de Tarapacá, Amazonas, en el 2014. Fuente: Blog de Asoaintam.....	65
Imagen 4. Triple Frontera entre Colombia, Brasil y Perú en el Trapecio Amazónico.....	80
Imagen 5. División del Virreinato del Perú del Virreinato de Nueva Granada y Comandancia General de Maynas en 1739.....	82
Imagen 6. Distribución étnica en el Trapecio Amazónico.....	93
Imagen 7. Límites del Resguardo Ticoya según Resolución 024 de 2003 del Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA).....	95
Imagen 8. Municipio de Puerto Nariño y zona de traslape con el Parque Nacional Natural Amacayacu.....	102
Imagen 9. Caseta comunitaria, Comunidad de Santa Teresita, Resguardo Ticoya.....	104
Imagen 10. Hojas de <i>Mauritia flexuosa</i> para la fabricación de un techo en San Juan del Soco, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017.....	118
Imagen 11. Enterramiento de masa de yuca en hojas de platanillo (<i>Heliconia bihai</i>) para la conservación y posterior fabricación de fariña. Naranjales, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017.....	118
Imagen 12. Extracción de aceite de semilla de <i>Carapa guianensis</i> en la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria de Puerto Nariño, Amazonas, 2017.....	119
Imagen 13. Ubicación de las comunidades del Resguardo indígena Ticoya y comunidades de estudio, Puerto Nariño, Amazonas.	121
Imagen 14. Volante del Movimiento Misionero Mundial, Puerto Nariño, Amazonas, 2017.....	133

Imagen 15. Lugar de origen mítico de los ticuna, São Paulo de Olivença, Tabatinga, Brasil.	160
Imagen 16. Entrevista con abuelos de la etnia ticuna, San Pedro de Tipisca, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017.....	204
Imagen 17. Abuela Élidea, cazadora, conocedora del medio forestal y de la tradición oral ticuna.....	259
Imagen 18. Zona de tierra alta, Comunidad de San Pedro de Tipisca, margen del río Loretoyacu.....	260
Imagen 19. Zona de tierra baja, Comunidad Naranjales, margen colombiana del río Amazonas.....	261
Imagen 20. Representación en madera tallada del <i>Curupira</i> , por la abuela María Cecilia, artesana ticuna, habitante del Casco Urbano de Puerto Nariño.....	271
Imagen 21. Representación gráfica del <i>Curupira</i> encontrada en la Web brasilera.....	274
Imagen 22. Cartografía social de la comunidad de San Pedro de Tipisca, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017.....	281
Imagen 23. Cartografía social de la comunidad de San Juan del Socó, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017.....	283
Imagen 24. Cartografía social de la comunidad Naranjales, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017.....	285
Imagen 25. Cartografía social, comunidad Casco Urbano, municipio de Puerto Nariño, Amazonas, 2017.....	287
Imagen 26. Árbol juvenil de <i>Carapa guianensis</i> en la vivienda del Curaca de San Pedro de Tipisca, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017.....	291
Imagen 27. Inventario preliminar de la estructura poblacional de <i>Carapa guianensis</i> , Puerto Nariño, amazonas, 2017.....	295
Imagen 28. Entrevista con la abuela Saturia, San Juan del Socó, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017.....	303
Imagen 29. Semillas de <i>Carapa guianensis</i> en una chagra de la comunidad de San Juan del Socó, Resguardo Ticoya, Amazonas, abril de 2017.....	310

Imagen 30. Extracción de una plántula de <i>Carapa guianensis</i> en chagra para trasplante, San Pedro de Tipisca, 2017.....	312
--	-----

Lista de siglas

- AIRCOA: Asociación Indígena de Recolectores de Castaña Orgánica Amazónica.
- ANH: Agencia Nacional de Hidrocarburos.
- ANP: Área Natural Protegida.
- ATICOYA: Asociación de Autoridades Ticunas, Cocama y Yagua.
- ASOINTAM: Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de Tarapacá – Amazonas.
- DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística.
- CAF: Corporación Andina de Fomento.
- CERES: Siglas en inglés para Certification for Environmental Standards (Certificación para Estándares Ambientales).
- CDB: Convenio de la Diversidad Biológica.
- COP: Abreviatura para Pesos Colombianos
- CORPOAMAZONIA: Corporación Regional de la Amazonía.
- CIFOR: Siglas en inglés para Center for International Forestry Research (Centro para la Investigación Forestal Internacional).
- CIUPNA: Cabildo Indígena Urbano Puerto Nariño Amazonas.
- ICEES: Instituto de Ciencia, Economía, Educación y Salud (Bolivia).
- INCORA: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.
- INCODER: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural.
- IPM: Índice de Pobreza Multidimensional.
- PIB: Producto Interno Bruto

- PFNM: Productos Forestales No Maderables.
- ONG: Organización No Gubernamental.
- ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia.
- OPIAC: Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana.
- OTCA: Organización del Tratado de Cooperación Amazónica.
- PNN: Parque Nacional Natural.
- RESA: Red de Seguridad Alimentaria.
- SENA: Servicio Nacional de Aprendizaje.
- SINCHI: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.
- SI: Science International.
- TI: Territorio Indígena.
- TCA: Tratado de Cooperación Amazónica.
- TICOYA: Abreviación de pueblos indígenas Ticunas Cocamas y Yaguas.
- UMATA: Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria.
- USAID: siglas en inglés para la United States Agency for International Development (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional).
- UKAID: siglas en inglés para United Kingdom Agency for International Development (Agencia del Reino Unido para el Desarrollo Internacional).
- WWF: siglas en inglés para World Wildlife Fund (Fondo Mundial para la Naturaleza).
- ZIF: Zona de Integración Fronteriza.

Glosario

- **Bajjal:** llanura aluvial del río Amazonas o afluentes, zona inundable, de tierras bajas.
- **Chagra:** sistemas de cultivos tradicionales de rotación, se basa en actividades de tumba y quema en parches de selva.
- **Chungo:** corazón o duramen del tronco de un árbol.
- **Curaca:** palabra de origen incaico, designa la autoridad indígena de una comunidad.
- **Cutipar:** acto que ejerce una entidad sobrenatural en un humano, como la madre de un árbol, con el fin de afectar negativamente su salud.
- **Maloca:** edificación comunitaria de los indígenas del Amazonas, cuyas características varían en función del grupo étnico.
- **Manchal:** agrupamiento de una misma especie de árboles o especie vegetal.
- **Masato:** bebida tradicional indígena, en Puerto Nariño es elaborada a base de yuca.
- **Pático:** elemento natural (mineral, vegetal o animal) que por su efecto amargo tiene potencial curativo.
- **Pique:** sendero secundario de cacería que conecta con senderos primarios.
- **Rebalsar:** transportar madera por flotación.
- **Restinga:** franja de tierra que no se alcanza a inundar o se inunda poco durante las crecientes de los ríos y quebradas.
- **Yaré:** liana de *Heteropsis flexuosa* utilizada localmente para fabricar diferentes accesorios de uso doméstico como paneros y escobas.

“Antes no se tumbaba los árboles por tumbar como ahorita, antes usted pedía un permiso, con tabaco, le dejabas inclusive un tabaco al árbol para que no te hiciera daño, antes si había... hay gente que todavía lo hace (...) Andiroba (*Carapa guianensis*) tiene su madre, pero es que quién no va a tener madre...”

Abuela Élida.

Agradecimientos

En primer lugar, infinitas gracias a mis padres por hacer posible la realización de esta investigación. Gracias a la población de Puerto Nariño por su hospitalidad y acompañamiento durante mi estadía en este hermoso municipio, en particular, a Mario, Manuel, Charlie y María Derby, quienes facilitaron mi estancia y me ofrecieron su amistad.

Mis agradecimientos sinceros para con las autoridades de las organizaciones indígenas del municipio y sus líderes, por su recibimiento y apoyo para que este trabajo se hiciera realidad. En particular agradezco a José Carlos Ahué, líder comunitario y coordinador del territorio del Resguardo Ticoya, quien participó activamente como intérprete y consejero durante el trabajo de campo, y quien me brindó igualmente su amistad y apoyo. Además, agradezco a la Curaca Laura Linares del Cabildo Urbano y a Camilo Ferreira, coordinador de producción del Resguardo, por su amable recibimiento.

A Pioquinto Trujillo, biólogo botánico de la Universidad de Antioquia, gracias por las orientaciones sobre la especie *Carapa guianensis* y particularmente, enormes gracias por la elaboración desinteresada del muestreo preliminar de la especie en la zona de estudio realizado en el marco de la presente investigación.

Mis agradecimientos sinceros igualmente para con mi asesora Eryka Torrejón quien orientó con paciencia esta investigación. Al profesor Jean Pierre Goulard y a la profesora María Emilia Montes, expertos en la cultura ticuna, por su recibimiento y orientación. Gracias igualmente a los profesores de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de Antioquia, Claudia Puerta y Jean Paul Sarrasin, quienes realizaron una lectura de este trabajo haciendo grandes aportes, a la profesora Sandra Turbay por sus valiosas orientaciones y recomendaciones teóricas y conceptuales, y a la profesora Aída Galvez por su gran apoyo y

asesoría para la presentación del actual trabajo en el XI Congreso de Etnobiología (2018) en Morelia, México.

Quiero también agradecer a los demás expertos consultados, como los funcionarios del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI) en Leticia y de la UMATA de Puerto de Nariño por sus orientaciones, su tiempo y su amable recibimiento.

Finalmente quiero agradecer a los abuelos sabedores y a los miembros de las comunidades indígenas por compartir un poco de su tiempo para la realización del trabajo de campo, y por resistir en la búsqueda de un término medio entre modernidad y tradición, permitiendo así que la selva amazónica y sus pueblos tengan una oportunidad de permanecer.

Introducción

Nos prohíben y nos prohíben cosas, y no nos proponen nada a cambio: fueron las palabras de un cazador bantú en Matoko, una aldea rodeada de humedales en la República del Congo cerca de la frontera con Camerún durante mi trabajo de campo para obtener el título de magíster, a propósito de las normas que prohíben la extracción de numerosas especies vegetales y animales en la Reserva Comunitaria del Lago Télé, área estratégica de conservación del bosque tropical y de los humedales del África Central.

La motivación para la presente tesis doctoral surge entonces del deseo de dar continuidad, en Colombia, a la investigación realizada en el marco de mi tesis de maestría acerca de los conocimientos y las prácticas tradicionales relacionadas con los árboles del género *Carapa* ([Meliaceae](#)), cuyas semillas contienen un aceite con virtudes medicinales y cosméticas, principalmente emolientes, cicatrizantes, repelentes y vermífugas, que son utilizadas por las poblaciones de regiones tropicales donde estos árboles se desarrollan

De este modo, teniendo conocimiento de la existencia del género *Carapa* (Meliaceae) y más específicamente de la especie *Carapa guianensis* en el Amazonas colombiano, un área igualmente estratégica en el ámbito de la conservación de los ecosistemas tropicales a nivel nacional e internacional, se formuló el proyecto de investigación que presentaré a continuación, en torno a los conocimientos y las prácticas asociadas a dicha especie entre los ticuna del Trapecio Amazónico, un grupo étnico que es mayoritario en la zona.

Este árbol se cataloga como un Producto Forestal No Maderable (PFNM) porque en lugar de aprovecharse la parte leñosa, se usan las semillas, de las cuales se extrae aceite. Entre los PFNM encontramos aquellos utilizados en la elaboración de productos farmacéuticos y cosméticos (extractos, esencias, y aceites vegetales) tales como cortezas de árbol, raíces, frutos,

lianas, etc., cuyo uso se encuentra actualmente en boga en los mercados nacionales e internacionales, *verdes* o de comercio justo (Muñoz Aedo y San Martín, 2015). El interés que representan estos subproductos forestales reposa principalmente en que su producción o cosecha controlada, permitiría hacer un aprovechamiento durable de los bosques, posibilitando a las comunidades locales interesadas en la implementación de actividades productivas, la oportunidad de captar recursos económicos y, paralelamente, de participar en la conservación y el restablecimiento de las funciones ecosistémicas degradadas por procesos de extracción insostenibles (Arias, 2005; Couly, 2004; Rodríguez y Maldonado, 2009).

La comunidad científica internacional relacionada con la conservación y el desarrollo sostenible se interesa cada vez más en este sector, ya que se considera que presentaría un potencial ecológicamente sostenible y económicamente viable (Arias, 2005; Guillemot, 2004; Rodríguez y Maldonado, 2009). No obstante, el desarrollo sostenible como modelo productivo y económico tiene críticas y detractores (Escobar, 1998; 1999a, 1999b; Leff, 2017; De Sousa, 2010), del mismo modo que, en la realidad de las selvas tropicales, este proyecto socioeconómico y ambiental global no siempre tiene éxito o presenta dificultades para implementarse (Vieco, 2010), debido a las diferencias en las ontologías¹ sociales que rigen las representaciones de la naturaleza entre los diferentes actores sociales que allí convergen.

¹ Filósofos de las ciencias como Bunge (1975) definen la ontología como aquella disciplina de la filosofía encargada del estudio de “los rasgos más generales del ser y del devenir” (Bunge, 1975, p. 50), en tanto que se producen teorías ontológicas capaces de proponer hipótesis sobre la realidad social y humana, incluyendo otros ámbitos como por ejemplo la física, la química, o la tecnología. Por su lado, Descola (2010) define la ontología como un sistema de representaciones humanas que atribuye características y propiedades, tanto interiores como exteriores, a los seres naturales y entidades no humanas, determinando así las relaciones posibles con estos últimos. Estas relaciones van a determinar a su vez una serie de prácticas y creencias, manifestadas en diferentes ámbitos sociales e institucionales. De esta manera, el animismo, el naturalismo, el totemismo, y el analogismo, son las cuatro ontologías sociales que define el autor a partir de un esquema de representaciones basado en las similitudes o diferencias que se establecen con los seres no humanos, y cuyas prácticas se vinculan a esta visión y relación con el mundo (ver Marco Teórico, Cap. 3). El perspectivismo amerindio (ver Antecedentes Teóricos, Cap. 3) planteado por Viveiros de Castro (1998) es otra conceptualización de la ontología que supone que el punto de vista de cada ser o entidad produce un cuerpo, una manera de ser y, por lo tanto, una experiencia singular con el mundo (Ruiz y del Cairo, 2016).

Esta tesis tuvo por objeto la caracterización de los conocimientos y de las prácticas asociadas al árbol de *Carapa guianensis* en la comunidad ticuna de Puerto Nariño-Amazonas, dando cuenta de los principios ontológicos del animismo y del naturalismo allí presentes (Goulard, 1994, 2009), además de la realización de un ejercicio analítico posterior, que consistió en el relacionamiento de esos conocimientos y prácticas, con los contextos político-ambientales y económicos prevalentes a nivel local y regional. Lo anterior, evidenció la existencia de un conflicto en torno a la naturaleza y al territorio en esta zona estratégica para la conservación de la cuenca amazónica.

Se partió de la aproximación a las representaciones que tienen los ticuna sobre esta especie para mostrar una serie de tensiones entre los actores sociales locales en torno al desarrollo sostenible, resultantes, en parte, de un choque ontológico, es decir, de visiones del mundo.

Si bien el uso maderable y no maderable de esta especie en Puerto Nariño es marginal, este municipio se seleccionó para la realización del trabajo de campo, dado que se trata de una localidad con lugares estratégicos para la conservación de la diversidad de la cuenca y los ecosistemas amazónicos, como lo es el Parque Nacional Natural Amacayacu, o el lago Tarapoto donde se reproducen las diferentes especies de delfines de la región, lo cual, genera una fuerte presencia de actores de la conservación (Intituto SINCHI, ONG Omacha, ONG Natutama, ONG Fucai, Convenio Ramsar, entre otros), así como el auge del turismo en áreas protegidas (Gutiérrez-Fernández y Sierra-Escribas, 2015).

Durante el trabajo de campo pudo observarse que las comunidades indígenas de Puerto Nariño buscan insertarse en las dinámicas productivas y económicas de la región amazónica, las

cuales se orientan, en la actualidad, por las premisas del desarrollo sostenible y de la conservación ambiental.

La población indígena de dicha localidad se encuentra organizada bajo la figura del Resguardo Ticoya (abreviación de Ticunas, Cocamas y Yaguas) y del Cabildo Indígena Urbano de Puerto Nariño Amazonas (CIUPNA), organizaciones a través de las cuales las autoridades y las comunidades ejercieron su derecho a un proceso de concertación para decidir en torno a la realización de la presente investigación.

El proceso requirió de varias reuniones de concertación con los Curacas (autoridades indígenas), los coordinadores del Resguardo, el Concejo de Abuelos Sabedores y los representantes legales de las veintitrés comunidades que componen el Resguardo y el Cabildo Urbano. Finalmente, se acordaron una serie de compromisos, los cuales incluyeron, principalmente, la devolución de los resultados de la investigación y mi apoyo en la formulación de la línea base de un proyecto de aprovechamiento sostenible de la especie *Carapa guianensis*, que pueda ser incluido en un plan de manejo forestal que ha venido construyendo la Organización No Gubernamental (en adelante ONG) Omacha con las comunidades indígenas de Puerto Nariño, en el marco de la Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas, más conocido como Convenio Ramsar, para la protección del lago Tarapoto en jurisdicción del Resguardo Ticoya (ver Capítulo 4, Consideraciones éticas).

Para el trabajo de campo se implementaron principalmente técnicas de recolección de datos propias de la etnografía, algunas herramientas de investigación participativa y se elaboró un muestreo preliminar de la especie *Carapa guianensis* en tres comunidades del Resguardo, a saber, San Pedro de Tipisca, San Juan del Socó y Naranjales.

Se realizó, previamente al trabajo de campo, una revisión documental sobre la problemática relacionada con el tema de investigación, haciendo particular énfasis en el contexto socioambiental, cultural, político y económico de la zona de estudio y se consultaron expertos en la sociedad ticuna, como el profesor Jean Pierre Goulard (investigador asociado al Centro de Investigación de Mundos Americanos -CERMA-) de Francia, y la profesora María Montes, lingüista de la Universidad Nacional de Colombia.

La presente tesis se constituye de cinco capítulos. En el Capítulo 1 se presenta el problema de investigación y la delimitación del objeto de estudio haciendo énfasis en las críticas al desarrollo y al desarrollo sostenible, la problemática de la disyuntiva *naturaleza/cultura*, los conocimientos tradicionales, la conservación ambiental y forestal en el contexto político amazónico.

En el Capítulo 2 se presenta la ubicación y contexto socioambiental, cultural, político y económico de la zona de estudio, iniciando con la caracterización de la región amazónica, su ocupación histórica, su composición social, su economía, al igual que las tendencias políticas ambientales en términos de conservación y desarrollo sostenible, orientadas en gran medida al uso de PFM. Se presenta de igual modo una caracterización del Trapecio Amazónico, haciendo énfasis en su constitución histórica como zona transfronteriza y las políticas trinacionales actuales. Se presenta el Municipio de Puerto Nariño, los aspectos demográficos, socioeconómicos y culturales. Finalmente se presentan datos relativos al Resguardo Ticoya, su organización político-administrativa, al igual que las tendencias políticas de desarrollo socioeconómico que se plantean desde el Plan de Vida de dicho Resguardo.

El Capítulo 3 se constituye por los antecedentes teóricos y el marco teórico que orientaron la presente investigación. Los antecedentes teóricos se basan principalmente en las

tendencias de investigación en torno al medio ambiente desde las ciencias sociales, y en los aportes teóricos sobre la sociedad ticuna, principalmente aquellos de Goulard (1994, 2009, 2010, 2011), Montes (2001) y Santos (2013).

El marco teórico, constituido por dos apartados, expone en primer lugar los referentes teóricos propios de la etnoecología de Descola (2010), y en perspectiva de aquellos postulados que refieren al animismo amazónico y al naturalismo Occidental moderno, ontologías sociales o modos de representación del mundo que dicho autor ha contribuido a conceptualizar. En segundo lugar se exponen las bases teóricas que conceptualizaron el vínculo entre ontologías sociales, conocimientos tradicionales y política en la presente investigación. De este modo y a partir de los referentes conceptuales de la ecología política, particularmente aquellos propuestos por Bryant y Bailey (1997) y Escobar (1999a, 1999b), se muestra la relevancia del análisis político en las problemáticas que engloban una dimensión cultural con relación a la representación y al manejo de la naturaleza y el territorio.

El Capítulo 4 presenta en primer lugar la metodología, las herramientas de investigación y el tipo de fuentes documentales. El diseño metodológico utilizado para la recolección de datos en campo consistió principalmente en la aplicación del método etnográfico en cuatro comunidades, entre ellas el Casco Urbano de Puerto Nariño, a saber, una serie de entrevistas semiestructuradas y a profundidad, y la observación. Se utilizaron igualmente algunas técnicas participativas como la cartografía social para el reconocimiento del territorio, y se realizó un inventario forestal preliminar de la especie *Carapa guianensis* en tres comunidades del Resguardo Ticoya con el apoyo de un profesional biólogo botánico. En este Capítulo se presenta posteriormente una revisión documental que expone las generalidades de los resultados de búsqueda en bases de datos de revistas científicas y de estudios amazónicos.

El Capítulo 5 presenta los resultados de investigación, distribuidos en cuatro apartados. En los apartados primero y segundo, se presenta el análisis correspondiente a la coexistencia del animismo y el naturalismo, y a las representaciones ticuna de los ecosistemas asociados a los grandes árboles del monte y a *Carapa guianensis* en la población ticuna de Puerto Nariño.

En el tercer apartado se exponen los datos recolectados y el análisis con relación a los conocimientos y las prácticas de orden etnobotánico y etnoecológico, al igual que los usos, tanto maderables como no maderables en torno a dicha especie, los cuales son a su vez contrastados con los resultados de un inventario preliminar de la especie realizado en el marco de esta investigación.

En el cuarto y último apartado del Capítulo 5 se presentan y se discuten los resultados que evidencian el vínculo entre los conocimientos alrededor de la naturaleza y (por ende a *Carapa guianensis*) y una dimensión política en el Municipio de Puerto Nariño. Se hace énfasis en el papel del Estado y en las dinámicas políticas nacionales de los grupos indígenas amazónicos para evidenciar una serie de tensiones entre los actores sociales vinculados a la política local, y de contradicciones en los discursos y las acciones, del mismo modo que se evidencian relaciones de cooperación entre los actores sociales. Finalmente, se presentan las conclusiones y los anexos.

Capítulo 1

1. Planteamiento del problema de investigación y delimitación del objeto de estudio

La crisis ambiental global genera la movilización de toda una serie de estrategias políticas internacionales² que emergen, tanto desde los discursos sobre la biodiversidad, como de la necesidad de generar un desarrollo socioeconómico en equilibrio con los recursos naturales, discursos que, a su vez, están enmarcados en la noción de desarrollo sostenible o sustentable (Escobar, 1999b). A nivel de lo local, estas estrategias se traducen principalmente en términos de programas enfocados hacia la gestión de dichos recursos, y tienen por objeto hacer que las comunidades sean partícipes de su propio desarrollo socioeconómico³.

Estas agendas políticas suelen ser implementadas en zonas estratégicas de conservación de la biodiversidad, como ocurre en el caso del Municipio de Puerto Nariño - Amazonas, cuya superficie corresponde en un 97% aproximadamente a la jurisdicción del Resguardo indígena Ticoya y cuya población pertenece mayoritariamente a la etnia ticuna (Municipio de Puerto Nariño, 2005).

Tal como se pretende mostrar por medio de la presente tesis, se encontró una coexistencia entre la representación animista y naturalista de la naturaleza entre la población ticuna de esta

² Por ejemplo, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, también conocida como la Conferencia de Estocolmo de 1972, fue la primera conferencia de las Naciones Unidas sobre temas ambientales, haciendo énfasis en la contaminación industrial y la expansión demográfica (Organización de las Naciones Unidas, 1972). En 1983 la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo busca reexaminar las problemáticas ambientales más críticas para formular recomendaciones y publica su informe en 1987 con el nombre de *Nuestro Futuro Común*, más conocido como el Informe Brundtland (Escobar, 1999b). Se destaca más recientemente el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) ratificado por 196 Estados miembros de las Naciones Unidas en 1993 (Organización de las Naciones Unidas, 1992).

³ Se destacan: el Programa de las Naciones Unidas para la Reducción de Emisiones causadas por la Deforestación y la Degradación de los Bosques (Programa UN-REDD, por sus siglas en inglés) iniciado en 200 (FAO, 2017), y el Proyecto XXI de las Naciones Unidas cuyo objetivo es promover el desarrollo sostenible, aprobado en 1992 (Organización de las Naciones Unidas, 2017).

localidad, lo cual genera tensiones de orden ontológico en torno a la implementación de las políticas que se ejercen desde las premisas del desarrollo y del desarrollo sostenible.

Antes de exponer la problemática en la cual se insertan los conocimientos y las prácticas asociadas a la especie *Carapa guianensis* en Puerto Nariño, una revisión de los conceptos de desarrollo y de desarrollo sostenible se hace necesaria, al igual que una breve presentación de los diferentes enfoques que analizan y/o critican estos conceptos desde las ciencias sociales para, por este medio, especificar en cuál de estos planteamientos se ubica el análisis propuesto en la presente tesis.

1.1. Premisas del desarrollo y el desarrollo sostenible, enfoques y críticas.

El desarrollo como modelo del progreso económico mundial, en su vertiente neoliberal, tuvo como precursor al expresidente de los Estados Unidos Harry Truman quien, a finales de la década de 1940 (Escobar, 1999b), se interesó por incluir a los denominados *países subdesarrollados* en las dinámicas económicas globales, de esta manera:

La doctrina Truman inició una nueva era en la comprensión de los asuntos mundiales, en particular aquellos que se referían a los países económicamente avanzados. El propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época... (Escobar, 1999b, p.13)

Así, la industrialización, la producción material y la tecnificación agrícola se establecen como prioridades para alcanzar el progreso económico en los *países pobres*, idea que se tornó hegemónica⁴ para finales de la década del cincuenta (Escobar, 1999b; Faletto, 2015; De Sousa, 2010; Leff, 2011, 2017). No obstante, si bien el propósito de este modelo de desarrollo era la

⁴ La RAE define la palabra hegemonía como la supremacía que el Estado ejerce sobre otros, o como una supremacía de cualquier tipo (RAE, 2018).

armonización de las sociedades en un ideal de riqueza y prosperidad global, su discurso y estrategia produjeron, al contrario, la marginalización y la pauperización de numerosas comunidades, principalmente en los países tropicales, al igual que una degradación ambiental acelerada (Escobar, 1999b).

De acuerdo con Escobar (1999b) en el ámbito académico los análisis sobre los discursos y las prácticas del desarrollo comienzan a aparecer a principios de la década de los ochentas y diferentes trabajos que *deconstruyen* el desarrollo como práctica cultural mostrarán cómo los lineamientos hegemónicos de este modelo se instauran por medio del conocimiento del *Otro*, para tener poder sobre él. Las relaciones de poder se naturalizan entonces a través de la idea que, los *pobres*, deben ser estudiados para poder generar planes y estrategias económicas que solucionen sus problemas. Desde este punto de vista, la producción de conocimiento es netamente Occidental y subestima otras formas de conocimiento (Escobar, 1999b; Faletto, 2015; De Sousa, 2010).

Los discursos relacionados con el desarrollo sostenible van a surgir a partir de la década de los setentas, desde las plataformas ambientalistas y académicas, como respuesta a la crisis ecológica causada por el modelo de desarrollo económico capitalista (Escobar, 1999b).

El desarrollo sostenible o sustentable, como concepto, es definido como “la problematización de la relación entre naturaleza y sociedad, motivada por el carácter destructivo del desarrollo y la degradación a escala mundial” (Escobar 1999b, p.32). La antropología, al estar vinculada al contexto histórico y social específico en el que emergen dichos discursos, al igual que las demás ciencias sociales y humanas, ha estado relacionada con la aparición de estas nociones asociadas al desarrollo sostenible, a la conservación al igual que a la implementación de los mecanismos y estrategias de dominación del modelo capitalista.

Escobar (1999b) analiza tres respuestas o formas de lucha ante la problematización de la naturaleza: (1) la liberal, (2) la culturalista y (3) la ecosocialista.

(1) El discurso liberal del desarrollo sostenible⁵ concibe la existencia universal de una cultura económica, reflejada en la modernidad. La consolidación de esta cultura económica moderna requirió de largos y complejos procesos históricos y sociales, cuyos elementos más sobresalientes serían:

La expansión del mercado, la mercantilización de la tierra y el trabajo, las nuevas formas de disciplina en las fábricas, escuelas, hospitales, etc., las doctrinas filosóficas basadas en el individualismo y utilitarismo y, finalmente, la construcción de la economía como una esfera *real*, autónoma, con sus propias leyes e independiente de *lo político, lo social, lo cultural*, etc... (Escobar, 1999b, p.33).

En el discurso liberal asociado a la ecología, la naturaleza se compone de unos recursos que son limitados, con unos valores monetarios, susceptibles de tener poseedor. El humano en su capacidad de dominación y de planeación de la naturaleza puede satisfacer todas sus necesidades por medio de una mercantilización de los recursos, y cada individuo debe garantizarse su destino de la mejor forma posible (Escobar, 1999b).

Según Escobar (1999b), estas son premisas implícitas en el discurso dominante del desarrollo sostenible: su enfoque economicista otorga un precio y un título a los recursos, asumiendo que todas las personas deben tener acceso a ellos. Así, por ejemplo, se observa la tendencia de privatización de los recursos en el Tercer mundo y en América Latina (Escobar, 1999b; Faletto, 2015; De Sousa, 2010).

⁵ El informe Bruntland de 1987, es considerado como representativo de la problematización de la naturaleza en el enfoque liberal. Este informe se publicó en varios idiomas, llevando por título *Nuestro Futuro Común*, e introdujo el término de *desarrollo sostenible* a nivel internacional (Escobar, 1999b).

(2) El discurso culturalista surge como crítica al discurso liberal, haciendo “énfasis en la cultura como instancia fundamental de nuestra relación con la naturaleza” (Escobar, 1999b, p.34), e identificando nuestra cultura económica moderna como la causante de la crisis ecológica actual. Este enfoque cuestiona así la objetivación reduccionista de la naturaleza por parte de la ciencia y su mercantilización por parte de las economías de mercado.

La mercantilización de la naturaleza constituye una de las críticas más fuertes de la perspectiva culturalista, ya que esta se encontraría naturalizada por los ecologistas y las grandes plataformas *ecodesarrollistas*. En particular, preocupa que las comunidades que habitan lugares estratégicos para la intervención *ecodesarrollista* sean vistas igualmente en este sentido, como recursos, para ser integradas a la economía mundial de mercado.

Para el enfoque culturalista (al igual que para el ecosocialista, como se mostrará más adelante), la reconciliación entre crecimiento económico y medio ambiente, algo que buscaría hacer el desarrollo sostenible, es inconcebible: esta supuesta articulación solamente crearía la impresión de que bastarían unas mínimas modificaciones “en el sistema de mercados para inaugurar una época de desarrollo ecológicamente respetuoso” (Escobar, 1999b, p.34). No obstante, el discurso del desarrollo sostenible no toma en consideración que la economía global no puede responder a estas demandas de forma concreta, sin antes modificar de manera profunda su estructura (Escobar, 1999b; Leff, 2017, 2011; De Sousa, 2010).

A propósito de la lógica del discurso liberal, criticada por el enfoque culturalista, Escobar (1999b) expresa lo siguiente:

En el discurso liberal del *ecodesarrollo*, no hay duda que el crecimiento económico es necesario para erradicar la pobreza. Como se piensa que la pobreza es tanto causa como efecto de los problemas ambientales, el crecimiento económico se hace necesario para

eliminar la pobreza, con el objetivo, a su vez, de proteger el ambiente. Este círculo vicioso se presenta dado el empirismo del discurso liberal, el cual ha llevado a los analistas de ecosistemas a concentrarse en las actividades *depredadoras* de los pobres, sin discutir la dinámica social que genera la actividad eco-destructiva de los pobres (...) Así, la economía de visibilidades tiende a colocar la culpa de la crisis ecológica en los pobres del Tercer Mundo, más que en las fuentes de contaminación del Norte y los estilos de vida antiecológicos propagados desde el Norte a través del colonialismo y el desarrollo. (Escobar, 1999b, p.35)

De acuerdo con Escobar (1999b) los culturalistas han hecho un valioso aporte reconceptualizando el significado que tiene la naturaleza para algunas sociedades tradicionales, en cuya definición, tanto el componente espiritual, como el estético, el social, o el económico, son indisociables.

(3) Finalmente, el ecosocialismo se constituye igualmente como una crítica al modelo liberal del desarrollo sostenible, diferenciándose de la crítica culturalista por el énfasis que opera en la economía política, abogando por “una economía política reformada, centrada en la teorización de la naturaleza del capital en lo se ha dado en llamar su *fase ecológica*” (O’Connor, 1993, citado por Escobar, 1999b, p.36).

Según el enfoque ecosocialista, el capital tendría dos formas en esta *fase ecológica*: la forma moderna y la forma posmoderna del capital ecológico. En la primera forma, el capital se estaría reestructurando progresivamente en función de las denominadas *condiciones de producción*, definidas por los elementos considerados como mercancías, aunque no sean producidos bajo las leyes del valor y del mercado, como ocurre, por ejemplo, con los espacios urbanos, con la fuerza de trabajo, o con la naturaleza (Escobar, 1999b). Así, habría una

capitalización acelerada de las condiciones de producción, reflejada, por ejemplo, en la privatización de los derechos de acceso a la tierra, o a los servicios básicos como el agua.

La degradación de las condiciones de producción hace que el capital establezca estrategias para el mantenimiento de sus ganancias, por ejemplo, acelerando el cambio tecnológico o reduciendo salarios. No obstante, según Escobar (1999b):

Dichas estrategias requieren cada vez mayor cooperación e intervención estatal, haciendo más visible la naturaleza social y política de la producción; al hacerse más visible el contenido social de políticas aparentemente neutras y benignas (incluyendo los planes de desarrollo que cada vez mediatizan más la relación entre naturaleza y capital), también se hacen más susceptibles de teorización y oposición por parte de diversos tipos movimientos sociales. (p.36)

En la forma posmoderna, el capital estaría avanzando en una nueva modalidad de la *fase ecológica* en donde la naturaleza adquiere un valor intrínseco, y el capital pasa de la acumulación y del crecimiento basado en las externalidades, a la conservación y la gestión de una naturaleza capitalizada (O'Connor, 1993, citado por Escobar, 1999b, p.37). Esta capitalización se hace por medio de una *conquista semiótica*⁶ en la representación de la naturaleza, por ejemplo, a través de los discursos asociados a la biodiversidad. Esta *conquista semiótica* se enfoca igualmente sobre los conocimientos locales o tradicionales, pero de manera hegemónica juzga sus componentes

⁶ De acuerdo con el Diccionario de Filosofía (1984), proveniente del griego *semeion* (signo), la semiótica se define de la siguiente manera: "Disciplina que se ocupa del estudio comparativo de los sistemas de signos (a partir de los sistemas más simples de señales hasta los idiomas naturales y formalizados de la ciencia). Las funciones principales del sistema de signos son: (1) la transmisión de la comunicación o expresión del sentido (significación y sentido); (2) la comunicación, es decir, el aseguramiento de la comprensión por el oyente (lector) de la noticia transmitida, así como la estimulación para la acción, influencia emocional, etc. El ejercicio de cualquiera de estas funciones presupone una determinada organización del sistema de signos, es decir, la existencia de diversos signos y leyes de su combinación. En conformidad con ello se discriminan las tres secciones fundamentales de la semiótica: (1) sintaxis o estudio de la estructura interna de los sistemas de signos independientemente de las funciones que desempeñan; (2) semántica, que estudia los sistemas de signos como medio de expresión del sentido; (3) pragmática, que estudia la relación de los sistemas de signos con los que los utilizan (Diccionario de Filosofía, 1984, p. 386-387).

mágico-religiosos o requiere su validación por parte de científicos expertos occidentales (Escobar, 1998, p.383).

La cuestión central del ecosocialismo gira entonces alrededor del papel que jugarán los movimientos sociales y las comunidades de base a través de su articulación a la economía global, por medio de modelos productivos alternos y de su resistencia a la *conquista semiótica* del desarrollo sostenible que redefine la naturaleza. Escobar (1999b) presenta la obra de Enrique Leff, cuyo enfoque propone “una perspectiva integrada que considere aspectos ecológicos, culturales, y productivos/tecnológicos” (p.38), introduciendo la noción de racionalidad ambiental, así como un proyecto de sociología ambiental⁷.

Sumándose a la agenda académica que plantea nuevos abordajes teóricos de la relación sociedad-naturaleza, Leff (2011, 2017) presenta una crítica a los marcos teóricos de la sociología tradicional y de la lógica de las ciencias sociales (marxismo, estructural-funcionalismo, filosofía del lenguaje, constructivismo, hermenéutica⁸), a la vez que propone nuevas bases conceptuales y principios ético-filosóficos para una *sociología ambiental prospectiva*, la cual iría más allá de la indagación en torno a la crisis ambiental como una construcción social, y que se constituiría “en un saber que acompaña la construcción de un futuro sustentable fundado en la categoría de racionalidad ambiental” (Leff, 2011: 2).

⁷ Otros autores decoloniales como Alimonda (2017), plantean la consolidación de una Ecología Política Latinoamericana. Este autor propone esta última como un componente del Pensamiento Crítico Latinoamericano, fundamentado en “la disconformidad con el estado de cosas existentes y en la búsqueda de alternativas, a partir de caracterizaciones de la situación presente” (Alimonda, 2017, p. 36). En América Latina, la ecología política se establece actualmente en resonancia al modelo académico anglosajón y francés, no obstante, y en vista de la gran brecha social e injusticias ambientales existentes en Latinoamérica, esta “se constituye en un posicionamiento, político y epistemológico atravesado por la experiencia moderno/colonial pero que, al mismo tiempo, se propone crear condiciones para la descolonización” (Alimonda, 2017, p. 42).

⁸ Según el Diccionario de Filosofía (1984), proveniente del griego *hermeneuo* (explico), la hermenéutica se define como: “arte y teoría de la interpretación que tiene por fin aclarar el sentido del texto partiendo de sus bases objetivas (significaciones gramaticales de los vocablos y sus variaciones históricamente condicionadas) y subjetivas (propósitos de los autores). Surge en la época helenística, en virtud que se plantean las tareas de la investigación científica...” (Diccionario de Filosofía (1984, p. 205-206).

Leff (2011) conceptualiza a este propósito:

La sociología ambiental es una sociología de la *ecologización* del mundo y del cambio global jalado por la racionalidad económica y tecnológica; es una sociología de las ideas emergentes en diferentes grupos sociales (de la resistencia al cambio, las acciones simulatorias y la responsabilidad humana más allá del interés corporativo y personal); es una sociología de la emergencia de una ética ambiental planetaria que rebasa las funciones de cada clase social en la estructura de la sociedad o en su dialéctica histórica.

La sociología ambiental es una indagatoria sobre el cambio social necesario ante el límite de la racionalidad moderna; de la apertura del mundo guiado por la racionalidad unificadora del conocimiento, hacia la diversidad cultural y la convivencia de una multiplicidad de racionalidades posibles; de una ontología de la diferencia, una ética de la otredad y un diálogo de saberes. Los imaginarios y las identidades sociales se están reconfigurando en su confrontación, su resistencia y su adaptación a los cambios globales de la modernidad y en la invención de otros mundos posibles. (p.22)

Estas contribuciones teóricas se articulan con una acción política, buscando identificar los procesos que se encuentran en marcha, e involucrando el “conjunto de ideologías teóricas, imaginarios sociales, organizaciones culturales, prácticas productivas, movimientos sociales y luchas ambientales” (Leff, 2011, p.39), portadoras de dichos procesos.

La presente tesis se enmarca en esta última vertiente académica, considerando que se observa un conflicto ontológico en torno a la naturaleza por medio del análisis de los conocimientos y prácticas asociadas a la especie *Carapa guianensis*, su relación con el ámbito político-ambiental a nivel local y con la dinámica económica en la que actualmente se insertan las poblaciones indígenas de Puerto Nariño.

No se da por sentado que las premisas del desarrollo sostenible sean la vía más adecuada para la preservación de los ecosistemas amazónicos o para garantizar el bienestar de sus poblaciones. Se observa más bien la representación ontológica de dicha especie vegetal, cuya extrapolación a la naturaleza y a los ecosistemas forestales permite evidenciar fuentes de tensión con las agendas políticas y académicas relacionadas con el desarrollo sostenible, a través de la identificación de los actores sociales con intereses en torno a la naturaleza y al territorio, y el tipo de relaciones que estos mantienen en el Municipio de Puerto Nariño.

La selva amazónica como zona turística, de contemplación o de estudio de la biodiversidad, atrae numerosos actores sociales hacia esta área estratégica de conservación mundial. No obstante, a pesar de los esfuerzos políticos e institucionales y de la predominancia del discurso del desarrollo sostenible en esta ecorregión, los problemas relacionados con la deforestación y la degradación de los ecosistemas se mantienen: de acuerdo con la información brindada por la ONG *Conservation International* en su página Web, sobre una superficie de 600.000.000 hectáreas (6.000.000 km²), aproximadamente 350.000 hectáreas, en promedio, fueron desforestadas cada año desde 2011 (Conservation Internacional, 2017).

Sin embargo, el reporte de la RAISG (Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada) sobre la deforestación en la cuenca amazónica entre 1970 y 2013 muestra un dato interesante: en Territorios Indígenas (TI) la deforestación estaría disminuyendo desde el año 2000, incluso haciendo la comparación con las Áreas Naturales Protegidas (ANP):

La pérdida de cobertura forestal es mucho mayor fuera de ANP y TI, con 24.6% y 2.2% respectivamente. La deforestación acumulada fuera de las ANP y TI representa 91.8% del total de la Amazonía. Sin embargo, la relación entre la deforestación dentro y fuera de ANP y TI ha cambiado entre el periodo reciente y el periodo histórico. Hasta el año 2000,

la pérdida dentro de ANP y TI no superaba el 7.5% del total de la deforestación, mientras que en el periodo 2000-2013 llega hasta 14.2%. (Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada, [RAISG] 2015, p.14)

Lo anterior, podría estar relacionado con la mayor capacidad de control territorial que pueden ejercer las comunidades indígenas, penalizando la tala ilegal y buscando articular nuevas actividades económicas más amigables con el medio ambiente.

Como se mostrará más adelante, las organizaciones indígenas de Puerto Nariño han optado políticamente por la estrategia del desarrollo sostenible y han adoptado sus premisas discursivas. Es así como, en Puerto Nariño, las alianzas que se hacen entre estas organizaciones y las instituciones del Estado, o las entidades no gubernamentales, en torno a las problemáticas ambientales, van dirigidas a la articulación de la economía local con los presupuestos y las políticas del desarrollo sostenible. No obstante, como ya fue mencionado, existe una tensión de orden ontológico que permea constantemente las intenciones de trabajo entre los actores sociales vinculados con el tema del medio ambiente, además de las relaciones de poder desiguales que prevalecen entre el gobierno local y las organizaciones indígenas.

El género *Carapa* se inserta en el auge actual de la extracción de los PFNM, los cuales se inscriben, a su vez, en las dinámicas políticas y económicas que se ejercen desde el desarrollo sostenible en zonas estratégicas de conservación de la biodiversidad mundial, como es el caso del Amazonas colombiano. Si bien el uso de las partes maderables y no maderables de *Carapa guianensis* es marginal entre las comunidades indígenas de Puerto Nariño, la especie comienza a mostrarse interesante para ellas, dado que hay un interés por parte de dichas poblaciones en desarrollar proyectos productivos en perspectiva del desarrollo sostenible (producción ecológica e inserción en mercados nacionales e internacionales de comercio justo). Además, los PFNM

resultan de interés, según los líderes políticos, ya que, a través de ellos, se busca disminuir la tala ilegal y el éxodo juvenil, problemáticas ante las cuáles consideran que la comercialización de este tipo de productos, con un componente ambiental importante y con valor agregado, podrían aportar soluciones.

De este modo, tanto el Resguardo Ticoya, como el gobierno municipal, se encuentran desarrollando actualmente proyectos que entran en la línea del aprovechamiento sostenible de las áreas forestales, como, por ejemplo, la producción ecológica de cacao. Además, la ONG Fucai y el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) Regional Antioquia, están efectuando capacitaciones a los funcionarios de la UMATA (Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria) con el fin de promover el aprovechamiento de PFSM. Entre estas capacitaciones se incluyó la extracción de aceites esenciales a presión y por destilación, y se dotó del material requerido a la UMATA, la cual, trabaja actualmente con la Asociación de Productores de la Comunidad de San Francisco del Resguardo Ticoya. El aceite de *Carapa guianensis* es extraído por dicha Asociación, con el respaldo de la UMATA, llegando a recaudar hasta \$10.000 COP en el 2017 por la comercialización de 10 centilitros .

Es importante resaltar que la presente tesis no pretende validar los conocimientos tradicionales asociados a *Carapa guianensis* desde una óptica científica hegemónica, o utilizar los resultados para equiparlos desde la farmacología o las ciencias médicas. Como ha sido criticado por autores decoloniales como Beltrán (2017), De Sousa (2010) o Escobar (1999a, 1999b), la evocación de los conocimientos tradicionales⁹ puede conllevar el riesgo de una

⁹ El término es introducido por la Naciones Unidas como Traditional Ecological Knowledges en inglés, en la década de 1980: "...paralelamente al discurso del desarrollo sostenible de los programas de la ONU, comienza a incorporarse en su lenguaje oficial el término *Traditional Ecological Knowledge* (TEK). Dicha incorporación se hace bajo la idea de que los TEK, hasta el momento, no habían sido valorados en tanto que ellos pueden contribuir a la conservación de la naturaleza y al desarrollo sostenible" (Beltrán, 2017, p.122).

relación de poder hegemónica con *el Otro*, ejerciéndose una *violencia epistémica*¹⁰ (Beltrán, 2017) hacia este, y reproduciendo así la idea de un *nativo ecológico*¹¹ (Ulloa, 2001b), necesario en la investigación ambiental, cuyos conocimientos prácticos sobre la naturaleza deben ser estudiados.

Según Escobar (1999b), en el ámbito de la ecología, el interés científico hacia los conocimientos tradicionales se reaviva particularmente con la firma de la Convención de la Diversidad Biológica (CDB) por los diferentes países miembros de las Naciones Unidas hacia la década de 1980; este interés por los conocimientos tradicionales encubriría el objetivo oculto de “transformar a los nativos, a través de su estudio, en recursos productivos” (Beltrán, 2017, p.121). De esta manera, el interés político hacia los conocimientos tradicionales se enfocaría en aquellos que tengan una “utilidad médica, económica o científica” (Escobar, 1999b, p.89).

Como se mencionó, la presente tesis no busca validar científicamente los conocimientos tradicionales ticuna sobre *Carapa guianensis*. De hecho, el análisis aquí presentado dista significativamente de tal propósito. La presentación de los resultados busca dar cuenta de la coexistencia ontológica entre el animismo y el naturalismo en la sociedad ticuna de Puerto Nariño, y de cómo esta representación ticuna de la naturaleza, puede entrar en conflicto con los intereses institucionales y académicos.

Los hallazgos realizados sobre los conocimientos medicinales, por ejemplo, se consideran relevantes únicamente para proponer un posterior análisis a profundidad sobre la transformación o el mestizaje del conocimiento etnobotánico y etnomedicinal en un contexto de aculturación y de coexistencia ontológica. Asimismo, en esta investigación se garantizó y se garantiza

¹⁰ Término que según Beltrán (2017) surge dentro del grupo de *Subaltern Studies* de la India.

¹¹ Ulloa (2001b) conceptualiza cómo detrás de la idea del nativo ecológico reposa una cierta nostalgia de Occidente por una sociedad en armonía total con la naturaleza, otorgando así a los indígenas el papel de protectores de la misma, papel que Occidente no podría asumir totalmente, en razón de su régimen de vida y de consumo.

igualmente para el futuro, la protección de la información y su utilización únicamente para actividades consensuadas y que vayan en beneficio de las comunidades de Puerto Nariño (se detallan las consideraciones éticas en el Capítulo 4).

Las tensiones ontológicas, reveladas en el presente análisis pueden ser extrapoladas a otros contextos similares, en zonas estratégicas de conservación. Esto es porque se habla de desarrollo sostenible como si fuese una panacea en estas áreas de difícil acceso y de enclaves económicos, más no se tienen en cuenta los parámetros relacionados con la representación animista de la naturaleza, que pueden continuar estando vigentes en estas poblaciones, o el significado atribuido por ellas a las actividades de producción, cuyos fundamentos pueden estar vinculados con otros aspectos de la vida cotidiana.

Con respecto a estas diferencias en el significado de las actividades de producción entre la lógica indígena y la lógica occidental, la noción del *buen vivir*, un concepto en construcción en las ciencias sociales (Acosta, 2010) y relacionado con las propuestas de los autores decoloniales presentados anteriormente, ofrece una discusión valiosa. Esta idea del *buen vivir* estructurada a su vez en el concepto quechua *sumak kawsay*, se fundamenta en que:

En la cosmovisión indígena no hay el concepto de desarrollo entendido como la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior. No hay aquella visión de un estado de subdesarrollo a ser superado. Y tampoco un estado de desarrollo a ser alcanzado forzando la destrucción de las relaciones sociales y la armonía con la Naturaleza. No existe, como en la visión occidental, esta dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Para los pueblos indígenas tampoco hay la concepción tradicional de la pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia (...) por la diversidad de elementos que están

condicionados a las acciones humanas que propician el *Buen Vivir*, los bienes materiales no son los únicos determinantes. (Acosta, 2011, p.11)

Overing (1989) describe igualmente para los piaroa, asentados a lo largo de los diferentes afluentes del río Orinoco, con relación al *buen vivir*, como esta es una sociedad cuyos principios de organización social y política se inclinan hacia la igualdad, y se le atribuye gran valor a la libertad individual. Por ejemplo, en la búsqueda de autonomía, se da importancia al hecho de no estar bajo las órdenes de alguien más. Los recursos económicos deben ser únicamente cuestión de su propietario y estos no deben servir para controlar a los demás¹².

En la cosmología piaroa existe una representación de la humanidad en la cual esta se encuentra atrapada entre dos mundos: aquel de los sentidos (donde hay deseos salvajes, considerados como previos al estado de sociedad), y el mundo del pensamiento. El desarrollo de la persona, crecer, se asocia entonces al control de tales deseos salvajes, cultivando el altruismo y el sentido del humor (Overing, 1989).

Algo similar puede observarse para la población indígena en Puerto Nariño. Por ejemplo, tal como se presentará en el contexto socioambiental, cultural político y económico de la zona de estudio, algunos de los proyectos implementados por instituciones de Estado como el SENA no han tenido éxito debido, entre otras cosas, a las restricciones de horario, pues los tiempos de trabajo están condicionados por otros parámetros en estas comunidades, como son el clima, las festividades, los encuentros familiares, las relaciones de compadrazgo, etc.

En los siguientes apartados se presenta el desarrollo epistemológico¹³ del análisis de la dicotomía *naturaleza y cultura* en las ciencias sociales y humanas, cuyo trascurso está

¹²Sobre este tema, ver también Walker (2015) quien analiza el sentido de la felicidad para los urarina.

¹³ Del griego episteme (conocimiento), y logos (doctrina, palabra), el Diccionario de Filosofía (1984) define la epistemología de la siguiente forma: “Teoría del conocimiento, gnoseología. El término epistemología se usa en la filosofía burguesa inglesa y norteamericana y, menos frecuentemente en la francesa y alemana. La introducción del

estrechamente relacionado con los estudios amazónicos. Posteriormente, este desarrollo académico se relaciona con los procesos de la política ambiental, haciendo énfasis en la cuenca amazónica, y en la valoración de los conocimientos tradicionales relacionados con los PFTM en el ámbito de la conservación forestal y del desarrollo sostenible en esta ecorregión.

1.2. Conocimientos tradicionales, medio ambiente y conservación en el contexto amazónico colombiano.

El desarrollo histórico y epistemológico de las ciencias sociales desde mediados del siglo XX, nos permite hoy abordar la cuestión sobre las relaciones entre grupos humanos y medio ambiente por fuera de una concepción dicotómica universal entre la naturaleza y la cultura, es decir, desde la idea que no todas las culturas comparten la misma representación de una naturaleza externa al ámbito social (Descola, 2010; Ulloa, 2001a; Descola y Palsson, 1996). Del mismo modo, la manera en que las diferentes sociedades se relacionan con su entorno natural, es analizada hoy desde la complejidad cultural, ecológica, económica y política que ésta representa (Rodríguez y Van der Hammen, 2011; Couly, 2009; Zuluaga, 2015).

La forma en que los humanos conocen, se relacionan, intervienen y aprovechan su entorno natural, será explicada principalmente, y hasta mediados del siglo XX, desde un enfoque evolucionista, por medio del desarrollo de corrientes como la ecología cultural, en donde se retoman conceptos de la economía y de la ecología que permiten analizar las relaciones de las sociedades con sus ecosistemas como procesos adaptativos. La antropología cultural, que se desarrolla para la segunda mitad del siglo XX a partir de las numerosas etnografías que comienzan a acumularse sobre diversas sociedades en diferentes lugares del planeta, da privilegio a una noción universalista de la cultura como fuente dominadora y transformadora de

término se atribuye al filósofo escocés James Frederick Ferrier (Fundamentos de la metafísica, 1854), que dividió la filosofía en ontología y epistemología” (Diccionario de Filosofía, p. 138).

la naturaleza, lo cual no trasciende la oposición *naturaleza/cultura* (Ulloa, 2001a; Descola, 2010; Descola y Palsson, 1996) y de la cual C. Lévi-Strauss sea probablemente uno de los principales protagonistas, con la antropología estructural y su concepto del *triángulo culinario*: Lévi-Strauss (1964) considera la existencia de tres tipos de cocción, formando una triada *crudo-cocido-podrido*. De este modo, se establecen estados contrapuestos: *elaborado/crudo*, *cultura/naturaleza*, *fresco/caliente*, *líquido/sólido*, etc.

El estructuralismo se desarrolló como una corriente que aborda el objeto de estudio como un todo, una estructura, cuyos elementos constitutivos se relacionan entre sí y, más ampliamente, con la estructura. Esto quiere decir que si uno de estos elementos es modificado, se produce igualmente una modificación en los otros elementos. Esta corriente busca identificar un sistema de relaciones entre los elementos y la estructura. Si bien Marx ya había propuesto en economía el concepto de estructura y, igualmente que Spencer para la sociología, se considera a Saussure el primer intelectual en hablar de estructura en su *Curso de lingüística general* publicado en 1916. Este concibe el lenguaje como un sistema de signos, cuya relación produce un sentido, y esta metodología se difundió en diferentes disciplinas científicas, tanto exactas como humanas (Avila, 2005).

El estructuralismo asentado por Lévi-Strauss en el campo de la antropología supone que el método de la lingüística estructural puede ser aplicado a los diferentes ámbitos de la cultura y la sociedad humana, considerando que estos, al igual que la lengua, pueden ser tratados en tanto que sistemas de signos: lo social y lo cultural se definen por su relación interna y externa con la estructura. La fonología y sus métodos aplicados a la antropología constituyen para Lévi-Strauss (1978) algo revolucionario, dado que muestra concretamente la relación entre los *términos*, introduciendo la idea de *sistema* (Lévi-Strauss, 1978, p. 77).

De este modo, aspectos culturales y sociales, como el mito y el parentesco, aunque siendo objetos de estudio pertenecientes a dominios de análisis aparentemente distantes, se presentan como una forma de organización intelectual de la experiencia, generándose así un esquema de ideas y prácticas: por ejemplo, los mitos de creación del mundo y sus personajes o figuras pueden servir de modelo para la estructuración del parentesco.

Descola (2010), quien se basa en el *modelo estructural levistraussiano*¹⁴ para la elaboración de un modelo ontológico de relación con la naturaleza, se distancia del mismo en tanto que considera que Lévi-Strauss se concentra más en tener una mirada distante de los fenómenos, marcando regularidades (lo cual se aleja significativamente del método deductivo), dejando a un lado los mecanismos por los cuales operan dichas estructuras mentales, y haciendo una analogía con la fisiología.

Según Descola (2010), el modelo estructural lévis-straussiano no responde a las siguientes preguntas:

¿Cuál es entonces la naturaleza de este inconsciente estructural colectivo? ¿Este está presente en cada espíritu bajo la forma de imperativos cognitivos que permanecen tácitos aunque culturalmente determinados, o bien está este distribuido en las propiedades de las instituciones que lo vuelven observable? ¿Cómo es este interiorizado por cada individuo y por qué medios actúa de manera que pueda eventualmente determinar los comportamientos recurrentes traducibles en modelos vernáculos? (p.141-142)

Tal y como se mostrará en el marco teórico, para Descola (2010) “el inconsciente estructural no tiene contenido, sino una función rectora o *simbólica*, la cual consiste en imponer

¹⁴ Se entiende por *levistraussiano* un concepto, noción o teoría referente al filósofo y antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908-2009), quien introdujo el enfoque estructuralista (ver Metodología, Cap. 4) en las ciencias sociales.

leyes muy generales a la forma que toman los fenómenos sociales o los sistemas de ideas objetivadas tales como los mitos o las clasificaciones populares” (Descola, 2010, p.142).

Así, este autor enfatiza en mostrar que es posible elucidar esquemas elementales de la práctica y elaborar una *cartografía resumida de su distribución y su organización*, ofreciendo así un marco ontológico de relación con el mundo y con los *seres no humanos*, marco compuesto por cuatro ontologías sociales: el animismo, el naturalismo, el totemismo y el analogismo (Descola, 2010).

De este modo se elabora una nueva concepción filosófica y antropológica de la relación hombre-naturaleza: por medio del análisis (desarraigado de la disyuntiva naturaleza/cultura) de las cosmologías y de los esquemas de prácticas asociados a estas, es posible demostrar que existen diferentes formas de representar, de relacionarse y de socializar con la naturaleza, a tal punto que en algunas sociedades pueden existir lazos de parentesco, maneras, y reglas de crear filiación con seres naturales o espirituales, *no humanos*, cuestionándose así la dicotomía naturaleza/cultura que tanto influenció la antropología y los diferentes enfoques teórico-metodológicos hasta mediados del siglo XX (Descola, 2010). Se mostrará que, incluso, en algunas sociedades la palabra naturaleza no existe, pues esta hace parte del dominio de lo que es *humano* o tiene humanidad, y que en los casos en los que existe un equivalente etimológico para designar lo que nosotros occidentales entendemos por *naturaleza*, el concepto se vuelve más complejo y englobante.

Estos aportes teóricos, de los cuales se presenta un primer esbozo con *El hombre y la naturaleza* editado por Descola y Palsson (1996), se construyen a través del análisis sobre el mundo amerindio y el totemismo australiano. La obra de Descola (2010) se sustenta particularmente en los diferentes trabajos realizados en la Amazonía por autores como Århem

(1990, 1996, 2001), Reichel Dolmatoff (1975) y Viveiros de Castro (1998), este último siendo uno de los principales autores en realizar importantes aportes al concepto de perspectivismo amerindio (se profundiza sobre este concepto en los Antecedentes Teóricos, Cap. 3), y cuya obra se sustenta a su vez en elementos propuestos por Descola (1992) y los autores citados, aunque difiera significativamente de ellos. La premisa principal del perspectivismo amerindio consiste en que cada ser natural disponiendo de una humanidad, y ve a los *Otros*, a los que no son de su especie, como los humanos ven a los animales. En esta representación de la naturaleza, cada quien tiene su punto de vista, su perspectiva, y lo que diferencia a cada quien es el cuerpo y sus atributos, los cuales constituyen un modo de ser y de comportarse (Viveiros de Castro, 1998, 2013).

El perspectivismo que propone Viveiros de Castro (1998) asienta la idea de un multinaturalismo común a las cosmologías amerindias: los seres comparten una misma esencia humana, dando lugar a una unidad espiritual, y una diversidad de cuerpos entre dichos seres permitiría la diferenciación. La cultura, compartida por los diferentes seres naturales que pueblan el cosmos (animales, hombres, plantas, minerales, fenómenos climáticos, etc.), sería así universal, mientras que la naturaleza sería particular, pues es a través del cuerpo que cada ser experimenta el mundo y se construye y posee una identidad. Esta idea de multinaturalismo se opone al multiculturalismo que dominaría en la representación occidental de la naturaleza: esta es única y objetiva, sin embargo, las diversas culturas la verían de manera distinta y le darían un significado propio (Viveiros de Castro, 1998).

De acuerdo con Ruiz (2016), la obra de Descola (1992, 1994, 2010) hace énfasis en la comprensión de las diferentes “formas ontológicas de ordenar la realidad” (Ruiz, 2016, p. 197) por medio del entendimiento de la alteridad, mientras que Viveiros de Castro (1998, 2013)

“intenta socavar los paradigmas raiocéntricos y epistemológicos de la filosofía occidental” (Ruiz, 2016, p. 197). No obstante, como se presentará en los Antecedentes Teóricos y en los resultados de la presente investigación, existen algunos elementos de análisis que han sido pasados por alto por estos autores, y que tienen que ver con las variantes que puede presentar el perspectivismo.

Autores como Londoño (2010) u Opas (2014) muestran como no todos los seres naturales comparten una misma humanidad, pues los únicos humanos verdaderos serían los humanos, y los otros seres serían humanos fracasados. De esta manera, la evaluación moral del *Otro* se basaría en el juicio sobre su verdadera humanidad, la cual se constituye principalmente de una moralidad asociada a valores de unidad familiar, serenidad, solidaridad, reciprocidad, etc., y la cual se adquiere y se mantiene por medio del intercambio con sustancias de origen divino y las sustancias corporales de la parentela y afines. En los resultados de la presente investigación se articulan herramientas conceptuales del perspectivismo amerindio con los aportes teóricos de Descola (2010) con el fin de analizar las representaciones ticuna asociadas al medio forestal, a las especies vegetales, y a *Carapa guianensis*.

A propósito del perspectivismo, descrito por Descola (2010) como la *humanización* de los seres vivos, en las cosmologías de los *bosques de bajas tierras de América del Sur*, y del sentido de las categorías clasificatorias del mundo, común a todas ellas, el autor escribe:

Sin importar las diferencias que estas manifiestan en su organización interna, todas estas cosmologías tienen por característica común el no operar distinciones ontológicas tajantes entre, los humanos, de una parte, y un buen número de especies animales y vegetales, de otra parte (...) La identidad de los humanos, vivos y muertos, de las plantas, de los animales y de los espíritus es enteramente relacional, y entonces sujeta a mutaciones o a

metamorfosis según los puntos de vista adoptados. En numerosos casos, en efecto, se dice que un individuo de una especie aprehende los miembros de otras especies en función de sus criterios propios, de manera que un cazador, en condiciones normales, no verá que su presa animal se ve ella misma como un humano, ni que ella lo ve como un jaguar (...) El referente común a las entidades que habitan el mundo no es entonces el hombre como especie, sino la humanidad como condición. (p.27-30)

Ruiz y del Cairo (2016) describe como estas tendencias de análisis en las ciencias sociales se asocian al denominado *giro ontológico*, dado que “han resultado particularmente influyentes para comprender el campo de los conflictos de distribución cultural en torno a la relación de las sociedades con la naturaleza” (Blaser, 2013, citado en Ruiz y del Cairo, 2016). Viveiros de Castro (1996) propone por ejemplo una nueva imagen de la Amazonía basada en un contexto teórico que se caracterice por los diferentes aspectos históricos y estructurales, a favor de “una comprensión dialéctica de las relaciones entre hombre y sociedad” (Viveiros de Castro, 1996, p. 180), en oposición al determinismo geográfico y al difusionismo, los cuales eran tradición en las corrientes vinculadas a la ecología cultural.

Algunos autores relacionados con este *giro ontológico* resaltan la manera en que algunas prácticas culturales en torno a la naturaleza en sociedades tradicionales, que si bien no son expresamente realizadas como prácticas ecológicas en un sentido occidental (estas responden más a un orden simbólico de la naturaleza cuya transgresión puede acarrear consecuencias nefastas para el transgresor, su familia o su comunidad), estas pueden presentar elementos útiles para el diálogo de saberes entre actores sociales en el ámbito de la conservación ambiental, dada una visión compleja del entorno que mantiene finalmente un equilibrio en los ecosistemas

(Århem, 1990, 1996, 2001; Descola, 2010; Turbay, 2010; Rodríguez y Van der Hammen, 2011).

Por ejemplo, se resalta lo expresado por Århem (1990) acerca de la ecosofía makuna:

La visión sobre peces y animales de caza como clases de gentes que viven en malocas como los hombres, también prohíbe la caza y la pesca en las malocas de nacimiento y baile de los animales. En efecto, abundan en la selva y el río santuarios protegidos de pesca y caza -especialmente salados y lugares de desove de peces. Estos sitios sagrados constituyen una suerte de reserva natural indígena, que protege los recursos básicos de los cuales depende la continuidad de la existencia de la gente. (p.13)

Turbay (2010) hace un análisis igualmente sobre el consenso para la protección de los delfines del Amazonas entre la Fundación Omacha y la población indígena de Puerto Nariño, mostrando como las motivaciones de cada grupo de actores sociales surgen de representaciones diferentes sobre los delfines:

La fundación Omacha parte de una visión que lleva implícita la dicotomía naturaleza/cultura, aunque en ella el ser humano no sea visto como un *explotador* de las especies naturales *protector*, sino como un protector de las mismas, y en particular de las especies amenazadas, como el delfín o el manatí. Por otro lado, los ticuna no hacen una división tajante entre naturaleza y cultura, ni se sitúan por encima de los seres vivos no humanos, ni se sienten responsables de su destino. Para los ticunas, algunas especies, como el delfín, tienen una gran importancia simbólica y son consideradas como gente que ha perdido su apariencia humana, aunque no su humanidad. La fundación Omacha ha logrado algunos éxitos porque ha tomado conciencia de la fragilidad del encuentro entre el discurso proteccionista y el discurso indígena. El diálogo y la negociación son posibles

porque hay puentes entre una y otra visión y porque no hay afán en ninguno de los dos lados de convencer al otro de la falsedad de los argumentos... (p.640-641)

A propósito de estas cosmologías que generan prácticas que pueden ser consideradas como amigables con el medio ambiente, pero que su trasfondo simbólico se vincula a una representación de otro orden, Descola (1994) propone la noción de *homeostasis cultural*, basándose en su análisis acerca de las fuerzas de producción en la economía de los achuar en la várzea y en tierra firme.

En este análisis, Descola (1994) pretende demostrar que existe una homeostasis de las fuerzas de producción, contrariamente a las ideas difundidas por la ecología cultural, en donde se conceptualizaba la baja explotación de las tierras amazónicas por parte de los grupos indígenas a través de diferentes tesis relacionadas con el determinismo ambiental¹⁵. El autor muestra como no existen factores limitantes para la práctica de la horticultura. El tiempo de trabajo se encuentra restringido por factores como la división sexual del trabajo, el número de esposas del jefe de familia, la rigurosidad de diferentes actividades rituales individuales que cada quien debe mantener con los espíritus de las especies cultivadas, etc., lo cual explicaría dicha homeostasis de las fuerzas de producción.

Rodríguez y Van der Hammen (2011), consideran que esta condición de humanidad otorgada a los seres naturales, al igual que otras representaciones de la naturaleza en el pensamiento amazónico, generan prácticas culturales y modos de intervenir el entorno que se presentan como portadoras de potenciales para la conservación ambiental.

¹⁵ Sobre los diferentes análisis con respecto a la adaptación de los grupos amazónicos precolombinos ver Gainette (2016).

Estos autores han contribuido desde hace alrededor de dos décadas, a nutrir el debate acerca de la conservación de la Amazonía colombiana por medio del estudio de las chagras¹⁶ o los denominados sistemas agrícolas indígenas tradicionales, y de la aproximación a sus principios culturales y ecológicos en términos del manejo del bosque. Resaltan las problemáticas relacionadas con la delimitación de áreas protegidas en los Parques Nacionales y en las zonas de traslape con territorios indígenas en la región amazónica, al igual que los conflictos engendrados por la expansión de la actividad minera, la exploración de hidrocarburos y la implantación de cultivos para la producción de biocombustibles.

Para dichos autores, en lo que se refiere a las mencionadas áreas protegidas, este podría ser el punto de encuentro con los conocimientos tradicionales que puedan aportar alternativas a los problemas de conservación, como ha sido el caso de la delimitación y la declaración del área protegida conocida como Yaigojé en el río Apaporis, la cual coincide con la totalidad de la superficie de un resguardo indígena de cerca de 1.000.000 hectáreas (Rodríguez y Van der Hammen, 2011).

Rodríguez y Van der Hammen (2011) consideran entonces que existe una incidencia de la cultura en estos contextos político-ambientales, y explican cómo una de las estrategias para lograr el éxito de la gestión conjunta de los recursos naturales consiste en el fortalecimiento de la gobernanza:

La gobernanza local implica el fortalecimiento cultural. Como bien se ha señalado, los principios ecológicos y culturales son la base del manejo del bosque, y el conocimiento tradicional que los sustenta está seriamente amenazado debido a que los viejos y conocedores están desapareciendo y a que las comunidades viven serios procesos de

¹⁶ Las chagras son sistemas de cultivos de rotación tradicionales, muy comunes en la Amazonía colombiana. Este sistema se basa en actividades de tumba y quema en fragmentos de selva, para cultivar y luego dejar la parcela en reposo tras la cosecha. Su superficie por lo general se limita a menos de una hectárea (Acosta, 2001).

transformación en todo sentido, desde cambios en la cultura, en los patrones de asentamiento, en la educación y en los sistemas de producción, hasta pérdida de la lengua, y transformaciones en la parte de parentesco y en las formas de organización y representación, en un esquema de mayor integración con la economía de mercado. (p.34)

En la sociedad ticuna de la Amazonía colombiana y brasilera se han realizado una serie de trabajos etnográficos, etnológicos y etnolingüísticos (Goulard, 1994, 2009, 2010, 2013; Montes, 2001; Santos, 2013; Nimendaju, 1950) que dan cuenta de su ontología social animista con filiación totémica, de su sistema de clasificación explícito de la naturaleza, de la religiosidad inscrita en un contexto de occidentalización, así como de las prácticas y la economía relacionadas con el uso del bosque y los espacios agrícolas (Arias, 2005; García, 2013; Rodríguez y Maldonado, 2009).

Tal como se mostrará más adelante, en la zona de estudio (Capítulo 2) para esta investigación se presentan dichas problemáticas relacionadas con la transformación cultural, el éxodo rural por parte de la población joven, la degradación ambiental, al igual que existen problemas alrededor del acceso a los recursos forestales, particularmente en las zonas de traslape con el Parque Nacional Natural Amacayacu.

De este modo, los líderes del Resguardo, al igual que las comunidades, vienen siendo empoderados en términos políticos y de control del territorio por parte de diferentes instancias políticas no gubernamentales como la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). Este empoderamiento y control del territorio puede engendrar tensiones relacionadas con el ingreso, por ejemplo, de investigadores y algunos entes institucionales en el área del Resguardo, y con la manera en que se implementan los programas y los proyectos del Estado.

En el siguiente apartado, se aborda la problemática relacionada con estas tensiones de orden político-ambiental en este tipo de zonas estratégicas para la conservación, haciendo la relación con la problemática específica acerca de cómo se insertan los conocimientos y las prácticas ticuna en torno a *Carapa guianensis*, en el ámbito de la política ambiental y la dinámica económica de Puerto Nariño.

1.3. Procesos político-culturales en torno al manejo de los recursos naturales.

Existe un debate al interior de las disciplinas como la etnoecología que se interesan en el análisis de las representaciones u ontologías sociales en torno a la naturaleza, acerca de la ausencia de reflexiones conceptuales sobre las representaciones simbólicas de la naturaleza y su articulación con procesos políticos más amplios (Garavito, 2009).

Por su lado, Descola (2010) conceptualiza cómo, a partir de una determinada ontología social, se constituyen unas instituciones sociales y políticas particulares. Esta tesis se interesa, desde esta perspectiva teórica, en el estudio de las cosmologías y prácticas asociadas a un árbol de selva tropical cuyas partes no maderables presentan propiedades medicinales, *Carapa guianensis*, en la comunidad ticuna del Resguardo Ticoya en Puerto Nariño, y en cómo estas cosmologías y prácticas se relacionan con aspectos políticos y económicos dirigidos a la problemática forestal local y regional.

En el Amazonas convergen múltiples actores sociales en torno a la naturaleza, particularmente aquellos provenientes de plataformas internacionales de conservación y de desarrollo sostenible, todos interesados en una misma cuestión: el acceso a los recursos naturales (Turbay, 2005). No obstante, las razones pueden ser de distintos órdenes, y se dan en diferentes niveles (Bryant y Bailey, 1997).

Por ejemplo, el interés de un indígena por proteger la selva amazónica puede radicar en su necesidad de mantener en buen estado los ecosistemas que le proveen, además de un marco cultural de interpretación e interacción con el mundo, una economía de subsistencia: animales de caza, pesca, frutos silvestres, maderas para fines domésticos y medicinas naturales. Sin embargo, su visión de la manera de hacerlo será, en principio, diferente a la del Estado, como actor Occidental y otra forma de autoridad y de orden.

Para el Estado, los intereses pueden girar alrededor de elementos vinculados a la economía nacional, como al aumento del PIB (Producto Interno Bruto) a través de actividades extractivas, la articulación del país a la macroeconomía, el mantenimiento de los denominados servicios ecosistémicos, etc.

Entre los conservacionistas o ambientalistas, los intereses se inclinan más hacia una visión holística de la calidad del medio ambiente y de los procesos ecológicos necesarios para la vida, dependientes en gran medida del oxígeno producido por la selva amazónica. En este orden de ideas, cabe preguntarse ¿quién decide entonces qué se debe proteger, y de qué manera?

Escobar (1999a, 1999b) distingue dentro de esta problemática una doble tendencia: los modelos de gestión tecnocrática, propios de las instituciones de Estado o de las ciencias exactas, la ingeniería, la agronomía, etc., y los modelos de gestión organicista, correspondientes a los *actores de base* (Bryant y Bailey, 1997) como son las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes, en el caso colombiano¹⁷.

Como se mencionó anteriormente y como se detallará en el contexto y ubicación de la zona de estudio (Capítulo 2), Puerto Nariño hace parte de una zona estratégica de conservación,

¹⁷ Cabe resaltar que pueden existir igualmente conflictos intra-étnicos en materia de decisión y de representación política en este sentido. La integración de la política indígena dentro de la política nacional es por lo general asumida por jóvenes preparados en la universidad, con capacidad de gestionar los asuntos indígenas dentro de las lógicas e instancias políticas correspondientes. Esto va, en algunas ocasiones, en contra corriente de la organización política tradicional, en donde los jefes de hogar y los ancianos representan las primeras autoridades.

en donde existen numerosas restricciones de acceso a especies vegetales y animales, tanto para el comercio como para el sustento. Desde algunas instituciones del Estado como el Instituto SINCHI (Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas), el SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje), la Gobernación del Amazonas y algunas ONG's (Natutama, Omacha, Fucai) y organizaciones indígenas como la Organización de Pueblos Indígenas del Amazonas Colombiano (OPIAC) y la ONIC, es posible observar una serie de discursos políticos dirigidos a la reapropiación de los conocimientos tradicionales en torno a la naturaleza, como elemento central para el diseño de sistemas alternos de gestión ambiental. No obstante, existe disparidad de criterios en términos de lo que debería entenderse como gestión ambiental entre estos actores sociales.

Los marcos jurídicos, los lineamientos y las acciones que se generan desde las plataformas políticas indígenas nacionales mencionadas, se orientan, no solamente hacia la preservación de la naturaleza en términos técnicos, sino también en la reapropiación de los conocimientos tradicionales y al fortalecimiento de la gobernanza por parte de las comunidades indígenas, con el fin de que estas realicen el control sobre sus territorios, los recursos estatales, y que sean gestoras de su propio desarrollo socioeconómico¹⁸.

De este modo, las autoridades indígenas de Puerto Nariño ejercen su derecho a la consulta previa o al proceso de concertación con todo actor social interesado en intervenir dentro del Resguardo, sea este del sector público o privado. Como se mencionó anteriormente y como se mostrará en los resultados de la investigación, los investigadores o todo tipo de funcionario institucional deben atravesar por dicho proceso, además de aceptar el establecimiento de una

¹⁸ Por ejemplo, el Decreto 1953 del 7 de octubre de 2014, declara la autonomía político administrativa de los pueblos indígenas de Colombia, y por el cual se crea un régimen especial que define “los derechos para desarrollar sus competencias, así como obtener y administrar los recursos necesarios para su ejercicio, de acuerdo con las normas aplicables desde el derecho propio de los pueblos indígenas” (Decreto 1953 de 2014, p.3).

serie de compromisos que garanticen acciones concretas en beneficio de las comunidades y de los ecosistemas.

Tal como se indicó anteriormente, las economías relacionadas con los PFNM son atractivas para las autoridades y las comunidades del Resguardo Ticoya, particularmente porque observan que este tipo de proyectos se están desarrollando actualmente en otros resguardos del Amazonas brasilero o del Trapecio Amazónico, como es el caso del Resguardo indígena de Tarapacá, en donde se extrae aceite de Andiroba (*Carapa guianensis*) y Copaiba (*Copaifera officinalis*) en el marco de un proyecto de aprovechamiento sostenible y de comercio justo de subproductos de dichas especies, sobre lo cual se hablará más adelante.

A continuación, se presenta el contexto actual de valoración de los conocimientos con relación a los PFNM en el desarrollo sostenible, particularmente en los países tropicales y en la región amazónica.

1.4. Valoración de los conocimientos tradicionales asociados a los Productos Forestales No Maderables.

Los PFNM son actualmente objeto importante de las estrategias de desarrollo económico del sector forestal, principalmente en países tropicales. Como parte integral de la dieta y de la farmacopea de numerosas comunidades rurales, estos constituyen hoy en día la base de diferentes sectores económicos internacionales con un alto valor agregado, sostienen circuitos de comercio justo, o de comercio a veces no tan justo e ilegal (Couly, 2006, 2009), como es el caso de algunas empresas en el Amazonas brasilero (ver Tabla 1).

En la Tabla 1 se presenta una síntesis de algunas investigaciones relacionadas con el género *Carapa* y otros PFNM en diferentes países tropicales, que pretende indagar sobre la manera en que estos proyectos de desarrollo se realizan, o podrían realizarse, en coherencia con

los contextos sociales, culturales, políticos y económicos locales, y/o hacen una caracterización de los usos tradicionales y los potenciales socio-económicos y ambientales.

Tabla 1

Investigaciones en torno a proyectos relacionados con PFSM y Desarrollo Sostenible

Investigaciones en torno a proyectos relacionados con PFSM y Desarrollo Sostenible en países tropicales.	
Couly, Claire, 2006. Production d'huile d'Andiroba (Carapa guianensis Aubl.), Copaiba (Copaifera sp.), Piquia (Caryocar villosum) dans la Floresta Nacional do Tapajós.	Modalidades de recolección y producción de aceite de Carapa en 5 comunidades en asociación con empresas como Forestpeople, Natura, o la cooperativa Flora Verde. Críticas: por ej., Forestpeople reivindica el comercio justo pero solo revierte el 10% de la venta total del aceite en Francia a los productores.
Couly, Claire, 2009. Savoirs locaux et projets de valorisation des ressources ligneuses et non ligneuses dans la Floresta Nacional do Tapajós (Pará, Brésil).	Factores que obstaculizan el desarrollo de los proyectos: tenencia de la tierra, poco capital social, bajo nivel escolar, visión a corto plazo de la rentabilidad de los proyectos, desigualdad de acceso al transporte y a áreas urbanas. Propone soluciones que se adapten a las necesidades y al sistema de valores de la población local: necesidad de una flexibilidad del sistema de oferta y demanda.
Fleury, Mary et al., 2003. Usage des ressources forestières en Guyane : de la tradition à la valorisation	Ejemplos de proyectos exitosos de comercio justo en el Este de Guyana: fabricación de pasta de frutos de Orealla: ONG Belga ACDST, la fundación privada Timon. Según los autores, el proyecto contribuyó a mejorar el nivel socio-económico de los habitantes de la reserva amerindia, valorizando los recursos naturales renovables locales con un impacto ambiental mínimo.
Weber, Natalie et al., 2009. L'huile de Carapa (Carapa spp., Meliaceae) en Afrique de l'Ouest : utilisations et implications dans la conservation des peuplements naturels.	Existencia de una cadena de producción artesanal de aceite para cultivos de algodón orgánico en Mali, en el marco de un programa de cooperación con Francia. Propone algunas medidas ecológicas para no comprometer las especies.
Buss, Chriss et al., 2010. Alanblackia – an ingredient for poverty reduction?	Resultados y retos de la implementación de una cadena de producción de aceite de Allanblackia en Ghana, Tanzania y Nigeria, en el marco del comercio justo y del desarrollo sostenible. Se hace énfasis en la rentabilidad a largo plazo, los proyectos se muestran exitosos.
Gueye et al., 2009. Importance socio-culturelle, potentialités économiques et thérapeutiques du Carapa (Meliaceae) au Sénégal	Caracterización de usos, producción y redes de comercio de aceite de Carapa en Senegal, propuestas socio-económicas y ecológicas para el fortalecimiento del sector.

Investigaciones en torno a proyectos relacionados con PFSM y Desarrollo Sostenible en países tropicales como Brasil, Guyana, Mali o Ghana. Fuente: Elaboración propia.

La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) menciona, en su documento sobre el estado de la información forestal en Colombia, la necesidad de normalizar las bases de datos de los PFSM entre instituciones.

Además del uso tradicional por parte de numerosas comunidades en Colombia, el sector de las artesanías se destaca por el uso de PFNM de origen vegetal, animal y mineral, seguido por el sector de flores y plantas vivas y el sector de cera de abejas o de otros insectos (FAO, 2012).

Entre los PFNM más representativos se puede mencionar la “guadua” o el “bambú” y las diferentes especies de palmas utilizadas para la extracción de fibras y aceites (López, 2008; FAO, 2012)

De acuerdo con un estudio realizado por el Instituto Von Humboldt en el 2003, acerca del estado del arte de la investigación en torno a los PFNM en Colombia, a pesar de la variedad y el extenso número de estudios sobre dichos productos, aún no se cuenta con datos que permitan desarrollar de manera más efectiva este sector, principalmente en lo que se refiere a estudios de factibilidad. Esta carencia se debería a la complejidad y a la diversidad de los ecosistemas, al igual que a la de los procesos y productos existentes.

Del mismo modo, existe un problema que se presenta en diferentes países tropicales en donde se busca implementar un desarrollo sostenible del sector forestal: la dispersión o la ausencia de datos cuantitativos sobre las cantidades de PFNM producidos, comercializados, consumidos y exportados por el país, limitan el establecimiento de políticas adecuadas para su producción o su integración en la formulación de proyectos de desarrollo (FAO, 2012).

No obstante, en Colombia existen políticas orientadas a la promoción y el desarrollo del sector de los PFNM. Por ejemplo, en el marco de la Conferencia de Las Naciones Unidas Sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD), se lanzó desde 1996 la iniciativa BioTrade (Biocomercio), la cual busca apoyar el comercio y las inversiones en recursos biológicos que puedan impulsar el desarrollo sostenible, de acuerdo con los objetivos de la Convención sobre la Diversidad Biológica (CDB).

Colombia participa por medio del Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible y la Corporación Biocomercio Sostenible, en el establecimiento de políticas y estrategias relacionadas con el biocomercio, a través de las mesas nacionales de trabajo. La más reciente tuvo lugar en Bogotá en noviembre de 2013 y se acordó el objetivo de integrar el REDD (Programa de Reducción de Emisiones de Carbono Causadas por la Deforestación y la Degradación de Bosques) con la iniciativa BioTrade. En esta articulación de programas se definen como estratégicos los sectores de la industria fito-farmacéutica y cosmética, del ecoturismo, de alimentos, de bebidas, de aceites y de grasas, y finalmente aquellos de fibras, tintes y semillas (FAO, 2012).

Del mismo modo se definieron los principales requerimientos de investigación demandados desde las instituciones públicas y privadas, al igual que se establecieron los ejes de intervención del sector público y del sector privado. Dentro de las debilidades del desarrollo del biocomercio en Colombia, se resaltan la escasez de investigaciones y de infraestructuras, la desarticulación de cadenas de valor, el bajo desarrollo de productos y de estrategias de agregación de valor, y la incipiente¹⁹ articulación de políticas sectoriales con el componente ambiental. En cuanto a las oportunidades, se destacan: el auge a nivel mundial del consumo de productos naturales y provenientes del comercio justo y sostenible, y el incremento de financiamientos por parte de los fondos internacionales de cooperación (UNCTAD, 2010).

A continuación, se presentan las generalidades sobre la botánica de la especie *Carapa guianensis*, sus usos maderables y no maderables más conocidos, así como su distribución geográfica.

¹⁹ La RAE (Real Academia Española) define *incipiente* como algo que apenas comienza.

1.5. *Carapa guianensis*: aspectos botánicos, usos maderables y no maderables, y distribución geográfica.

López y Montero (2005) ofrecen la siguiente descripción botánica de la especie *Carapa guianensis*:

Árbol dominante, de 30 metros de altura, tronco, recto, cilíndrico, con aletones basales de 30 a 60 cm de altura. Copa ovalada a elipsoide follaje distribuido en manojos terminales. Corteza exterior marrón, rosada o castaño grisáceo con acanaladuras ampliamente espaciadas y poco profundas, ritidoma desprendible en placas irregulares que dejan cicatrices permanentes, con lenticelas escasas y diminutas; corteza interna de color rosado claro o marrón, con goma marrón. Hojas compuestas alternas, paripinadas, con una cola al final del raquis, cuatro a 16 folíolos opuestos oblongos o elípticos, ligeramente asimétricos hacia la base, margen entero. Flores pequeñas, blancas, amarillas o verdosas, dispuestas en panículas axilares y espaciadas a lo largo de la inflorescencia. Fruto en capsulas semileñosas, ovalada, péndula de color marrón oscuro, escabrosa, con cuatro costillas que corren del ápice hacia abajo a lo largo de la línea media de los carpelos; semillas cuatro a seis por valva, color marrón canela, 3,4 cm de diámetro. (p.53)

El hábitat natural de *Carapa guianensis* son los bosques muy húmedos tropicales, húmedos tropicales y premontano, con una precipitación anual que oscila entre los 1900 y 3000 cm³ y una temperatura promedio de entre 20 y 35 °C. Los especímenes son comunes en zonas inundables y de llanura aluvial, márgenes de zonas pantanosas o de manglar, en bosques de galería a lo largo de ríos y quebradas. En el Amazonas colombiano esta especie se desarrolla particularmente en planicies inundables, y la calidad de la madera pareciera estar asociada a los periodos de inundaciones (López y Montero, 2005).

López y Montero (2005) escriben a propósito de la floración y la fructificación de la especie:

Los periodos de floración y fructificación son muy variables (...) en Centro América presenta flores desde enero hasta abril, en algunas zonas de agosto a septiembre y los frutos se pueden encontrar desde marzo hasta agosto. Cada tres años se presenta una floración y una fructificación más alta de lo normal. Para Colombia se ha establecido que la época de mayor floración corresponde a los meses de julio hasta octubre y la época de fructificación desde enero hasta junio, con la mayor producción de frutos en la temporada de marzo hasta junio (p.53).

El género *Carapa* ha sido estudiado principalmente para Brasil, Guyana y algunos países africanos (Guillemot, 2004); los estudios fitoquímicos confirman la presencia de alcaloides en el aceite, corroborando algunas de las propiedades medicinales que le atribuyen las sociedades tradicionales que lo emplean (Morales, 1997).

Las diferentes partes del árbol son utilizadas de manera tradicional por comunidades indígenas del Amazonas y de diferentes regiones del África tropical y subtropical, quienes le atribuyen propiedades principalmente cicatrizantes, anti-inflamatorias, repelentes, desinfectantes, insecticidas y vermífugas (Bouquet, 1969; Morales, 1997; Penido et al., 2006; SINCHI, 2005, 2007; FAO-CIFOR, 2012; Profiro et al., 2012; Inoue et al., 2013, Santos et al., 2013; Kimura et al., 2013). También puede ser utilizada tradicionalmente para combatir la disentería, la diarrea y el reumatismo, y para la fabricación de jabones y de velas repelentes en el Brasil (López y Montero, 2005).

Eugene Caventou, uno de los descubridores de la quinina, es quien va a aislar por primera vez en 1859 uno de los componentes de la corteza del árbol de *Carapa*.

En 1993, estudios realizados por el Museo de Plantas Medicinales de Mapaca, en Brasil, van a demostrar las propiedades antibacteriales de los componentes de la corteza, y a hablar de la posibilidad de que esta presenta propiedades antitumorales (Guillemot, 2004). Morales (1997) escribe a propósito del género Carapa:

...en la medicina tradicional se emplea esta especie para combatir diarrea, disentería, reumatismo y úlceras. Con tal objetivo, se utiliza la corteza, las hojas y los frutos en infusiones, té, febrífugos y vermífugos; o forma de loción para curar la sarna, o combatir insectos y parásitos. De los frutos se extraen las semillas a partir de las cuales se obtiene aceites mediante el cocimiento. Los aceites, a la vez, se utilizan para cicatrizar llagas en humanos y animales, en la fabricación de jabones y velas, para el alumbrado casero e industrial, o como insecticida. Los indígenas se untan de este aceite para ahuyentar los insectos hematófagos (mosquitos, jejenes, arenillas, aradores, etc.). Grupos indígenas combinan el aceite de las semillas con achiote (*Bixa orellana*) para prolongar la persistencia de este colorante en el cuerpo (...). El alcaloide que se extrae de Carapa, *Carapina* (C₁₀H₂₈O₄), tiene aplicaciones medicinales. (p.6)

En Brasil, además de ser producido a escala industrial²⁰, este aceite, conocido como aceite de Andiroba, es también producido en el marco de proyectos de desarrollo sostenible con enfoque comunitario, y es comercializado a nivel nacional e internacional a través de redes de

²⁰ El principal productor industrial de aceite de semilla de Carapa es el Brasil, la red de producción y comercio es mantenida por diversas empresas nacionales e internacionales, cooperativas, ONG locales y extranjeras, y este es comercializado en los mercados locales de Guyana, Surinam y en el extranjero, principalmente en Europa. Según los datos estadísticos presentados en el Censo de 1996 realizado por el Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística, en Brasil se habrían recolectado 473 toneladas de semillas de Carapa para este mismo año. Este país consumiría alrededor de 30.000 litros de aceite de Carapa al año, y exportaría 450.000 litros. Un estudio comparativo de los precios del aceite de Carapa, realizada por P.M Forget del Museo de Historia Natural de Francia, entre el 2004 y el 2009, reveló que, si bien los empresarios y los importadores afirman que se trata de un “comercio justo”, este no siempre sería el caso. En la mayoría de los casos observados, los productores solo se beneficiaban de un mínimo porcentaje del precio “exorbitante y escandaloso” por el cual se vende este aceite en el extranjero. Del mismo modo, el carácter “sostenible” de esta producción, con relación a las poblaciones de árboles, es en muchas veces ignorado, con algunas excepciones en zonas de reserva (Guillemot, 2004).

comercio justo. Países como Senegal y Mali²¹ impulsan actualmente este mismo tipo de proyectos (Mesa, 2011).

Según Morales (1997), las especies identificadas hasta el presente en Colombia son *Carapa guianensis* y *Carapa procera*. Esta autora nos brinda información valiosa sobre los usos del género *Carapa* en la medicina tradicional en un estudio botánico sobre esta especie en Colombia, no obstante, su estudio carece de información precisas sobre los grupos étnicos que lo emplean, o sobre los usos específicos en nuestro país. En Colombia este género es conocido principalmente como *Masabalo*, *Giüino*, *Cedro macho*, *Tangare*, *Andiroba* o *Anyiroba* (por su nombre brasilero). Se encuentra distribuido en el Amazonas (ver Figura 1), en la Costa Pacífica, Magdalena Medio, en la región de Urabá, en los departamentos de Antioquia, Chocó y ha sido registrada en Caldas, Cundinamarca, Nariño, Santander y Sarare en Arauca (López y Montero, 2005; Morales, 1997).

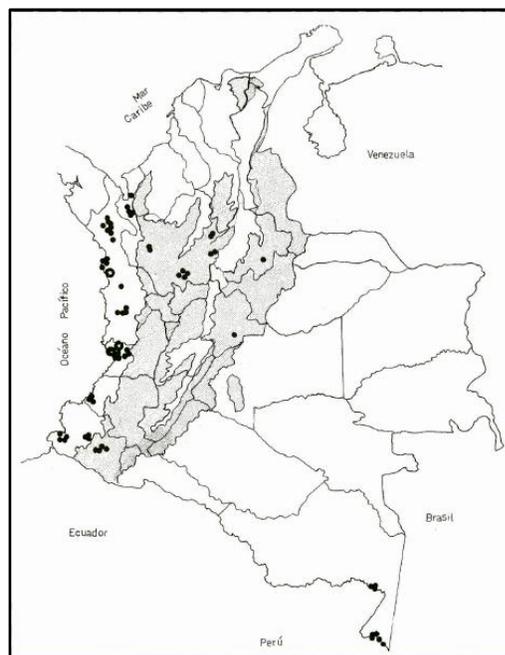


Figura 1. Distribución del género *Carapa* en Colombia. Fuente: Morales (1997).

²¹ Mali es el primer país que produjo aceite de *Carapa* como pesticida para cultivos orgánicos de algodón (Guillemot, 2004).

En la Amazonía colombiana, la especie ha sido registrada en Tarapacá, en San Pedro de Tipisca, y en el Parque Nacional Natural Amacayacu y Cahuinari (López y Montero, 2005). De acuerdo con los especímenes observados en el marco de la presente investigación, en el herbario del Instituto SINCHI en Leticia, para el Trapecio Amazónico se trata de la especie *Carapa guianensis*.

La madera de *Carapa guianensis* es explotada por industrias madereras como una madera liviana, además de ser utilizada para la fabricación de balsas, elementos de construcción y de utensilios domésticos en el Amazonas y en el Chocó (Linares, 1994; Sinchi, 2005, Ochoa et al., 2006; FAO, 2012). El aceite no se produce industrialmente en Colombia y tampoco se encuentra en los mercados nacionales. No obstante, es posible hacer un pedido en algunos sitios Internet de origen brasilero o europeo, como *Natura Ekos* o *Green Forest*.

Usos de Carapa guianensis en el Trapecio Amazónico

De acuerdo con López y Montero (2005) la especie *Carapa guianensis* tiene un alto nivel de abundancia en el Trapecio Amazónico. Las personas interrogadas en Leticia y Puerto Nariño en el marco de la presente investigación, tanto funcionarios del SINCHI como líderes locales y personas de la comunidad, identificaron igualmente la especie como abundante. El árbol tiene principalmente usos maderables (construcción, canoas), sin embargo, se le identifica igualmente por las propiedades del aceite de la semilla y su corteza.

El aceite de nuez de *Carapa guianensis* que se encuentra en el Trapecio Amazónico proviene del Brasil. El comercio del aceite en Leticia, Tabatinga (Brasil) y Santa Rosa (Perú) es

incipiente lo cual concuerda con la bibliografía sobre el comercio de PFM en el Trapecio Amazónico (Sinchi, 2005)²².

En Leticia se encontraron únicamente dos locales en donde se vende el aceite, y en cuanto a la venta de las cortezas, sólo se encontraron unas cuantas atadas en pila de cinco cortezas de alrededor 15 cm de largas y ocho centímetros de anchas, en un puesto de un médico tradicional cocama en el mercado principal de Leticia (Imagen 1). Este médico tradicional declaró preparar una mixtura alcoholizada con corteza de Andiroba, entre otros ingredientes, llamada *siete raíces*, utilizada como energético y afrodisíaco.

Tanto el comercio como el consumo de las partes no maderables de *Carapa guianensis* parecen entonces ser incipientes en el Trapecio Amazónico; no obstante, de acuerdo con los comerciantes entrevistados en Leticia y con los testimonios de un conocedor de plantas en Santa Rosa (Perú), el aceite es utilizado de manera discreta, pero su demanda ha venido disminuyendo. Según explican, el comercio importante de este se encuentra para el lado del Brasil, en donde los indígenas “lo venden por litros en borde de carretera” (Conocedor de plantas, Santa Rosa-Perú, 2016).

En la Tabla 2, se presentan los usos encontrados para el aceite y la corteza en la ciudad de Leticia.

Tabla 2
Usos no maderables de Carapa guianensis en Leticia-Amazonas, 2016

Aceite	Cortezas
- Repelente - Cicatrizante - Para tratar afecciones de la piel como la dermatitis - Para tratar artritis, reumatismos, calambres	- En baños actúa cicatrizante y desinfectante, y tomado actúa purgante.

²² En Leticia se visitó el mercado Plaza sur de las octavas (plaza de mercado principal de Leticia), varias calles comerciales, y la herboristería “Centro Botánico del Trapecio Amazónico” en el centro comercial “Shopping Center”.

-
- Contra los piojos
 - Contra dolores musculares y de los huesos
 - La semilla se puede preparar rallada con vaselina para tratar la piel o usar como repelente
 - Para la tos se toma una cucharadita batida con un poco de miel.
-

Fuente: elaboración propia.

En Tabatinga-Brasil existe un proveedor para la ciudad de Leticia, y el litro es vendido a \$140.000 COP, según uno de los entrevistados. Es posible encontrar igualmente algunos comerciantes ambulantes que ofrecen pomadas para afecciones reumáticas y masajes corporales a base de varios aceites medicinales locales, entre ellos el aceite de *Carapa guianensis* o Andiroba, como se muestra en la Imagen 2.

Al momento de hacer la pregunta a uno de los comerciantes: ¿Por qué razón el aceite viene de Brasil si aquí hay tantos árboles de Andiroba? la respuesta tomó matices políticos: la burocracia y las políticas descontextualizadas sobre el aprovechamiento de no maderables y de adquisición de permisos no permitirían, según el entrevistado, el desarrollo de proyectos con especies de alto valor agregado en el Amazonas.



Imagen 1. Cortezas y aceite de *Carapa guianensis* obtenidos en el mercado Plaza sur de las Octavas de Leticia, Amazonas, Colombia, 2016.



Imagen 2. Productos de origen brasilero para afecciones musculares elaborados con *Carapa guianensis*. Puerto Nariño, Amazonas, 2016.

Finalmente, como se indicó anteriormente, un resguardo indígena del corregimiento de Tarapacá, el cual funciona bajo la figura asociativa ASOIAMTAM (Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de Tarapacá – Amazonas), viene implementando desde 2004 un proyecto de aprovechamiento sostenible del aceite de la semilla de *Carapa guianensis* y de

Copaifera officinalis (Copaiba) en el marco de un convenio con la WWF (World Wildlife Foundation) y con el apoyo de la Corporación Autónoma Regional del Amazonas (Corpoamazonia) (ver Imagen 3).

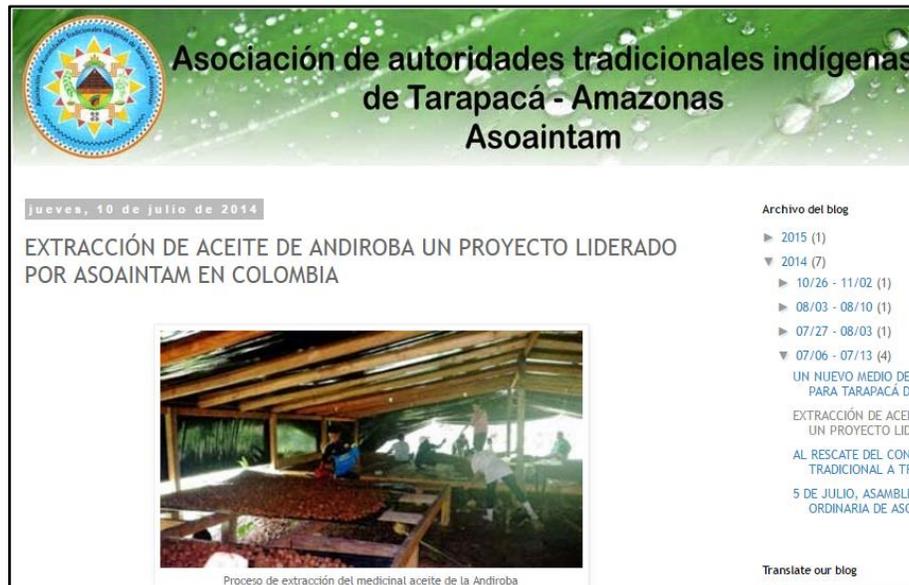


Imagen 3. Captura de imagen sobre proceso de extracción de aceite de *Carapa guianensis* en el corregimiento de Tarapacá, Amazonas, en el 2014. Fuente: Asoaintam (2017).

Para concluir con este apartado, una vez presentadas las consideraciones anteriores con respecto a los aspectos culturales, ecológicos, económicos y políticos que conciernen al uso y el manejo de los subproductos del bosque, y en términos del análisis de los conocimientos tradicionales y sus principios simbólicos y ecológicos en el contexto amazónico, la indagación que ofrecemos en esta tesis en torno a la especie *Carapa guianensis* en la comunidad ticuna del Municipio de Puerto Nariño, pretende aportar, en primer lugar, información nueva (1) de tipo etnográfico y etnológico: clasificación etnobotánica y etnoecológica de la especie dentro del sistema de clasificación ticuna de la naturaleza, así como a los usos tradicionales de las diferentes partes del árbol; y en segundo lugar (2), pretende ofrecer una reflexión de tipo político y socioeconómico, en tanto se considerarán las acciones políticas de los ticuna en torno a la

problemática forestal y ambiental, los actores externos relacionados con la problemática forestal en el Resguardo Ticoya, las relaciones de conflicto o de cooperación con la comunidad, la dimensión económica de la especie dentro de la economía familiar y local, la participación en el intercambio de bienes y servicios dentro de la comunidad, etc.

Para concluir con este capítulo, a continuación se presentan el objeto de estudio y los objetivos que orientaron la investigación para la realización de la presente tesis.

1.6. Objeto de estudio.

El objeto de estudio para esta investigación se constituye por los conocimientos y las prácticas asociadas a la especie *Carapa guianensis*, que puedan dar cuenta de las ontologías sociales animista y naturalista en la comunidad ticuna de Puerto Nariño, y la eventual relación de estas en los procesos de la política cultural de la naturaleza a nivel local.

1.7. Objetivo general.

Caracterizar y analizar los conocimientos y las prácticas en torno a la especie vegetal *Carapa guianensis* en la comunidad ticuna de Puerto Nariño-Amazonas, dando cuenta de los principios ontológicos propios del animismo y del naturalismo, con el fin de ponerlos en relación con los contextos político-ambientales y económicos a nivel local y regional, para mostrar así la existencia de un conflicto en torno a la naturaleza y al territorio en esta zona estratégica para la conservación de la cuenca amazónica.

1.8. Objetivos específicos.

1. Caracterizar y analizar los conocimientos y las prácticas ticuna asociadas a la especie *Carapa guianensis* en Puerto Nariño, haciendo énfasis en aquellos elementos ontológicos constitutivos del animismo y del naturalismo.

2. Identificar los procesos político-ambientales en los cuales se inscriben los conocimientos y las prácticas asociadas a la especie *Carapa guianensis*.

3. Analizar las tensiones de orden ontológico en torno a la naturaleza y el territorio existentes entre los indígenas de la etnia ticuna y las instituciones en Puerto Nariño, observadas a través de las representaciones culturales asociadas a la especie *Carapa guianensis*.

Así expuesto el problema de investigación, el objeto y los objetivos de la presente investigación, en el siguiente capítulo se presenta la ubicación de la zona de estudio, asimismo que el contexto socioambiental, cultural, político y económico de la región amazónica, el Trapecio Amazónico, el Municipio de Puerto Nariño y el Resguardo Ticoya.

Capítulo 2

En el presente capítulo se hace particular énfasis en los aspectos relacionados con el contexto socioambiental de la región amazónica, la constitución histórica de este territorio, al igual que en el contexto actual de valoración de los conocimientos tradicionales en la región amazónica por parte de los actores sociales relacionados con el desarrollo sostenible y la conservación.

Para el Trapecio Amazónico se presentan algunos datos historiográficos sobre la constitución de este territorio, las generalidades del contexto socioeconómico y cultural, asimismo que algunas políticas públicas fronterizas de cooperación y desarrollo entre Colombia, Perú y Brasil, haciendo énfasis en las contrariedades de fondo entre las intenciones de un desarrollo sostenible y una economía extractiva, y haciendo el contraste con las formas culturales de representación y ocupación del territorio de sus habitantes.

Finalmente se presenta el contexto socioeconómico, cultural y político del Municipio de Puerto Nariño y el Resguardo Ticoya, al igual que las tendencias en términos del desarrollo sostenible con relación al ámbito forestal y los PFTM. Se presenta de la misma forma una situación de conflicto entre el Resguardo Ticoya y las zonas de traslape con el Parque Nacional Natural Amacayacu.

2.2. Ubicación y contexto socioambiental, cultural, político y económico de la zona de estudio

2.2.1. La Región Amazónica.

La Amazonía, ecorregión²³ donde se encuentra la selva más vasta del planeta (Zuluaga, 2015), se compone por una extensión de 6.000.000 de km², y está distribuida en un total de nueve países: Brasil, Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Venezuela, Guyana Francesa y

²³ Área biogeográfica caracterizada por la exclusividad sus ecosistemas, clima, geomorfología, flora y fauna.

Surinam (Ruíz y al., 2007). La planicie amazónica es heterogénea, los cambios climáticos y de las condiciones físicas del territorio a lo largo de la historia geológica han favorecido la emergencia de numerosos ecosistemas y formaciones biológicas: la selva subandina de piedemonte, la selva de tierra firme, la selva húmeda, las sabanas amazónicas, etc. La selva amazónica tiene un rol importante en la regulación climática mundial:

Los ecosistemas amazónicos tienen una función reguladora de los ciclos climáticos regionales y globales, además de regular el ciclo hídrico local. Se considera que estos ecosistemas son ricos en especies y recursos genéticos que pueden ser aprovechados para el mejoramiento de plantas domesticadas y para el progreso de la farmacología. (Perea, 1992, p.22-23)

Colombia ocupa la parte nordeste de la Amazonía, la cual es descrita como el área más rica en plantas de toda la región, y donde se presentan los más altos niveles de diversidad de aves, primates y otros grupos de mamíferos (Defler, 2011).

Estudios realizados entre los años 1970 y 1990, sostienen que el territorio amazónico se encontraba poblado por grupos de cazadores-recolectores entre los años 12.000-10.000 a. C., periodo en el cual el clima era más seco y las zonas de selva eran para entonces sabanas. A medida que el clima se volvía más húmedo la selva tomaba ventaja, se permitió el asentamiento de algunos grupos en la zona interfluvial, desarrollando la pesca y la agricultura como actividades económicas principales²⁴.

Con la llegada de los europeos, la vocación económica del Amazonas se verá vinculada a procesos extractivos. Por ejemplo, el nombre del país vecino Brasil, se origina durante el descubrimiento, cuando los primeros colonizadores regresaban a Europa con navíos cargados

²⁴ Departamento del Amazonas (2017). Recuperado: http://www.amazonas.gov.co/informacion_general.shtml.

con los troncos de un árbol conocido como *Pau brasil* (*Caesalpinia echinata*) (Ochoa et al., 2006).

Los periodos de ocupación del territorio y los intereses económicos en torno a la selva y la cuenca amazónica, muestran cómo esta región fue y sigue siendo el objeto de colonizaciones sucesivas motivadas por intereses económicos, o por un imaginario de *terra incognita* que debe ser *descubierta* y *civilizada*, tanto desde intereses nacionales, como internacionales.

Así, el carácter extractivo de la economía amazónica, el cual perdura hasta nuestros días, es fuente de conflictos entre grupos indígenas, colonos, instituciones de Estado, empresas privadas y ONG.

La problemática ambiental actual en el Amazonas²⁵ se relaciona igualmente en gran medida con las formas de ocupación del territorio, destacándose en la historia reciente una inmigración interna masiva en la década de los 1950 (ver Figura 2) como respuesta a la violencia por la cual atravesaba el centro del país, y la llegada de empresas nacionales y trasnacionales:

El número de inmigrantes, la instalación de empresas nacionales y multinacionales ha llevado a la expansión acelerada de las fronteras y a la devastación indiscriminada de bosques para ser convertidos en praderas, creyendo erróneamente que la Amazonía es apta y propicia para desarrollar agricultura y ganadería extensiva, a lo anterior se suma la pérdida del banco genético en grandes proporciones, el deterioro de la calidad de vida de la población y la expulsión de las culturas autóctonas que habían tenido una relación armónica con el uso aprovechable de los recursos del bosque. (Perea, 1992, p.47)

²⁵Según Perea (1992): “de los 88. 965 kilómetros cuadrados de extensión que tiene el departamento (8.896.500 hectáreas), se considera que el 23.4 % es la zona intervenida, sometida a actividades agrícolas o pecuarias, quedando el 76.6 % de bosque primario levemente intervenido por los colonos y donde se asientan resguardos indígenas.” (p.15).



Figura 2. Crecimiento poblacional en el departamento del Amazonas, Colombia, 1938-2016. Fuente: DANE (2005). Recuperado de: <http://www.statoids.com/uco.html>

2.2.1.1. La economía extractiva del Amazonas.

A mediados del Siglo XIX inicia el auge de la extracción de caucho, el cual durará hasta finales de la década de 1970, cobrando la vida de miles de indígenas esclavizados para luego decaer debido a que los europeos trasladan sus cultivos de caucho hacia Malasia (Meisel et al., 2013). La economía se torna hacia la extracción de pieles, maderas finas, oro y peces ornamentales, lo cual dinamizó “significativamente los procesos de apropiación de la selva²⁶.” En este mismo periodo se registró un crecimiento económico producido por el dinero del narcotráfico.

Actualmente la economía se basa principalmente en la extracción y comercialización de maderas²⁷, minerales, y en un segundo plano, en la pesca y la agricultura. Igualmente se promueven actividades económicas relacionadas con el ecoturismo (Ochoa et al., 2006).

La apelación de *pulmón del mundo* sitúa entonces la región amazónica como uno de los ejes centrales para la conservación mundial de las selvas tropicales. Colombia es signatario del

²⁶ Departamento del Amazonas (2017). Recuperado de: http://www.amazonas.gov.co/informacion_general.shtml

²⁷ El 80% del territorio nacional tiene vocación forestal, del cual el Amazonas representa cerca de la mitad de este porcentaje (Ochoa et al., 2006).

Tratado de Cooperación Amazónica (TCA) ratificado en Brasilia en 1980, hoy renovado bajo el título de Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA), en el cual se estipula que habría necesidad de generar “un desarrollo integrado de la región amazónica, mediante el aprovechamiento sostenible y racional de los recursos naturales, con miras a elevar el nivel de vida de sus habitantes y a promover el desarrollo socio-económico de ella” (García, 1991). De acuerdo con Ochoa et al., (2006), no obstante las discusiones en torno a la imperativa necesidad de conservar la selva amazónica, en aspectos como el cálculo y la valoración de sus funciones y servicios ecosistémicos en términos comerciales y de conservación, la información es notoriamente incipiente.

Por otro lado, siendo una ecorregión rica en recursos maderables, mineros y petroleros, las políticas nacionales que favorecen las economías extractivas²⁸ atraen a las empresas multinacionales²⁹ (Tobón, 2006; Serje, 2003; García, 2013). No obstante, numerosas poblaciones organizadas políticamente como resguardos indígenas³⁰ tienen importantes proporciones de tierra bajo su jurisdicción y por lo general rechazan este tipo de proyectos extractivistas³¹.

De acuerdo con García (2013) en el Amazonas colombiano las políticas ambientales fluctúan entre la conservación y un desarrollo extractivista. Este carácter contradictorio reflejaría

²⁸ Por ejemplo: el Decreto 1760 de 2003 que conformó la Agencia Nacional de Hidrocarburos (ANH), la definición del Gobierno de la actividad minera como una *locomotora del desarrollo*, la declaratoria de áreas minerales estratégicas, entre otras (García, 2013).

²⁹ “Para adelantar los diferentes programas de colonización, las instituciones autorizadas por la ley como el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria –INCORA–, el Instituto de los Recursos Naturales Renovables –INDERENA– y el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial –MAVDT–, han hecho las respectivas sustracciones de la Reserva Forestal Amazónica; según el balance hecho por el IDEAM, en el período 1964-2005 en la región amazónica colombiana se habían sustraído 4’227.936 Ha. de la reserva forestal (8,7% del total), para adelantar programas de colonización y titulación de baldíos, preferentemente en los departamentos de Guaviare, Caquetá y Putumayo” (García, 2013, p.33).

³⁰ La Constitución de Colombia de 1991 indica en su artículo 329 que las Entidades Territoriales Indígenas serían conformadas para poner en funcionamiento la administración de los sistemas propios indígenas, conforme a la ley orgánica de ordenamiento territorial. No obstante, esta figura político-administrativa no ha sido implementada, por lo cual los territorios indígenas se rigen actualmente por el Decreto 1953 de 2014 sobre la autonomía administrativa.

³¹ De acuerdo con García (2013) “en la Amazonía colombiana se encuentran asentados 62 pueblos indígenas, para los cuales se han conformado 199 resguardos y reservas que abarcan 24’887.894 Ha., que representan el 51,5% del área total” (p.29).

“la tensión y la lucha en el campo del poder en Colombia” (p.22). Así, para el Amazonas, se tiene por un lado en consideración su gran biodiversidad y riqueza cultural, y por otro lado se implementan modelos productivos inadecuados y descontextualizados con relación a sus ecosistemas y su componente social. Este autor escribe a propósito de la primera ley colombiana a través de la cual se constituye Área de Reserva Forestal de la Amazonía, Ley 2.^a de 1959:

Esta ley tenía como objeto “el desarrollo de la economía forestal y la protección de los suelos, las aguas y la vida silvestre”; es decir, si bien fue importante porque estableció las figuras de reserva forestal y de los parque naturales, no fue un instrumento pleno de conservación sino más bien se trataba de ordenar y organizar el aprovechamiento del recurso forestal. (p.24)

2.2.1.2. Conservación en el Amazonas colombiano

Tras la Ley 2.^a de 1959, la adjudicación de tierras a grupos indígenas para la formación de resguardos con la Constitución de 1991 terminó así de completar un sistema de reservas naturales y resguardos indígenas en el Amazonas. En la Tabla 3 se presentan algunos antecedentes de acuerdos internacionales de los cuales Colombia ha sido signatario, y que reglamentan la conservación en el Amazonas colombiano (Defler, 2001).

Tabla 3

Acuerdos internacionales de conservación en el Amazonas de los cuales Colombia ha sido signataria

Bogotá - 1973	Acuerdo para la Conservación de la Flora y Fauna de Territorios Amazónicos de la República de Colombia y la República Federal de Brasil
Lima – 1979	Acuerdo para la Conservación de la Flora y Fauna de los Territorios Amazónicos de la República Peruana y de la República de Colombia.
Lima – 1979	Tratados de Cooperación Amazónica entre la República de Colombia y la República Peruana.
1980	Acuerdo de Cooperación Amazónica Colombo-Ecuatoriana.
Bogotá - 1981	Acuerdo de Cooperación Amazónica entre el Gobierno de la República Federal del Brasil y la República de Colombia.
1983 –	Acuerdo de Cooperación Amazónica entre Colombia y Guyana. Tratado de

1987 Cooperación Amazónica: Plan Modelo Colombo-Brasileño para el Desarrollo Integrado de las Comunidades Vecinas del Eje Tabatinga-Apaporis.

Fuente: Defler, (2001).

En términos de conservación, para Defler (2001) el *verdadero* valor de la Amazonía, más allá de representar un valor económico, lo constituye su *mega diversidad*, además de ser el hogar de numerosas sociedades indígenas. Para este autor, el mantenimiento de la biodiversidad en el Amazonas requiere que la investigación se interese más en las problemáticas actuales de conservación en los resguardos indígenas:

Los valores directos comprenden los del uso de consumo, o sea el valor en dinero de la leña, de la carne de monte, del pescado, etc. Y el valor del uso de la producción, como el valor comercial de la madera, el pescado, etc. Los valores directos incluyen miles de usos tradicionales de plantas y animales por parte de las etnias indígenas y colonos, y que representan un valor inmenso para el futuro de todos (...) Sin embargo, si las costumbres tradicionales de control se debilitan y las actividades de cacería y pesca de subsistencia se convierten en un comercio de una escala no tradicional, con ganancia y acumulación del capital, se genera un delicado dilema entre los usos tradicionales y los usos comerciales.

(p.108)

Para Correa (1994), existen tres elementos al origen de la formulación de los reordenamientos territoriales en el Amazonas: (1) preservación del medio ambiente, (2) intervención exógena y (3) protección de territorios nativos. En su análisis sobre *Las políticas de reordenamiento del espacio amazónico colombiano*, este autor resalta que habría una falta de coherencia en la formulación de dichas políticas, con los contextos y los procesos sociales locales:

La población indígena amazónica no es homogénea, ni tampoco la población blanca.

Gruesas distinciones entre agentes de Estado y la Iglesia, colonos, *colonización armada*,

comerciantes, extractores de productos naturales o empresarios, alerta sobre diferentes sistemas de ocupación, y evidencian la diversidad de sus formas de utilización económica... (p.107)

No obstante, de acuerdo con García (1991), la OTCA tendría como enfoque para la conservación y el uso sostenible de los recursos naturales, la acción participativa de las comunidades, el desarrollo de los productos maderables y no maderables que puedan generar ingresos económicos en las comunidades, teniéndoles en alta consideración en actividades de ordenamiento y gestión *integral* de los bosques amazónicos.

En este sentido es posible observar que, dentro de este marco en el año 2006, se llevó a ejecución el proyecto bi-nacional *Manejo Integral y Sostenible de los Bosques de Tarapacá (Colombia) y Río Algodón (Perú)* por parte del Instituto SINCHI y el Instituto Nacional de Desarrollo del Perú, en donde se elaboraron propuestas de alternativas para el manejo y uso integral del bosque amazónico, como el aprovechamiento sostenible de PFSM (Arias y Cárdenas, 2007).

2.2.1.3. Productos Forestales No Maderables y desarrollo sostenible en la Región Amazónica.

La economía que actualmente se está generando desde las comunidades indígenas de la región amazónica se inscribe en las premisas del desarrollo sostenible y se orienta hacia la producción o recolección de PFSM y la fabricación de derivados (López y Montero, 2005).

Los PFSM tienen gran relevancia, para las comunidades de bosque y las poblaciones rurales de la selva amazónica, no solamente en términos de subsistencia y de salud, sino que se trata en muchas ocasiones de elementos que hacen parte de la vida social, cultural, institucional y

política, pues pueden ser utilizados para la fabricación de objetos rituales, herramientas, accesorios, etc., o en el intercambio de bienes y servicios (López, 2008).

En la región amazónica colombiana encontramos PFNM de uso medicinal, para la construcción de viviendas, la cestería, la fabricación de textiles, la talla de madera y torneado, la bisutería, la fabricación de escobas, la pintura corporal, la fabricación de máscaras rituales, la tintorería, la fabricación de gomas, resinas y aceites, la alimentación, con fines ornamentales y psicotrópicos. Entre aquellos PFNM de uso medicinal (200 registrados) se menciona el aceite y las cortezas de *Carapa guianensis* (Ruiz et al., 2007).

Uno de los principales problemas que se presentan con el acceso a estos recursos en la Amazonía, es la deforestación (FAO, 2012):

Entre las especies vulnerables que se recuperan con dificultad tras la tala y quema se encuentran copaibas, ipê-roxos, amapás y uxis; cuyas cortezas, frutas y exudados se utilizan para curar heridas, tumores, enfermedades respiratorias y carencias nutricionales. Estas especies únicas de la selva pluvial son vitales para la salud y la nutrición de la Amazonía y del mundo entero (...) En la Amazonía oriental se cosechan para madera 200 especies arbóreas, la mitad de las cuales producen frutas útiles, flores, semillas, hojas, cortezas y raíces para aceites, latex y resinas. Algunas especies de enorme tradición medicinal (*ipê-roxo*, *amapá*, *copaiba*, *cumarú* y *jatobá*) se encuentran solamente en bajas densidades en el rodal maduro y no se cultivan. Esto significa que son raras en la naturaleza y vulnerables ante la explotación. De las 12 plantas más vendidas en la Amazonía Oriental, 5 se cosechan para madera. Hoy día, la mayoría de los recolectores comerciales de mayor poder curativo, buscan no en los bosques sino en los aserríos.

(p.26)

En cuanto a la cantidad de PFSM aprovechada a nivel regional, no se cuenta con registros sobre su recolección dado su carácter notorio de subsistencia (FAO, 2012). El Instituto SINCHI, el Instituto Von Humboldt y Corpoamazonia, poseen una línea de acción e investigación que fomenta proyectos asociados a este tipo de productos derivados de PFSM, asimismo que Corpoamazonia ejerce una reglamentación sobre su uso y aprovechamiento comercial.

Entre las especies no maderables más utilizadas en la selva amazónica se pueden mencionar: andiroba (*Carapa guianensis*); árbol del caucho, siringa (*Hevea brasiliensis*); bacuri (*Platonia insignis*); caoba, mogno (*Swietenia macrophylla*); castaña de Brasil (*Bertholletia excelsa*); copaiba (*Copaifera spp.*); ipê-roxo, pau d'arco (*Tabebuia impetiginosa*); jatobá (*Hymenaea courbaril*); piquiá (*Caryocar villosum*); titica (*Heteropsis spp.*); uña de gato (*Uncaria tomentosa* y *Uncaria guianensis*); y uxi, uchi (*Endopleura uchi*) (Rodríguez y Maldonado, 2009).

El CIFOR (Center for International Forestry Research) ha adelantado diversas investigaciones sobre la producción de no maderables en la región amazónica, teniendo en cuenta contextos y variables sociales, culturales, económicos y políticas. Aquí es posible resaltar el caso de la castaña (*Bertholletia excelsa*, también conocida como nuez amazónica), en la Amazonía boliviana y peruana y brasilera, en donde algunos productores se han unido en cooperativas y accedido a diversos tipos de certificación para productos orgánicos o del comercio justo, como lo es la *Certificación de Estándares Ambientales CERES* (siglas en inglés para Certification of Environmental Standards).

Esta certificadora alemana hace viable la exportación de la castaña en los mercados europeos y norteamericanos, para asociaciones de la región amazónica como la Asociación

Indígena de Recolectores de Castaña Orgánica Amazónica (AIRCOA)³². Empresas como *Green Forest* tienen igualmente certificación para el procesamiento de productos orgánicos en la zona.

Para los productores de castaña en Pando, Bolivia, la certificación fue exitosa, ya que los productores estaban asociados en cooperativas funcionales y muy sólidas, mientras que para el caso del Brasil, en Acre, la certificación no habría tenido resultados positivos debido a una supuesta mala consolidación de las cooperativas³³.

Para el lado del Amazonas peruano, en desde el año 2000 el gobierno formalizó las áreas tradicionales de aprovechamiento de castaña:

...mediante un sistema de concesiones donde cada familia tiene derecho a recolectar castañas en una parcela específica del bosque. Algunos productores critican el sistema de certificaciones, pues el proceso resulta ser largo y dispendioso, la obtención de la certificación no se hace tan fácilmente para muchos de los productores que no cuentan con las condiciones adecuadas para el manejo del producto, como por ejemplo las condiciones de secado. (CIFOR, 2017)

Además, algunas familias dicen que no se generan ingresos significativamente más altos por el hecho de estar certificado.

Las soluciones que se plantean desde el CIFOR consisten en asegurar el fortalecimiento de las asociaciones y de las cooperativas, y la simplificación del proceso de obtención de la certificación.

En lo anterior se reflejan las tensiones entre modelos tecnocráticos y modelos organicistas para la gestión de los recursos naturales (Escobar, 1999a), es decir, entre la racionalidad

³² CERES opera en diferentes países de Europa, Asia, África y América Latina.

³³ Instituto de Ciencia, Economía, Educación y Salud (ICEES). (2017). Recuperado de: <http://www.icees.org.bo/2014/06/calidad-certificada-de-la-castana-en-pando-es-mayor-a-la-que-comercializan-brasil-y-peru/>

económica indígena y la racionalidad capitalista: se considera que los proyectos fallan debido a que las comunidades no cumplirían con las condiciones de producción, sin tener en cuenta que las actividades de producción y la economía de estas comunidades pueden regirse por principios diferentes al del capitalismo (Leff, 2017; Vieco, 2010).

Cabrales y Márquez (2017) exponen esta problemática relativa a las dificultades de incursión del desarrollo en las comunidades indígenas de Ecuador, resaltando que la solución a estos problemas está en la noción del *buen vivir* expuesta en el Capítulo 1. Este tipo de proyectos productivos deben tener en cuenta numerosos parámetros de orden sociocultural y político para poder generar propuestas adaptadas a los contextos locales y sin ir en detrimento de la organización social y política.

2.2.2. Trapecio Amazónico.

Ubicado en el extremo sur del país, esta banda transfronteriza que une a Colombia con el Perú y Brasil (Imagen 4), es así denominada en razón de su forma trapezoidal. Allí se localiza Leticia, capital colombiana del departamento del Amazonas, el más extenso del país con una superficie de 109.665 km². El departamento limita al norte con los departamentos del Caquetá y del Vaupés, y por el Noreste con el departamento del Putumayo³⁴.

A propósito del carácter transfronterizo del Trapecio Amazónico, Chaumeil (2000) describe:

El Trapecio presenta un largo corredor de frontera septentrional con el Perú, siguiendo el curso del río Putumayo hasta la desembocadura del Río Yaguas, en donde bifurca en línea recta hacia el sur-oeste en dirección del río Atacuari, levemente río arriba de su confluencia con el Amazonas. A partir de allí, la frontera sigue la línea de thalweg del Amazonas hasta el río Yavarí cuyo curso delimita la frontera entre el Perú y el Brasil.

³⁴ Departamento del Amazonas (2017). Recuperado de: <http://www.amazonas.gov.co/index.shtml>

Nos encontramos entonces en el lugar (situado cerca de Tabatinga) de intersección de las tres fronteras, desde este punto, el límite entre Colombia y Brasil sigue la línea geodésica (dirección norte-este) hasta la confluencia del Caquetá (llamado Japurá en Brasil) y del Apaporis. (p.56)

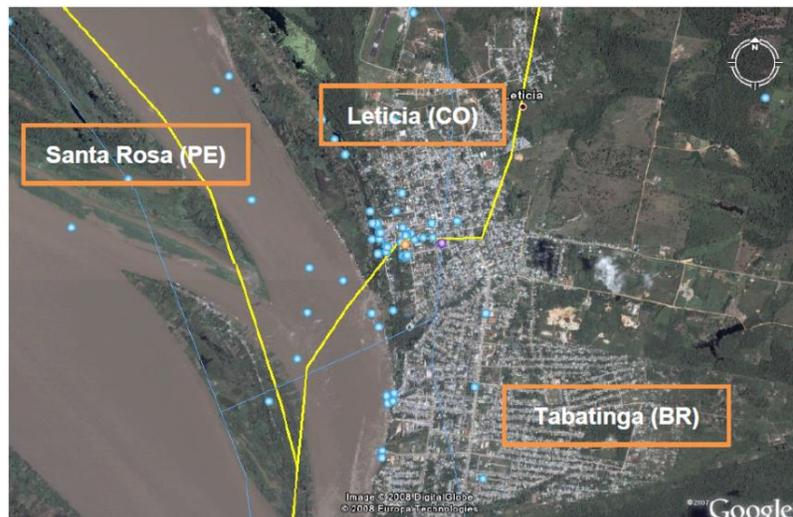


Imagen 4. Triple Frontera entre Colombia, Brasil y Perú en el Trapecio Amazónico. Fuente: Ficha Triple Frontera Amazónica Brasil-Colombia-Perú, Colaboración Unión Europea (UE) y América Latina 2010-2015.

La población del Trapecio se incrementa a unas 160.000 personas aproximadamente para el año 2000 según Chaumeil (2000): por el lado de la población indígena, se trata principalmente de los grupos cocama-cambeba (alrededor de 30.000 en los tres países), ticuna (igualmente estimados a más de 30.000 en los tres países) y yagua (alrededor de 4.000 entre Colombia y Perú); en la periferia de la ciudad de Leticia residían igualmente alrededor de 300 uitotos para este mismo periodo; para el lado del Perú se habrían instalado aproximadamente 30.000 migrantes de origen andino.

La población de origen mestizo se constituye en su mayoría de colonos y pescadores, y para el resto, se trata de comerciantes, funcionarios, industriales, militares, asalariados, etc., quienes viven en zona urbana, donde se concentra la economía de mercado y la mano de obra del

Trapecio y del departamento. Leticia, “constituye el principal puerto colombiano sobre el río Amazonas y es el centro de un comercio fronterizo muy activo” (Chaumeil, 2000, p.56).

De acuerdo con el Plan de Acción Regional en Biodiversidad del sur de la Amazonía Colombiana 2007 – 2027 (Arévalo y Tabares, 2008), esta zona, rica en diversidad biológica, posee ecosistemas de bosques altos, bosques densos de planicies sedimentarias, terrazas antiguas, llanuras de inundación y zonas de várzea. Estos ecosistemas han sido transformados paulatinamente bajo el efecto de la antropización (crecimiento de la población urbana y del turismo), asimismo que de su naturaleza fronteriza (Arévalo y Tabares, 2008).

Según este mismo documento, se da actualmente prioridad a investigaciones de largo plazo, a la aplicación de proyectos ambientales, de especies promisorias, de sistemas agroforestales, de conocimiento tradicional, de impactos de intervención antrópica, de impactos de actividades sectoriales, paquetes tecnológicos e investigaciones en dinámicas sociales y de frontera.

La frontera con el Perú, se constituye principalmente de bosques inundables, lo cual hace escasa la presencia de infraestructuras y la ocupación humana, los proyectos de colonización por parte del gobierno peruano entre los años 1972 y 1985 habiendo sido infructuosos, además, una gran parte del Trapecio Amazónico se encuentra en jurisdicción del Parque Nacional Natural Amacayacu (Chaumeil, 2000).

2.2.2.1. Conformación histórica del Trapecio Amazónico

La historia de la configuración político-administrativa del Trapecio Amazónico remonta a la época de la Colonia. En el año 1739 se creó el Virreinato de Nueva Granada, entidad aparte del Virreinato del Perú, el cual fue hasta dicha fecha el único virreinato de la corona española en América del Sur. El territorio de Maynas, o más precisamente el Gobierno y Comandancia

General de Maynas, una división territorial del Imperio español dentro del Virreinato de Perú en la Amazonía, terminó siendo parte del nuevo Virreinato de Nueva Granada (Imagen 5), lo cual va a desatar más adelante, durante la delimitación republicana, una serie de conflictos fronterizos que no finalizarán hasta principios de la primera mitad del Siglo XX (López, 2005).



Imagen 5. División del Virreinato del Perú del Virreinato de Nueva Granada y Comandancia General de Maynas en 1739. Fuente: Google imágenes.

Para finales de 1910 el Perú tenía soberanía sobre la franja ubicada entre el río Caquetá y el Putumayo, aunque Colombia reclamaba tener *justos títulos coloniales (de jure)*, los cuales le daban poder político y administrativo sobre este territorio. Por otro lado, Ecuador reclamaba territorios sobre la margen septentrional del Amazonas, los cuales pertenecían al Perú. Brasil nunca se acogió al principio de *Uti possidetis* (mantenimiento de las fronteras españolas tal cual se encontraban al momento de su promulgación) declarado en el año 1810, y se hizo

convenientemente al principio de *Uti posseditis facti* (como estaba la ocupación de hecho en el momento de la delimitación) en vista de su ventajosa capacidad de expansión frente a los países limítrofes, quienes no tenían mucho poder frente a tan magno vecino (López, 2005).

Existía entonces para la época una tendencia a relacionar *ocupación* con *título*: el Perú mantuvo sus intenciones de ocupación de estos territorios amazónicos, aunque estos se rigieran por un *modus vivendi* establecido en 1906 (López, 2005; Restrepo y Betancur, 2001).

La explotación de caucho a principios de siglo por la firma peruana Casa Arana³⁵, la cual se había expandido desde Iquitos hasta el interior de los afluentes del río Amazonas en actual jurisdicción colombiana, fue una de los episodios más terribles desde la colonia en estos territorios. Se relata sobre la tortura y la muerte de miles de indígenas esclavizados, actos favorecidos por el *modus vivendi* (López, 2005).

En 1907 la cancillería de Colombia solicita el cese del *modus vivendi*: la cancillería peruana pide entonces a la Casa Arana ayudarle a repeler una posible invasión colombiana, usando sus empleados. Se desata así el conflicto de La Pedrera (actual Puerto Córdoba), el cual se resuelve en 1911 con el Convenio Tezanos Pinto-Olaya Herrera, por medio del cual se le concede la posesión de este territorio a Colombia (López, 2005).

Más adelante, el tratado Salomón-Lozano de 1922 reconocerá la soberanía de Colombia sobre los territorios que se extienden entre los ríos Caquetá y Putumayo, al igual que se le concede el Trapecio Amazónico, lugar de vivienda de numerosos peruanos, quienes no estuvieron de acuerdo con la entrega de su poblado a Colombia, lo cual les hacía cambiar de nacionalidad. Finalmente, el Tratado garantiza la libre circulación de las personas más allá de los límites fronterizos.

³⁵ En 1907 la Casa Arana se transforma en la *Peruvian Amazon Rubber Company*, la cual cuenta con capital británico e implanta su sede principal en Londres (López, 2005).

En 1932, ciudadanos peruanos del poblado de Loreto incursionan en Leticia con el fin de declararla jurisdicción del Perú. Tropas y autoridades colombianas son obligadas a abandonar Leticia, tomando rumbo hacia el Brasil. Los gobiernos nacionales no tuvieron que ver en este incidente al inicio, sin embargo, el desdén de Colombia hacia esta situación, considerada como un problema doméstico, hizo que el gobierno peruano apoyara a sus ciudadanos en un contexto de patriotismo, conservando asimismo los intereses por la explotación del caucho en esta zona (Rodríguez, 2010).

El gobierno peruano aprovechó esta situación para reclamar por un incumplimiento de Colombia en el anterior Tratado, ya que las autoridades dificultaban la navegación y el comercio de las flotas peruanas en los ríos Amazonas y Putumayo, lo cual afectaba significativamente la vida económica de las poblaciones de esta zona. Todo esto desata entonces la guerra colombo-peruana, la cual concluye en 1933 tras el asesinato del presidente peruano Luis Miguel Sánchez Cerro por manos de un militante del partido Aprista. Su sucesor, Oscar Benavides, sostenía amistades con el presidente electo de Colombia Alfonso López Pumarejo, así, el Perú acepta la entrega de Leticia a una comisión de la *Sociedad de Naciones*. Las tropas peruanas son retiradas de Leticia, y Colombia y Perú se reúnen más adelante en Río de Janeiro para firmar la paz, ratificando el Tratado Salomón-Lozano de 1935, vigente y aceptado por ambas naciones en la actualidad.

2.2.2.2. Políticas fronterizas actuales (Colombia, Brasil, Perú)

La condición de triple frontera hace del Trapecio Amazónico una región donde convergen diferentes culturas, economías y modos de vida provenientes de los diferentes países que la conforman, particularmente en la ciudad binacional Leticia-Tabatinga (Steiman, 2002). La política de los países amazónicos miembros de la Organización del Tratado de Cooperación

Amazónica (OTCA) ha girado en torno a la cooperación internacional en el marco de acuerdos binacionales o multinacionales de buena vecindad y de integración, al mismo tiempo que busca mantener la soberanía fronteriza y la seguridad nacional (Chaumeil, 2000).

Según Gómez (2013), las personas y las comunidades asentadas en esta zona de triple frontera pueden verse confrontadas a las discordancias que se generan en materia política, económica y social, debido a esta condición de frontera trinacional: legislaciones nacionales diferentes, organizaciones territoriales y político-administrativas diferentes, sistemas aduaneros no complementarios, tradiciones institucionales no afines, idiomas latinos y variadas lenguas nativas, maneras distintas de encarar los problemas de seguridad, tres políticas públicas superpuestas, y valoraciones diferentes de la franja de fronteras.

Las problemáticas comunes a las sociedades de esta zona trinacional estarían asociadas a una alta tasa de desempleo, una juventud sin expectativas de desarrollo personal, la descomposición social y familiar, la delincuencia común en aumento, el narcotráfico y el micro tráfico, las migraciones legales e ilegales (nacionales e internacionales), la presión urbana periférica por falta de espacio y migraciones, la débil gobernanza y gobernabilidad, y finalmente la degradación ambiental urbana.

No obstante esta situación, existen esfuerzos de cooperación entre los tres Estados, lo cual se encuentra de igual manera estipulado en la Constitución Política de Colombia de 1991, en donde se establece en el artículo 289:

...por mandato de la ley, los departamentos y municipios ubicados en las zonas fronterizas podrán adelantar directamente con la entidad territorial limítrofe del país vecino, de igual nivel, programas de cooperación e integración, dirigidos a fomentar el

desarrollo comunitario, la prestación de servicios públicos y la preservación del medio ambiente” (Gómez, 2013, p.9)

En el marco del OTCA, se crean las Comisiones de Vecindad en el marco de la Cooperación Transfronteriza de la UE, en donde se reconocen los múltiples actores nacionales, regionales, locales, ONG’s y minorías étnicas, que promueven iniciativas transfronterizas. Aquí se busca implementar un *enfoque de abajo hacia arriba*, para el conocimiento de la situación en ambos lados de la frontera y con el fin de armonizar las normas y los procedimientos en materia de políticas públicas y desarrollo de programas y proyectos (Gómez, 2013).

Las Comisiones tienen entonces como misión generar espacios de articulación, concertación, participación y expresión de los múltiples actores e intereses presentes en la franja fronteriza. Según Chaumeil (2000), estos acuerdos y particularmente el OTCA buscan reforzar el desarrollo de las regiones fronterizas con el fin de integrarlas en un futuro *gran conjunto regional*, lo cual no sería acorde con la multiplicidad étnica y cultural de la región, como se mostrará más adelante.

Entre Colombia y Brasil, si bien la relación fue distanciada y tímida desde la conformación de las repúblicas, a partir de la década del año 2000 se puede observar un acercamiento entre estos dos países, impulsado por los problemas asociados a la seguridad y al interés en torno al comercio o al reconocimiento geopolítico global (OTCA, 2010). Anterior a esta fecha, la Comisión de Vecindad e Integración de 1993, implementa grupos de trabajo en torno al medio ambiente, la navegabilidad, los asuntos indígenas, al igual que la Comisión binacional asesora de salud y la Mesa de trabajo de minería ilegal.

Los principales resultados generados por esta Comisión fueron el Acuerdo para el establecimiento de la Zona de Régimen Especial Fronterizo Leticia – Tabatinga, el Acuerdo

sobre permisos de Residencia, Estudio y Trabajo para los Nacionales Fronterizos, el documento sobre Aproximaciones técnicas sobre navegabilidad del río Amazonas – Solimoes, y la Definición de proyectos binacionales (OTCA, 2010).

La Comisión de Vecindad e Integración Peruano – Colombiana, tiene como responsabilidad velar por el correcto cumplimiento de los acuerdos fronterizos y facilitar la definición y ejecución de programas de desarrollo social y económico, basados en la vecindad geográfica. Para esto se establecieron Comités Técnicos Binacionales de: Integración y Desarrollo fronterizo, Turismo, Comercio e Inversiones, y de Cooperación. La creación de esta Comisión dio como resultado la elaboración y aprobación del Plan de Desarrollo de la Zona de Integración Fronteriza (ZIF) Colombia – Perú, el acompañamiento al proceso de reforma del Convenio Aduanero y la ejecución de proyectos binacionales (telemedicina, gestión de humedales, modelos de producción piscícola) (Gómez, 2013).

El Plan de Desarrollo de la ZIF Colombia - Perú se inscribe en el marco de la cooperación técnica que ofrece la Corporación Andina de Fomento (CAF) y plantea una priorización de espacios determinados dentro de la frontera común, por medio de un *enfoque integral*. En este marco, en el año 2012, se implementó un proyecto para la generación de modelos “adaptados a la realidad local para la producción piscícola, promoviendo la integración entre técnicos, docentes y estudiantes en centros educativos piloto y la disseminación de las tecnologías entre la población local de las zonas fronterizas del río Putumayo y del Trapecio Amazónico” (Gómez, 2013, p.11).

2.2.2.3. Movilidad poblacional e identidades sociales y territoriales en el Trapecio

Amazónico.

De acuerdo con Chaumeil (2000), los tres Estados que conforman el Trapecio amazónico presentan actitudes divergentes al plantear una política de cooperación e integración, al mismo tiempo que se hacen exigencias de soberanía y de seguridad nacional; esto sería el resultado de la tensión que aún persiste entre estos Estados vecinos.

Para este autor, el conocimiento de las diferentes formas de solidaridad y de identidad social actuales resulta de suma importancia para una óptima definición de las políticas regionales y de gestión de los territorios de las fronteras en el Amazonas. Así, desde un enfoque antropológico, su estudio acerca de las dinámicas identitarias y territoriales contemporáneas en este conjunto poblacional del Trapecio Amazónico, compuesto por indígenas, mestizos, y migrantes andinos, muestra que:

...más allá de su hipotética sedentarización o asimilación a uno de los tres países, estas poblaciones se caracterizan al contrario por una gran movilidad interfronteriza, marcada por el incesante va y viene de parte y otra de los límites que separan estos Estados.

(Chaumeil, 2000, p.54)

A partir de estos resultados, este autor ofrece una reflexión sobre la manera en que los contextos y las situaciones fronterizas influyen en la constitución y la dinámica de las identidades culturales, étnicas, religiosas, y regionales, tomando como referente teórico el concepto de *frontera entre Estados* de Uriarte, que refiere a un “espacio difuso, un área socio-política y cultural particular, producto de la interacción de las poblaciones que la habitan y la transforman con sus prácticas cotidianas en un espacio continuo” (Chaumeil, 2000, p.5). De este modo, la frontera se aborda como un *espacio central* (contrariamente a una zona periférica o a

una línea de demarcación fronteriza como es concebido por los Estados), ya que las poblaciones indígenas se refieren constantemente a este eje en sus intercambios y en sus percepciones del territorio:

En estos confines, en ausencia de vías terrestres, los ríos proveen las principales vías de comunicación, el río Amazonas constituye el eje por excelencia de los intercambios: él une las riveras, conecta el río abajo y el río arriba, ordena el espacio...En las cosmogonías indígenas, el Amazonas es recurrentemente percibido como un trazado, un *camino* que recorre y enlaza la tierra de Este a Oeste, y de Norte a Sur por el imponente *dédalo*³⁶ de afluentes que lo alimenta. (p.55)

La movilidad y los flujos migratorios transfronterizos son entonces frecuentes. Los indígenas ticuna se visitan regularmente de un lado y otro de la frontera, los yagua del Perú comercializan productos como maderas, carnes, pescado y artesanías en los mercados colombianos, principalmente en Leticia. Allí se encuentra igualmente el *barrio peruano*, sus pobladores siendo originarios en su mayoría del departamento de Loreto, quienes han venido constituyendo una fuente de mano de obra barata, al igual que numerosos trabajadores brasileños que confluyen buscando salarios más ventajosos (Chaumeil, 2000).

Las razones para estos movimientos migratorios frecuentes se encuentran asociadas, principalmente, al comercio, al mercado laboral y de servicios como la educación, la salud y el turismo (los cuales estarían mejor organizados del lado colombiano) y, al parecer, a los subsidios y apoyos a las comunidades indígenas. El narcotráfico atrajo igualmente un gran número de poblaciones rurales hasta la década de 1980 (Chaumeil, 2000).

³⁶ “Por alusión a Dédalo, personaje mitológico que construyó para el rey cretense Minos el laberinto. Laberinto (cosa confusa y enredada)” (RAE, 2018).

Finalmente, otra razón importante que impulsa la migración, es la presencia de cultos religiosos, principalmente sectas evangélicas norte americanas, las reuniones de los cultos organizadas alternadamente en los diferentes países hacen que su adeptos realicen viajes transnacionales con regularidad (Chaumeil, 2000):

Esta movilidad transfronteriza siempre muy activa ha desembocado en algunas ocasiones en movimientos migratorios de amplitud variable según las épocas. En el momento de la tripartición y los años siguientes, el flujo migratorio fronterizo estaba más bien orientado en sentido Este – Oeste. Cerca de la mitad de la población de Leticia, por ejemplo, es de origen brasilero, igual que las familias de cepa de Caballo-Cocha, o incluso las primeras familias ticuna que poblaron en los años cincuenta la comunidad de Cushillo-Cosha en el Perú. Hoy en día, es más bien la tendencia opuesta que se observa, del Perú hacia Colombia o incluso hacia el Brasil. (p.59)

A esta división tripartita del territorio, de la cual se esperaría que divida las identidades sociales en un contexto político plurinacional, los indígenas del Trapecio Amazónico encontraron una manera de pensar una identidad común por medio de la *solidaridad religiosa transnacional*, en lugar de organizarse como movimiento indígena internacional, debido a las discordancias en materia política indigenista vigente en los tres países. Una tradición cultural de mesianismo³⁷ y chamanismo³⁸ *de frontera* favorecen esta situación y contribuyen al mantenimiento de una *forma de identidad colectiva* (Chaumeil, 2000).

Como se expondrá más adelante en los antecedentes teóricos sobre la sociedad ticuna, el mesianismo se registra para estas comunidades desde el Siglo XIX, aunque de acuerdo con

³⁷ Según la RAE, el mesianismo se refiere a una doctrina vinculada con un mesías, y a “la confianza inmotivada o desmedida en un agente bienhechor que se espera” (RAE, 2018).

³⁸ Prácticas y creencias referentes a los chamanes, personas dotadas de poderes sobrenaturales, guías y líderes espirituales en numerosas culturas alrededor del mundo.

Goulard (1994) ya existía probablemente antes de este periodo; este grupo sufrió terribles periodos de turbulencia a lo largo de la historia viéndose obligados a refugiarse en Perú y en Brasil.

Al momento de la delimitación de las tres fronteras, los ticuna se encontraron repartidos entre los tres países, lo cual generó un distanciamiento progresivo entre los grupos; no obstante el mesianismo cumple una *función federadora* a nivel regional, “pues al momento del juicio final, dicen los ticuna, creyentes o no, todos deberemos caminar hacia la ciudad santa.” (Chaumeil, 2000, p.63).

De acuerdo con Chaumeil (2000), los cocama y los yagua mantienen una tradición chamánica trasnacional, además de adherir igualmente a los mismos movimientos mesiánicos como el de la Santa Cruz, cuyo centro se localiza cerca de la triple frontera. Este chamanismo *de frontera* presenta una forma particular que Chaumeil (2000) *denomina chamanismo subacuático*, por medio del cual los chamanes se orientan y se desplazan en el espacio:

...una forma de chamanismo subacuático permitiéndoles recorrer bajo el agua enormes distancias siguiendo las redes fluviales, elemento que encontramos como lo veremos, en los vecinos yagua. El chamanismo, lo sabemos, constituye una de las tradiciones culturales de estos pueblos que continúan de hacer recurso para el tratamiento de enfermedades principalmente. Pero en comparación con los grupos del interfluvio centrados en el bosque, el universo de los ribereños es esencialmente acuático. La capacidad de viajar bajo el agua y de comunicar con los espíritus acuáticos es precisamente lo que distingue a los chamanes ribereños de sus homólogos del interfluvio. Se dice incluso que estos utilizan la piel de una anaconda cuando se desplazan así³⁹ (...)

³⁹ Como se presenta en los antecedentes teóricos de la presente investigación (ver Cap. 3), el perspectivismo amerindio conceptualiza cómo el cuerpo y sus atributos son el punto de partida para relacionarse con el mundo, con

Los chamanes cocama se han vuelto los grandes expertos de este tipo de chamanismo en todo el alto y medio Amazonas. Envueltos en su piel de anaconda, se dice que son capaces de viajar a gran velocidad bajo el agua hasta los confines del territorio cocama⁴⁰ e incluso más allá para practicar las artes terapéuticas. (p. 62)

Por su lado, los yagua han desarrollado significativamente sus redes trasfronterizas, económicas y religiosas en lugares estratégicos como ríos, ciudades fronterizas y centros de culto. A diferencia de los cocama, para los chamanes yagua existen numerosas ciudades fronterizas bajo el agua, engullidas por precedentes diluvios, conectadas las unas con las otras, donde viven los espíritus acuáticos en casas de vidrio, quienes les ofrecen mapas para orientarse, indicando los caminos a seguir, las ciudades que se van a encontrar, y así poder viajar sin ser interpelados por las policías fluviales de frontera (Chaumeil, 2000).

Existe finalmente en el Trapecio Amazónico un movimiento religioso llamado *los Israelitas*, el cual surge a mediados de los años 1950 en Arequipa, contando cientos de miles de adeptos en países como Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia. Su líder el profeta Ezequiel Atacusi Gamonal se dice ser la encarnación propia del Estado de Israel⁴¹. Sus adeptos lo llaman el *padre Israel*, o incluso el *padre Inca* o *Cristo de Occidente*, lo cual permite a la comunidad operar una identificación espiritual. Sin embargo, este movimiento hace parte de los protestantismos populares, de tipo sobre todo pentecostés, que penetra desde unos cincuenta años el campo religioso latinoamericano (Chaumeil, 2000):

los otros seres, además de constituir una manera de ser o una identidad. El cuerpo es no obstante algo inestable y dada la naturaleza *humana* de la cual dispondría cada ser natural en las cosmologías amerindias, la metamorfosis es posible y esta permite adoptar la perspectiva del ser en el cual la persona se transforma. Así, los accesorios rituales que representan atributos corporales, como las mascarar, plumas o garras, en este caso, la piel de la anaconda, permiten adoptar el punto de vista del *Otro* (Viveiros de Castro, 1998; Descola, 2010, 2004).

⁴⁰ Territorio que pertenece por tradición o jurídicamente a la etnia cocama de la región amazónica.

⁴¹ Chaumeil (2000) recuerda que la tesis del origen hebraico de los *Indios de América* fue muy común en la Europa de los siglos XVI y XVII y su aceptación tuvo gran éxito entre los indígenas desde los inicios de la evangelización.

A partir de los años setenta, el movimiento empieza su *descenso* hacia el bosque a la búsqueda de la tierra prometida, lo cual le conduce veinte años más tarde a la frontera de Colombia y del Brasil. En el transcurso de su migración transformaron adeptos entre las poblaciones locales que se organizaron en colonias o en cooperativas agrícolas. En 1995, los israelitas fundaron su ciudad santa, Alto Monte Israel, de 7000 habitantes, sobre los bordes del Amazonas, hoy capital regional del movimiento y sede principal de un amplio proyecto de colonización agrícola de 10000 hectáreas. Los Israelitas prevén en efecto siete años de hambruna sobre la tierra después del año 2000. La migración de *Los Israelitas* se hace en dirección del Este, en función del universo apocalíptico de su cosmología: al Oeste, los ríos van a secarse, y el sol va a inclinarse 10 grados más abajo y quemar la superficie de la tierra, la cual a su vez se volverá estéril. (p.65)

En el ámbito político, este grupo ha intentado obtener una posición en los gobiernos, sin mayor éxito. En el ámbito de lo económico, sus actividades se concentran en la extracción de maderas, tras el fracaso de la implantación de una agroindustria de arroz y soya, lo cual estaría alertando a las autoridades ambientales e indígenas, debido a que esta explotación la realizan en resguardos o en zonas protegidas (Chaumeil, 2000).

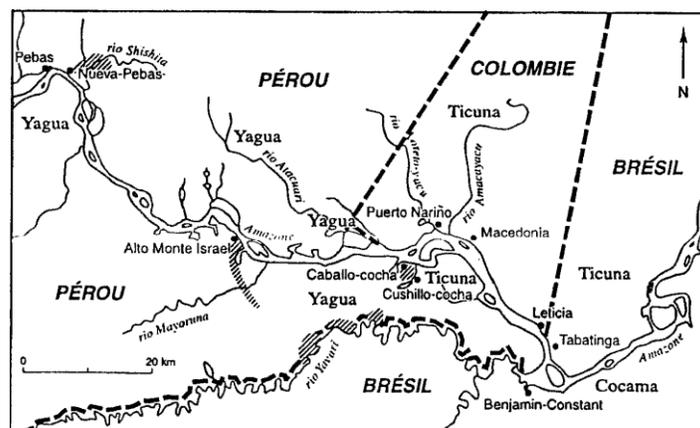


Imagen 6. Distribución étnica en el Trapecio Amazónico. Fuente: Chaumeil (2000).

2.2.3. Municipio de Puerto Nariño.

Fundado como Municipio en el año 1981, tras haber sido corregimiento de Leticia desde 1961, Puerto Nariño se localiza a 87 kilómetros de la capital departamental, desde donde se accede por el río Amazonas, contando entre dos y tres horas de trayecto en lancha.

Con una superficie de 147.500 hectáreas, el Municipio, se localiza a 87 kilómetros de la capital departamental, desde donde se accede por el río Amazonas, contando entre hora y media y dos horas de trayecto en lancha. Limita por el Noroccidente con la República del Perú, al Norte con el corregimiento departamento de Tarapacá, al Oriente con el Municipio de Leticia, y al Sur con el río Amazonas y con la República del Perú.

La población se conforma en un 95% por comunidades indígenas de las etnias ticuna, cocama y yagua, constituidas en Resguardo indígena según las Resoluciones 021 de 1990 y 024 de 2003, del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA); en cuanto al 5% restante de la población, se trata de colonos mestizos (Patiño, 2014).

En la Imagen 7 se presenta un mapa de delimitación del área correspondiente al Resguardo Ticoya según la última ampliación otorgada por la Resolución 024 de 2003, elaborado por el Juez de Puerto Nariño, con el objetivo de socializar los linderos y evitar las confusiones entre los pobladores:

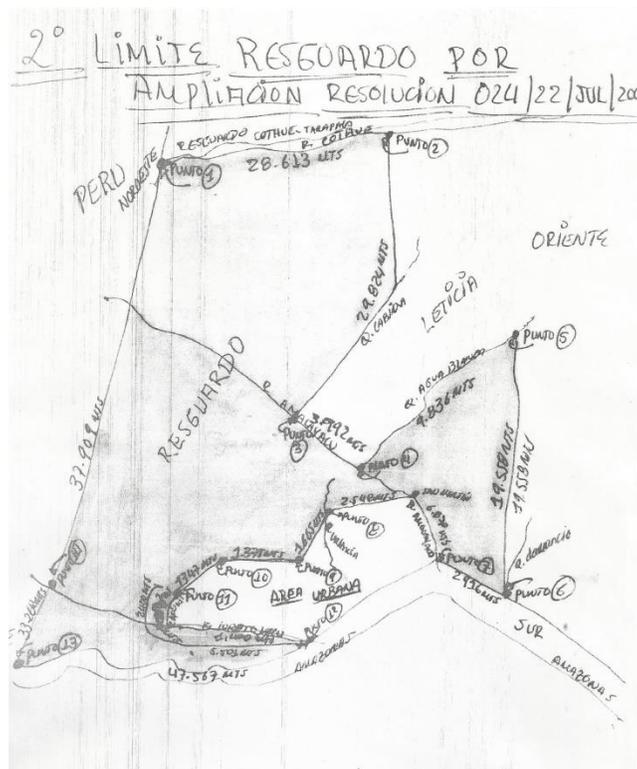


Imagen 7. Límites del Resguardo Ticoya según Resolución 024 de 2003 del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA). Fuente: Juzgado promiscuo de Puerto Nariño, Amazonas.

Tal y como se menciona en el Plan de Desarrollo Municipal 2008-2011, en razón de las particularidades de la región como sus dificultades de acceso y el transporte fluvial, no se cuenta con una cifra clara del número total de la población. No obstante, de acuerdo con las proyecciones poblacionales 2005-2020 del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) para el año 2016 el Municipio cuenta con un total de 8.279 habitantes, de los cuales el 27% se distribuye en la cabecera municipal, y el 73% en el área rural.

De acuerdo con los Índices de Pobreza Multidimensional (IPM)⁴² del año 2005 para Puerto Nariño, el 93% de los habitantes se encuentran en condición de pobreza. En lo que se

⁴² Según Salazar (2001): "El Índice de Pobreza Multidimensional de Colombia (IPM-Colombia), es una iniciativa del Departamento Nacional de Planeación basada en la metodología de Alkire y Foster. La metodología propuesta para Colombia se compone de cinco dimensiones: condiciones educativas del hogar, condiciones de la niñez y la juventud, salud, trabajo, y acceso a los servicios públicos domiciliarios y las condiciones de la vivienda. El índice

refiere a la cobertura en salud, la Secretaría de Salud Departamental presenta en el año 2007 que el 88% de la población de Puerto Nariño se encuentra afiliada al Régimen Subsidiado, mientras que un 11, 55% se encuentra afiliado al Régimen Contributivo (Municipio de Puerto Nariño, 2005). Las comunidades indígenas ubican sus poblados en las riveras de la cuenca amazónica y principales afluentes (Tabla 4), en donde “han desarrollado estrategias de adaptación en áreas inundables” (Patiño, 2014) para la vivienda y el cultivo, basado principalmente en la yuca, el plátano, y diferentes árboles frutales nativos. La agricultura itinerante sigue siendo practicada bajo el modelo de la chagra itinerante (sistema de roza, tumba y quema).

Tabla 4

Comunidades indígenas del Puerto Nariño, Amazonas, (DANE, 2005)

No	Nombre	Ubicación
1	Tres esquinas - Boyahuazú	Río Boyahuazú
2	San Juan de Atacuarí	Río Atacuarí
3	Siete de Agosto	Río Atacuarí
4	Patrulleros	Río Amazonas
5	Pozo Redondo	Río Amazonas
6	Puerto Esperanza	Río Amazonas
7	Naranjales	Río Amazonas
8	Valencia	Río Amazonas
9	Veinte de Julio	Río Amazonas
10	Doce de Octubre	Río Loretoyacú
11	Nuevo paraíso	Río Loretoyacú
12	San Juan del Soco	Río Loretoyacú
13	Puerto Rico	Río Loretoyacú
14	San Francisco de Loretoyactú	Río Loretoyacú
15	San José de Villa Andrea	Río Loretoyacú
16	San Pedro de Tipisca	Río Loretoyacú
17	Santa Teresita del Niño Jesús	Río Loretoyacú
18	Santarén	Río Loretoyacú
19	Ticoya	Río Loretoyacú
20	Santa Clara de Tarapoto	Lago Tarapoto

Fuente: Esquema de Ordenamiento Territorial, Municipio de Puerto Nariño, Amazonas 2005/2007. Sistema de Información municipal Territorial – SIMTE- (DANE, 2005)

utiliza una estructura de ponderación anidada, en la que cada dimensión tiene el mismo peso y cada variable tiene el mismo peso al interior de cada dimensión.” (p.2).

De acuerdo con el *Esquema de Ordenamiento Territorial* del municipio, el área urbana con un área de 69.32 Hectáreas, corresponde al 0.44% del área total. Allí se concentra la mayor actividad comercial, hospitalaria, cultural y educativa (Municipio de Puerto Nariño, 2005).

Históricamente, y en concordancia con la vocación económica regional, la economía del Municipio ha estado estrechamente vinculada a la extracción de maderas, la cual, asociada a otros procesos como la extracción de caucho, pieles, pescado y animales vivos, ha dado el carácter socio-económico actual del Municipio (Ochoa et al., 2006).

Actualmente la economía de Puerto Nariño se basa en actividades de subsistencia como la pesca, la explotación forestal, los cultivos a escala familiar, y se diversifica en sectores secundarios como el comercio, el turismo, y las instituciones públicas (Patiño, 2014; Ochoa et al., 2006; Acosta, 2001; Rodríguez y Maldonado, 2009). Sin embargo, la extracción de maderas y la pesca continúan siendo las principales fuentes de ingreso de los habitantes, “lo cual supone una elevada dependencia de ellos con respecto a los dos principales componentes del paisaje de Puerto Nariño, esto es la selva y el río, al igual que una fuerte presión sobre los mismos” (Ochoa et al., 2006, p.104).

De estas dos actividades, la extracción de maderas, la cual se hace de forma informal, o ilegal, es la que más ingresos genera (Rodríguez y Maldonado, 2009); esta es realizada de manera artesanal, aunque se observa el desuso de algunas herramientas tradicionales y el incremento del uso de la motosierra (Ochoa et al., 2006). De acuerdo con Ochoa et al., (2006) la problemática maderera en Puerto Nariño se caracteriza por “la inexistencia de procesos complejos que agreguen valor al producto extraído, la ausencia de control en la explotación del recurso y la carencia de información permanente cuantitativa y cualitativa sobre volúmenes, precios, procedencia, o destino” (Ochoa et al., 2006, p.109).

Rodríguez y Maldonado (2009) describen a propósito de la economía familiar de Puerto Nariño:

...en los hogares con jefe de hogar mestizo, son aún más relevantes la extracción de madera, el empleo y otras actividades no formales generadoras de ingreso; mientras que en los hogares con jefe de hogar indígena, continúan siendo más importantes las actividades tradicionales como la pesca, la agricultura y la elaboración de artesanías. (p. 12)

Dentro del *Esquema De Ordenamiento Territorial* de Puerto Nariño, se destaca principalmente la formulación de la necesidad de integrar el Municipio con el resto del departamento y del país a través de una telefonía más ágil, que permita generar el desarrollo local, la mejora de la infraestructura vial y fluvial, y la consolidación de un sistema de producción integral que garantice el empleo y la captación de recursos, a partir del desarrollo sostenible de los recursos naturales y humanos (Municipio de Puerto Nariño, 2005).

En el ámbito cultural, se resalta la propuesta a la contribución al fortalecimiento étnico y la recuperación de los valores y expresiones artísticas y culturales de los pueblos indígenas que habitan el territorio municipal (Municipio de Puerto Nariño, 2005).

A nivel administrativo, Puerto Nariño sufre de algún modo las consecuencias históricas de una transición política y administrativa que tuvo lugar en los anteriormente denominados *territorios nacionales*⁴³ mediante la descentralización en la década de los noventa del siglo pasado (Ochoa et al., 2006). En la actualidad, y en la mayoría de estadísticas nacionales, aún es posible encontrar estos departamentos bajo la categoría de *Antiguos Territorios Nacionales* o *Nuevos Departamentos*.

⁴³ Amazonas, Guainía, Guaviare, Putumayo y Vaupés en la Amazonía; Arauca, Casanare y Vichada en la Orinoquia y el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina en el Caribe.

Según Ochoa et al., (2006) esta situación dificulta en muchas ocasiones los procesos de gestión y desarrollo:

...el Estado colombiano ha estado empeñado en poner en marcha la descentralización política y administrativa que, sin embargo, a juzgar por sus pobres resultados, ha logrado más bien agravar la dependencia y la inviabilidad de las nuevas entidades territoriales, incluidos, en este caso Leticia y principalmente Puerto Nariño. A finales de los años noventa del siglo pasado, éste aparecía como uno de los municipios del país candidatos a desaparecer como tal, debido a su incapacidad para captar recursos propios y a su dificultad para cumplir con sus responsabilidades básicas en materia administrativa (...) casi el 90% de los ingresos se obtienen del *Sistema General de Participación*, anteriormente conocido simplemente como las *transferencias*... (p.126)

Puerto Nariño fue corregimiento de Leticia hasta 1961 y se consolida como Municipio en la década de 1980. No obstante, su ordenamiento territorial depende desde 1975 de otras figuras de la organización territorial en Colombia, tales como el PNN Amacayacu, cuya superficie presenta una zona de traslape con el Municipio de Puerto Nariño y el Resguardo Ticoya generando una serie de conflictos acerca del aprovechamiento forestal y la tala ilegal que se presentan a continuación.

2.2.3.1. Conflictos en torno a los recursos forestales en zonas de traslape entre el Municipio de Puerto Nariño y el Parque Nacional Natural Amacayacu.

El Municipio de Puerto Nariño y por lo tanto el Resguardo Aticoya, se superponen en algunas zonas con la reserva forestal del PNN Amacayacu (Imagen 8), lo cual genera un conflicto por el uso, la administración y la gestión ambiental de este territorio (Municipio de Puerto Nariño, 2005; Defensoría del Pueblo, 2008; Ochoa et al., 2006; Müller, 2004).

Corpoamazonia expide los siguientes tipos de permisos de aprovechamiento forestal al interior del Resguardo: (1) doméstico, (2) persistente y (3) para el aprovechamiento de árboles caídos. El permiso de aprovechamiento doméstico aprueba la utilización de maderas para la construcción de viviendas o mejora de las mismas, y se autoriza la extracción de hasta 20 metros cúbicos en una sola vez; el permiso persistente otorga una extracción de mayor volumen y se asigna por periodos y tiempos determinados; finalmente el permiso de aprovechamiento de árboles caídos se aprueba para la extracción de árboles derribados por el viento o aquellos que se encuentren en chacras abandonadas y rastrojos (Ochoa et al., 2006).

No obstante, la adquisición de dichos permisos puede representar un proceso largo y costoso. De este modo, el Cabildo mayor del Resguardo tienen la autoridad para expedir permisos de aprovechamiento doméstico, los cuales según Müller (2004), no se estructuran dentro de un plan de manejo:

Los reglamentos de uso por un lado no son aceptados de parte de unos y de otro lado, no se pueden ejecutar – en términos económicos, se trata de una *tragedia de la propiedad común* en un sentido generalizado. La sobreutilización de los recursos naturales en Puerto Nariño afecta sustancialmente la madera (especialmente el cedro), la pesca y la caza. Víctima de la sobreutilización es en primer lugar la población local que vive con y de los mismos recursos naturales y en una región estratégica importante, de tal manera que se fomenta una condición social inestable (...) en el Resguardo Ticoya de Puerto Nariño el uso de los recursos naturales todavía está a un nivel subdesarrollado. El caos territorial del resguardo y el Municipio, los cuales se superponen, además de la reserva forestal dentro del Municipio y desde la poca tierra indígena del resguardo y al lado un parque natural que por partes está dentro del resguardo, pero al mismo tiempo en otro Municipio

y cuyas limitaciones con la reserva forestal en detalle no son claras, lleva a un forcejeo de competencias que imposibilitan la administración efectiva y menos un control del uso.

(p.2)

De acuerdo con este mismo autor, la alarma a nivel nacional sobre la envergadura de la problemática forestal en esta zona fue dada tras un incidente en el año 2002, conocido como el Caso Cábimas. En la zona Norte del PNN Amacayacu, en área del Resguardo Ticoya, a la altura de la quebrada Cábimas, se incautaron 167 contenedores ilegales de madera, por un valor de más de 300.000.000 COP (Defensoría del Pueblo, 2008).

De acuerdo con un documento emitido por la Defensoría del Pueblo sobre la explotación ilegal de maderas en el Trapecio Amazónico, las autoridades del Resguardo manifestaron su decisión de vincularse a procesos legales de aprovechamiento de los recursos forestales tras haber tenido conocimiento del incidente.

En este documento, la Defensoría del Pueblo resalta que la autoridad ambiental de la región, es decir Corpoamazonia, “ha desconocido el derecho de las autoridades del Resguardo a participar en las decisiones sobre planeación, administración y control del recurso forestal y en particular, el derecho a incidir en el manejo del decomiso y en la definición del uso que se haga del material incautado” (Defensoría del Pueblo, 2002, p.12).

Por otro lado, en el año 2004, y partiendo de la política de *Parques con la Gente*, la Subdirección Técnica de Parques Nacionales Naturales, conjuntamente con la Dirección Territorial Amazonía – Orinoquia, realizaron un taller participativo con el fin de buscar soluciones al problema de gestión en las zonas de traslape, buscando estrategias para el fortalecimiento de los órganos comunitarios de control, al igual que para el uso y

aprovechamiento sostenible de las áreas en cuestión (Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, 2016).

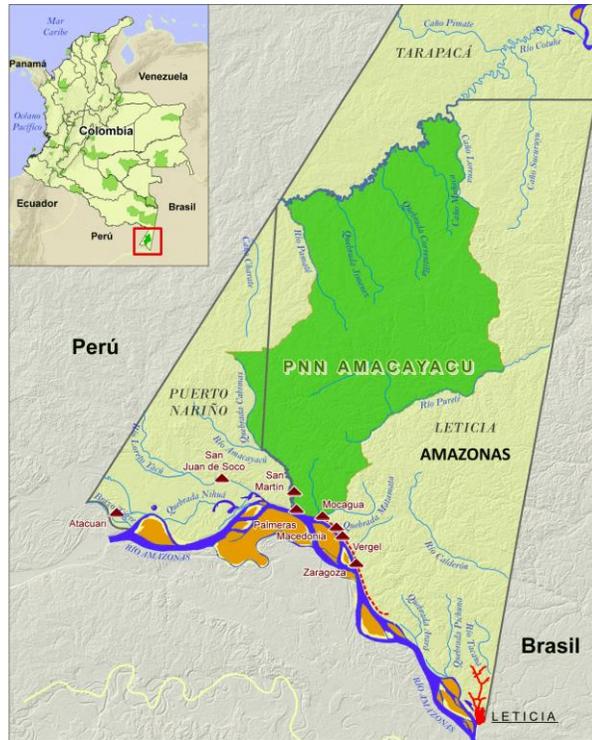


Imagen 8. Municipio de Puerto Nariño y zona de traslape con el Parque Nacional Natural Amacayacu. Fuente: Ministerio de Parques Nacionales Naturales de Colombia.

2.2.4. Resguardo Ticoya y Cabildo Indígena Urbano de Puerto Nariño Amazonas.

Las comunidades indígenas de Puerto Nariño están divididas en dos organizaciones: el Resguardo Ticoya (de la abreviación Ticunas, Cocamas y Yaguas), el cual puede funcionar también administrativamente bajo la figura de asociación Aticoya (Asociación de Autoridades Indígenas Ticuna, Cocama y Yagua), y el Cabildo Indígena Urbano de Puerto Nariño Amazonas (CIUPNA).

El Resguardo multiétnico Ticoya, fue constituido legalmente por medio de las Resoluciones 021 de 1990 y 024 del 2003 del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria

(INCORA). Se compone por 22 comunidades, y abriga una población de alrededor 5620 personas para el año 2005 (Aticoya, 2008).

Políticamente se organiza por medio de un Cabildo Mayor con sede en el casco urbano de Puerto Nariño, y de Cabildos menores en cada una de las comunidades. Durante la Asamblea o Congreso *Wone* (institución política de estas comunidades) constituida por 10 miembros de cada una de las comunidades, se eligen anualmente los cabildos: Curacas, Vicecuracas y demás representantes (Zuluaga, 2015, p.15).

El Resguardo mantiene su estructura político administrativa y desarrolla proyectos internos por medio de los recursos que le transfiere el Estado a través del denominado *Sistema General de Participación*, no obstante estos son captados y distribuidos por el gobierno municipal, situación que puede generar tensiones entre ambas autoridades.

Como fue mencionado al inicio de este apartado, el Resguardo Ticoya funciona igualmente bajo la figura de asociación de autoridades indígenas, con el nombre de Aticoya (Asociación de Autoridades Indígenas Ticuna, Cocama y Yagua). Esta figura fue recomendada por diferentes actores políticos nacionales, tanto indígenas como estatales, para que pudiesen ampliar su capacidad de gestión y captación de recursos para el desarrollo (Patiño, 2014).

No obstante, de acuerdo con algunos líderes, esto no ha sido conveniente para el Resguardo debido a la confusión administrativa que ello crea, además que no todas las 22 comunidades se encuentran adheridas a la Asociación.

Los diferentes programas se constituyen por los lineamientos del Plan de Vida y cuentan con sus respectivos coordinadores. El Consejo de Abuelos, constituido por ancianos *sabedores*⁴⁴ de cada comunidad, es consultado en la toma de decisiones y su palabra es de suma importancia.

⁴⁴ Son considerados como *sabedores* aquellos ancianos depositarios de la tradición oral ticuna.

Aticoya se encuentra adscrita desde aproximadamente tres décadas a la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la cual es su principal plataforma de representación política y de la cual reciben diferentes tipos de apoyo, como por ejemplo capacitaciones en gobernanza y liderazgo político.

Por medio de la ONIC, Aticoya hace parte también del partido político Movimiento Alternativo Indígena y Social (MAIS) y de la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas (MPC) que sostienen dicha organización y el Estado colombiano.

Más recientemente la Asociación se ha aliado con la Organización Nacional de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y a la Comisión Trinacional (Brasil, Colombia y Perú) de Pueblos Indígenas de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM), quienes apoyan igualmente con capacitaciones.



Imagen 9. Caseta comunitaria, Comunidad de Santa Teresita, Resguardo Ticoya, 2016. Fuente: foto propia.

El carácter multiétnico de este resguardo se deriva de la historia de las migraciones poblacionales que tuvieron lugar entre los Siglos XVII y XVIII como consecuencia de las correrías esclavistas en la selva amazónica. Los jesuitas, en sus intentos de evangelización y en su esfuerzo por salvar algunos grupos indígenas de las redes de los esclavistas, crearon las entonces denominadas *reducciones*, en donde agrupaban diferentes grupos étnicos, no sin

problemas, y en ocasiones exacerbando los conflictos entre ellos (Goulard, 2010). Los actuales resguardos del Trapecio Amazónico terminan de ser configurados por misiones estatales para la delimitación de territorios indígenas en la década de los 80 del siglo pasado (Aticoya, 2008).

Las actividades económicas en el Resguardo giran principalmente en torno a la chacra, la pesca artesanal, la extracción de maderas para usos domésticos (construcción de viviendas, artesanía, balsas, combustible para cocinar), la recolección de frutos silvestres, y en menor medida, a la fabricación y venta de artesanías para los turistas (Aticoya, 2008; Ochoa et al., 2006; Rodríguez y Maldonado, 2009; Acosta, 2001).

Las mujeres se ocupan específicamente del cuidado regular de la chacra, la crianza de los hijos y, con los hombres, comparten actividades de cosecha y producción de artesanías (tejidos de collares, hamacas, mochilas y pulseras, vasijas de cerámica). Estos últimos se dedican principalmente a la caza y a la pesca, y a la tumba y quema de la chacra (Aticoya, 2008). Las actividades y el nivel de ingresos varían de acuerdo a una estacionalidad asociada con las lluvias y el estado de las aguas (Rodríguez y Maldonado, 2009).

El Resguardo se compone de 22 comunidades. Las viviendas actuales son de carácter mono familiar, las cuales rempazan las anteriores malocas plurifamiliares prohibidas por los misioneros quienes no consideraban correcto que todos los miembros de una familia durmieran en el mismo espacio (Aticoya, 2008; Nimuendajú, 1952; Goulard, 2010)⁴⁵. Estas son de forma rectangular, con techo de palma o de zinc y se construyen a distancia de las riberas para protegerse de las inundaciones y animales peligrosos. Los asentamientos están compuestos por principios de filiación familiar entre mitades exógamas (ver Antecedentes teóricos, Capítulo 3),

⁴⁵ Las malocas ya no se utilizan como vivienda, si bien existen algunas de ellas en la zona de estudio, estas son utilizadas con fines pedagógicos desde las escuelas y el colegio o para recibir turistas que deseen ver interpretaciones de ceremonias y rituales ticuna, degustar la gastronomía local, y comprar algunas artesanías.

manteniendo una dinámica de intercambio de alimentos o de servicios como la *minga*⁴⁶ (Aticoya, 2008).

De acuerdo con las observaciones realizadas en campo y las entrevistas realizadas a los líderes sociales, las comunidades del Resguardo carecen de un adecuado acceso a los servicios de salud, los puestos de salud se encuentran obsoletos tras una serie de políticas que prohíben la intervención a los promotores. Esto hace que los mismos se encuentren en este momento sin dotación adecuada para la atención. Los habitantes se ven obligados a recurrir al hospital del Casco Urbano de Puerto Nariño, lo cual incrementa los gastos debido al transporte fluvial y a la estancia en el Municipio.

Esta situación ha ocasionado la muerte de varias personas, por ejemplo por paludismo o complicaciones de parto, cuyos familiares no disponían de recursos económicos para adquirir gasolina y transportar al enfermo hasta el hospital. Al Resguardo acuden no obstante algunas brigadas de salud de orden nacional e internacional, por lo menos una o dos veces al año.

En el Municipio de Puerto Nariño tiene desarrollo el Programa de Acción social y Presidencia de la República (Familias Guarda Bosques), el cual beneficia a 447 familias del Resguardo. Cada familia recibe un aporte bimensual de 408.000 COP (50 % para trabajo y el otro 50% para ahorro programado para proyectos productivos comunitarios). Igualmente el proyecto RESA (Red de Seguridad Alimentaria) en convenio de cooperación entre el INCODER (10%), Acción Social (60%), el Resguardo (35%) y la Alcaldía municipal (15%), por un valor de 120.000.000 COP, beneficia a 15 comunidades indígenas y a 480 familias del Resguardo (Municipio de Puerto Nariño Amazonas, 2015).

⁴⁶ La RAE (2018) define la minga como una reunión de amigos y vecinos para algún trabajo gratuito en común, o como un trabajo agrícola colectivo y gratuito con fines de utilidad social.

2.2.4.1. El Plan de Vida 2007 – 2017 del Resguardo Ticoya.

La lectura del Plan de Vida del Resguardo Ticoya permite observar en primer lugar una tendencia a la utilización de discursos⁴⁷ relacionados con el empoderamiento político, la autonomía de los pueblos indígenas y la recuperación de los conocimientos *ancestrales*. En segundo lugar, se observan discursivas⁴⁸ propias del desarrollo sostenible, lo cual es posible observar igualmente en la narrativa de los líderes políticos y coordinadores del Resguardo, como se mostrará en los resultados de investigación en el Capítulo 5. Turbay (2005) identifica este tipo de discurso como un *discurso híbrido* del desarrollo sostenible y la visión indígena.

Así, en los conceptos fundamentales del Plan de Vida, se encuentra la siguiente definición de *Cultura y Pensamiento Propio*:

Son todos nuestros saberes, recibidos de generación en generación, que expresamos en prácticas de uso y manejo del medio; en nuestras particulares maneras de vida y de criar a nuestros hijos, en la lengua, en las creencias religiosas y míticas; las prácticas médicas

⁴⁷ Foucault (2001) se refiere al discurso como una noción vinculada a un sistema de pensamiento o de creencias donde los individuos reproducen los discursos (ideas, conceptos, palabras, de forma escrita o verbal) que circulan en un contexto socio-histórico dado y que se relacionan con la identidad o pertenencia social, económica, etc. El bagaje ideológico y cultural de una persona o un grupo de personas, se relaciona de este modo con un tipo determinado de discurso. Un conjunto de ideas, una doctrina, utilizan entonces frases, conceptos o palabras, relacionadas entre sí, y en función de un contexto de orden temporal que motiva el discurso. El autor señala el papel de la educación como ente social reproductor de los discursos asociados a las clases dominantes y grupos de poder, y describe el todo sistema educativo como “una manera política de mantener o modificar la apropiación del discurso, con los saberes y los poderes que llevan consigo” (Foucault, 2001, p. 12). A propósito de las relaciones de poder como trasfondo del discurso Bourdieu y Wacquant (2005), proponen lo siguiente: “las relaciones lingüísticas son siempre relaciones de poder simbólico a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los hablantes y sus respectivos grupos se actualizan de forma transfigurada. En consecuencia, es imposible aclarar cualquier acto de comunicación con el análisis lingüístico como única brújula. Incluso el más simple intercambio lingüístico pone en juego una red compleja y ramificada de relaciones de poder históricas entre el hablante, dotado de una autoridad social específica, y una audiencia o público que reconoce dicha autoridad en diversos grados, como también ocurre entre los grupos a los que pertenecen respectivamente” (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 207-208).

⁴⁸ La discursiva se refiere a un razonamiento que discurre en una secuencia lógica, tal como lo hacemos al hablar de maneja ordinaria en la cotidianidad. Bajtín (1985) indica que los géneros discursivos pueden ser clasificados de acuerdo a las siguientes características: (1) el tema, sobre lo que se habla, lo cual puede estar condicionado por el contexto en que se enuncia, (2) la estructura, se refiere a cómo se organiza la discursiva, (3) el estilo, acerca de los recursos lingüísticos utilizados, y (4) la función, para qué y hacia quien se dirige la discursiva. El autor identifica de este modo dos géneros discursivos. El género discursivo primario o simple, se refiere a las conversaciones informales de la vida diaria. El género secundario o complejo, son los géneros periodísticos, las investigaciones científicas, aquellas discursivas planeadas y que pasan por un proceso de control.

tradicionales; nuestras costumbres alimenticias, y todos los conocimientos que hemos heredado de los abuelos, enriquecido en nuestra experiencia cotidiana y en la convivencia con otros grupos. (Aticoya, 2008, p.18)

En el siguiente extracto se presentan algunos de los problemas identificados para las comunidades según la actualización del Plan de Vida 2007-2017 del Resguardo Ticoya:

La falta de una base cartográfica actualizada de los territorios de los resguardos con presencia de las comunidades de este pueblo; la necesidad del saneamiento de algunos de sus predios; la carencia de materiales pedagógicos en lengua nativa y falta de programas de formación bilingüe; la insuficiencia de profesionales indígenas; la pérdida del uso regular de las lenguas nativas en los resguardos en los que conviven con otros pueblos y pérdida de tradiciones ancestrales; la presencia de escuelas indígenas con dotaciones insuficientes; el desconocimiento de las autoridades indígenas en diferentes espacios comunitarios y gubernamentales; el desconocimiento de la medicina tradicional en los programas y acciones promovidas por las entidades de salud; la dotación insuficiente en los puestos de salud; la pérdida de conocimientos de medicina tradicional; la carencia de personal que permanentemente asesore al resguardo. (Aticoya, 2008, p.36)

De acuerdo con este documento, se articulan los siguientes componentes en materia de ejecución de proyectos y acciones públicas: (1) territorio, educación-cultura, (2) economía-producción, (3) jurisdicción especial indígena, (4) organización social-política e infraestructura (Aticoya, 2008).

Vieco (2010) propone una reflexión sobre la posibilidad del establecimiento de un diálogo de saberes entre los planes de desarrollo estatales y los planes de vida de las organizaciones indígenas, basándose en el ejemplo del Plan de Vida del Resguardo Ticoya. Este

autor muestra en primer lugar las diferencias de perspectiva entre los lineamientos de desarrollo estipulados en dichos textos por el Estado o las instituciones comprometidas con la intervención social, y aquellos definidos por las organizaciones y los líderes indígenas.

En segundo lugar, el autor muestra la manera en que los discursos utilizados por las organizaciones indígenas para la elaboración de los planes de vida son adoptados de dichas instituciones intervencionistas, y se expresan por medio de términos como desarrollo sostenible, biodiversidad, conservación, manejo de recursos naturales, etc.

Si bien en estos planes de vida se pronuncia la diferencia que tienen los pueblos indígenas de lo que se denomina *desarrollo*, se hace recurso de estos términos para garantizar la debida atención de las instituciones:

El plan de vida de la Asociación de Autoridades Indígenas Aticoya tiene el objetivo principal de brindar una visión de futuro, de sociedad construida por valores tradicionales (que son, a su vez, producto de un proceso continuo de construcción y reconstrucción) y modernos, derivados de su largo proceso de integración a la modernidad y de sometimiento a la colonialidad del poder. De esta forma, en el plan de vida se introducen conceptos de desarrollo propio, fortalecimiento del gobierno propio y autonomía territorial, pues la adopción de un discurso conocido por la modernidad permite establecer un diálogo, para que la sociedad colombiana reconozca los derechos que estos conceptos implican, la adopción del discurso y la práctica del desarrollo implica también que en el plan de vida se asumen objetivos y valores de la modernidad, caso de los proyectos productivos con su enfoque de generación de ingresos. (Vieco, 2010, p.157)

El autor presenta algunos casos de ejecución de proyectos del plan de vida en el Resguardo Ticoya, en donde se analiza el *dilema* que afrontan las comunidades ticuna, cocama y

yagua al momento de apropiarse de estos proyectos en razón de su lugar *entre la tradición y la modernidad*, para concluir con la discusión sobre “la defensa del lugar como proyecto de vida” (Vieco, 2010).

A propósito de dichos proyectos, se hace alusión por ejemplo al inadecuado diseño de la planeación por parte de instituciones como el SENA, pues no tendrían en cuenta parámetros socioculturales característicos de las sociedades indígenas amazónicas, cómo como la importancia que se la da al tiempo y a los espacios donde se reproducen las actividades de cohesión social, lo cual tropieza con un programa de trabajo con horarios rígidos y lugares fijos.

Los proyectos que implican igualmente la dependencia de asistencia técnica permanente tampoco suelen tener éxito, al igual que aquellos que intentan implementar formas de producción foráneas, con especies foráneas, como es el caso de los proyectos de RESA (Red de Seguridad Alimentaria), en donde se introdujeron especies de gallinas, cerdos y hortalizas que simplemente no sobrevivieron a las inclemencias del clima amazónico y a las enfermedades locales.

No obstante un proyecto ha presentado resultados exitosos: el de la producción de fariña, del cual la población se apropió de manera definitiva, ya que las maquinas máquinas pueden ser desarmadas y armadas por las mismas personas (Vieco, 2010). En este sentido, el autor resalta la necesidad de formular proyectos que promuevan y den valor agregado a las formas de producción conocidas o existentes, y en donde no se dependa técnicamente de asistencia externa.

Para algunos líderes sociales, la vía de los proyectos productivos como la ganadería serían la mejor forma de lograr una independencia económica y estratégica que les permitiría a largo plazo, tener suficientes recursos para enviar a los jóvenes a continuar con una educación superior, para más tarde convertirse en líderes políticos que representen los intereses de sus comunidades en las altas esferas políticas.

El autor reflexiona alrededor del testimonio de un Curaca del Resguardo Ticoya, quien afirma que la ganadería podría ser entonces una forma de producción que traería importantes ingresos en la comunidad, no obstante, esta práctica no es permitida, o es muy criticada, por razones de conservación de los ecosistemas amazónicos:

Nosotros hemos pensado, como tenemos aquí el programa del gobierno de Familias Guardabosques, que en la parte productiva, lo primero que ha pensado la gente es la cría de ganadería, que eso el programa no lo admite. Porque ellos dicen que eso es destruir la selva, el programa busca más que todo es conservar, por eso no nos han permitido. Todo eso para nosotros es muy fácil. Si nosotros pensamos, un ejemplo, en la ganadería, con eso no quiere decir que vamos a dejar lo tradicional que es lo nuestro. Que vamos a ser ganaderos pero no hay que olvidar la cultura (...) Porque la ley nos está diciendo que el indígena no puede ser ganadero (...) Si nosotros criamos ganado no es para dejar la tradición, sino que la ganadería nos va a sacar a uno o dos hijos de esta comunidad a que se profesionalicen. Que más tarde esta comunidad tenga abogado; tenga un fiscal, un senador, un representante a la cámara, un gobernador, un alcalde, eso depende del estudio y de la educación que se tenga, si no tenemos gente preparada para que manejen en ese campo, nunca lo vamos a lograr. Nosotros estamos pensando cómo el indígena puede tener representantes allá en el congreso. Tenemos representantes indígenas pero no de esta región. Y la ganadería va a permitir que los indígenas lleguen allá a ese poder a decir qué podemos hacer para guiar a su pueblo (Testimonio Curaca de la comunidad 12 de Octubre). (Vieco, 2010, p.156)

Vieco (2010) cuestiona entonces la posibilidad del diálogo de saberes en una construcción de un proyecto de desarrollo propio pero con los matices modernos mencionados, y

si esta constituye la mejor vía para alcanzar los objetivos de desarrollo autónomo indígena, es decir su independencia económica para alcanzar la autonomía política, el gobierno, la jurisdicción y autonomía territorial:

...estos interrogantes plantean que la búsqueda del desarrollo por parte de los pueblos indígenas mediante los planes de vida es un paso imprescindible pero que continúa existiendo un vacío entre el “deber ser” de esos planes y la ejecución de los proyectos de acuerdo con conceptos derivados de la modernidad y el mercado” (Vieco, 2010, p.158)

2.2.4.2. Aspectos socio-económicos.

El trabajo de investigación realizado por Acosta (2001) en dos comunidades indígenas ticuna en el Municipio de Puerto Nariño, acerca de los sistemas de producción, sus características socio-económicas y su interacción con la economía de mercado local, nos muestra la diferenciación entre los sistemas productivos de las comunidades de *tierra firme* y aquellas localizadas en las planicies inundables, o várzeas.

En este estudio comparativo, se evalúan, desde la *Unidad de Producción Familiar Ticuna*, los flujos generados por actividades de producción y de extracción, como la agricultura, la caza, la pesca, la recolección de especies forestales y la transformación de productos, al igual que los “flujos de intercambio de doble vía con la economía local de mercado” (Acosta, 2001).

Para este propósito se tomaron muestras de hogares en dos asentamientos: Pozo Redondo, ubicado en las llanuras inundables del Amazonas y, San Pedro de Tipisca, localizado en zona de *tierra firme*. Finalmente, el autor define una serie de indicadores con miras a la contribución para un “análisis de sostenibilidad de los sistemas de producción y extracción” (Acosta, 2001.)

Los ticuna del Municipio de Puerto Nariño se encuentran asentados “siguiendo el curso de los ríos Atacuari, Boyahuazu y Loretoyacu; en el corregimiento de Tarapacá, en el río Cotué,

y los caños Pupuña, Pimaté, afluentes del río Putumayo” (Acosta, 2001, p.3). De manera general, el sistema económico ticuna está basado en la producción para la subsistencia, en este se ponen en práctica conocimientos tradicionales, principalmente en lo que corresponde a la horticultura, la pesca artesanal, la cacería, la recolección, y de manera complementaria a estas actividades, en el comercio y la venta de artesanías (Goulard, 1994, 2009; Acosta, 2001).

En cuanto al horticultura, esta basa en un sistema de rotación de chacras con policultivos: más de doce variedades de plátano, alrededor de siete clases yuca dulce y amarga, piña, ají, maíz, caimo, camote, umari⁴⁹, ñame, entre otros (Goulard, 1994, Acosta, 2001). El proceso de siembra se basa en la roza, tumba y quema del monte, por parte de los hombres, en las vegas de los ríos, es decir en las tierras bajas y/o en la várzea, y en la tierra firme (Acosta, 2001). Las mujeres se encargarán de la chacra a continuación, aunque sus los hombres pueden ayudar en la cosecha⁵⁰.

La cacería es una actividad de exclusividad masculina, al igual que la pesca, aunque en algunas ocasiones los hombres trabajan como jornaleros. La fabricación de artesanías (máscaras, collares, hamacas, mochilas, pulseras y vasijas de cerámica) es una actividad compartida por ambos géneros. Las mujeres tienen como actividades exclusivas la crianza de los niños, el mantenimiento de la chacra y la producción de alimentos (Goulard, 1995, 2009; Acosta, 2001).

Debido al proceso histórico de poblamiento por el cual ha atravesado la sociedad ticuna, existe pues una diferenciación entre los ticuna ubicados en la zona de tierra firma, y en las llanuras inundables, y esta se manifiesta en las estrategias establecidas para asegurar la autosuficiencia alimentaria, “de acuerdo con la capacidad resistencia de los suelos” (Acosta, 2001).

⁴⁹ Árbol maderable pudiendo alcanzar los 40 metros de altura, de la familia de las Icacinaceae, género *Poraqueiba*, cuyo comestible de fruto de color amarillo contiene una textura grasa de sabor agradable.

⁵⁰ Una familia puede tener hasta cinco chacras a proximidades de la vivienda (Goulard, 1994, 2009).

En el asentamiento de San Pedro de Tipisca, existe un mayor número de chacras por Unidad de Producción, mientras que en Pozo redondo, el área de cultivo es menor, pero el uso es más intensivo y por periodos menos prolongados, los suelos contando con un alto grado de nutrientes como resultado de las inundaciones. La presión de la economía de mercado influye igualmente en los tipos de cultivos, presentando estos una tendencia al monocultivo.

En cuanto a la pesca y a la cacería, existen diferencias en la intensidad con las que estas se practican; están relacionadas con el tipo de ubicación y la cobertura vegetal. Sin embargo, al igual que la agricultura y la recolección, la intensidad de estas actividades depende en gran medida del acceso que se tenga a la adquisición de herramientas que mejoren el rendimiento, esto a su vez relacionado con la ubicación.

Por ejemplo el caso de la introducción de la *malla rodada* en Pozo Redondo y el empleo de la escopeta en San Pedro de Tipisca (Acosta, 2001), muestran el incremento de la dependencia a la economía de mercado y la puesta en paréntesis de las técnicas tradicionales:

La participación en los procesos de intercambio con la economía local es notable, no solo de los productos de su patrón de autosuficiencia alimentaria, sino de productos provenientes de la extracción de recursos naturales especialmente a través de la pesca y la cacería comercial con el corredor de acopio de San Juan de Atacuari-desembocadura del río Yaguas en el río Putumayo. Dada la existencia de un mercado para el pescado, animales de monte y maderas, las unidades de producción familiares en los dos asentamientos, tienden a dedicarle más tiempo al esfuerzo para obtener piezas para la venta. Lo anterior intensifica dichas actividades, implicando cambios en el patrón cultural alimentario. (p.32)

La integración en la economía de mercado local depende: de las estrategias económicas basadas en el conocimiento de los potenciales del suelo y la cobertura vegetal, al igual que de las ventajas que pueda ofrecer la localización de un asentamiento con relación a Puerto Nariño, el mayor centro de acopio en la localidad (Acosta, 2001).

Para el caso de los dos asentamientos estudiados, se encontró que Pozo Redondo presenta mayor relación con el mercado local, por lo cual existe un mayor grado de especialización de las actividades de producción, como lo es el cultivo de yuca para la elaboración y comercialización de la fariña. Esto genera a su vez una “homogeneización de los espacios cultivados y la mayor monetización de la economía de estos asentamientos” (Acosta, 2001)

Si bien el aporte de estos asentamientos al Producto Económico Local no se refleja de manera concreta, estos sistemas de producción hacen que las comunidades sean menos dependientes de productos del mercado externo:

Los pueblos indígenas ticuna de la Amazonía colombiana, involucran y asimilan las nuevas realidades generadas por la sociedad mayor y la economía de mercado, con las cuales tienen que interactuar, ajustando sus considerables conocimientos culturales y su manejo del espacio y del tiempo a las circunstancias cambiantes. Por lo anterior, sus sistemas de producción evolucionan, organizándose, de tal manera, que permiten involucrar excedentes de productos agrícolas de pan coger, la extracción de maderas y pesca, para su comercialización, incorporando así actividades de intercambio y salariales, mientras que continúan respondiendo por su seguridad alimentaria a través de sus tradicionales sistemas de cultivos itinerante. (Acosta, 2001, p.29)

Este incremento de la producción dentro de una lógica mercantilista puede poner en riesgo la sostenibilidad de los espacios de producción y de los ecosistemas. Por esta razón, Acosta

(2001) propone la implementación de investigaciones integrales que puedan dar cuenta de los impactos del manejo cultural de los suelos y del estado de los recursos naturales, con el fin de hacer propuestas que estén de acuerdo con las formas de intervención y de ocupación de estos espacios, por parte, tanto de indígenas, como de no indígenas.

Durante el trabajo de campo se observó una importante producción de fariña para el consumo doméstico y el comercio, por medio del subsidio de tostadoras de fariña que se hizo a nivel del Municipio. Esta fariña es comercializada en el Casco Urbano o en ciudades aledañas como Leticia y Caballo cocha (Perú).

2.2.4.3. Uso de Productos Forestales No Maderables en Puerto Nariño y el Resguardo Ticoya.

El estudio de Rodríguez y Maldonado (2009) muestra que el uso de PFNM en la zona de estudio es principalmente doméstico y de subsistencia, y en menor medida para la fabricación de artesanías. Se menciona por ejemplo el uso tradicional de la chuchuhuaza (*Maytenus laevispara*) la elaboración de bebidas alcoholizadas o pomadas, la uña de gato (*Uncaria tomentosa*) o las fibras de yanchama (*Poulsenia armata*) y chambira (*Astrocaryum jauaripara*) la manufactura de artesanías.

Según este estudio acerca de la posibilidad de una transición de la economía maderera a una economía de extracción de PFNM en Puerto Nariño, los madereros identifican con mayor frecuencia la extracción de medicinas naturales, junto con la de fibras y la talla para la artesanía, como alternativa viable a la extracción de maderas.

La selección de estas alternativas se basa en el conocimiento que tienen las personas de los recursos naturales presentes: rutas de acceso, número de individuos, tiempo que invierten en la extracción, etc., (Rodríguez y Maldonado, 2009). Durante el trabajo de campo en la zona de

estudio se observó el uso de PFSM con diferentes fines, además de los mencionados en el párrafo anterior, como por ejemplo la hoja de canangucho (*Mauritia flexuosa*) para la fabricación de techos (Imagen 10) o las lianas de yaré (*Heteropsis flexuosa*) para la elaboración de sogas y canastos.

Se destaca el uso de hojas de platanillo (*Heliconia bihai*) extraídas de manchales en el área forestal para la conservación de la masa de yuca destinada para la fabricación de fariña (Acosta y Camacho, 2005), como se muestra en la Imagen 11.

La conservación consiste en el enterramiento de la masa de yuca envuelta en las hojas de platanillo, la cual puede guardarse hasta 3 años de acuerdo con los locales. Se trata de una práctica muy importante para los ticuna, pues permite conservar el excedente de masa de yuca que servirá para fabricar la fariña, una de las actividades económicas y de subsistencia más significativas de estas poblaciones.

Como bien lo señaló un habitante de la comunidad de Naranjales, se trata del *banco* de los indígenas. Esta técnica fue aprendida de los Omagua, abandonada durante el desplazamiento de los ticuna hacia la zona interfluvial, y retomada al momento de éstos regresar a las zonas de várzea (Acosta y Camacho, 2005).

De acuerdo con las observaciones realizadas en campo, esta actividad se realiza en familia, y los más jóvenes son quienes se encargan de cavar los hoyos donde será enterrada la masa.



Imagen 10. Hojas de *Mauritia flexuosa* para la fabricación de un techo en San Juan del Socó, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017. Fuente: foto propia.



Imagen 11. Enterramiento de masa de yuca en hojas de platanillo (*Heliconia bihai*) para la conservación de la masa de yuca y posterior fabricación de fariña. Naranjales, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017. Fuente: foto propia.

Finalmente, se tuvo conocimiento durante el trabajo de campo en Puerto Nariño, del inicio de la extracción de diferentes aceites vegetales por parte de la Umata (Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria) en el marco de una capacitación realizada por el Sena-Antioquia y la ONG Fucái. Allí se empezó la elaboración de un proyecto de aprovechamiento de varias especies de uso tradicional para la fabricación de pomadas, aceites esenciales, repelentes, etc., entre ellas, *Carapa guianensis*, y con la Asociación de Productores de la comunidad de San Francisco (ver Imagen 12).

La extracción del aceite se realiza con una prensa hidráulica tras el secado y la molienda de las semillas y este es en seguida envasado en frascos de 10 ml para la venta. La Umata, en conjunto con la Asociación de Productores de San Francisco, se encuentra consolidando una marca para el comercio de los productos y en la búsqueda de aliados comerciales en el marco del comercio justo.



Imagen 12. Extracción de aceite de semilla de *Carapa guianensis* en la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria de Puerto Nariño, Amazonas, 2017. Fuente: foto propia.

2.2.4 4. Comunidades de estudio.

En la Imagen 3 se observa la distribución de la totalidad de las comunidades del Municipio de Puerto Nariño. Estas están representadas por una estrella de color amarillo de acuerdo con la leyenda del mapa, y se encuentran en su mayoría asentadas en las orillas del río Loretoyacu⁵¹, y en menor medida en las orillas del río Amazonas y el río Amacayacu.

⁵¹ Río cuyo nacimiento se encuentra en el río Yaguas en la región Loreto del Perú, atravesando la frontera colomboperuana (Nombre Geográficos, 2015). Recuperado de: http://www.geografiainfo.es/nombres_geograficos/name.php?uni=-531658&fid=4566&c=peru

Es posible observar igualmente las zonas inundables o de *tierra baja* que se encuentran en jurisdicción del Resguardo Ticoya, señaladas por medio de un entramado de líneas en color azul de acuerdo con la leyenda del mapa.

Para la aplicación de las técnicas y herramientas de investigación se seleccionaron cuatro comunidades. Estas cuatro comunidades fueron seleccionadas en función de un criterio que surgió tras las prueba de dichas herramientas: los entrevistados hacían constantemente referencia al hecho que los árboles de *Carapa guianensis* crecían en dos tipos de unidades de paisaje: *la tierra alta* y *la tierra baja* (sobre las cuales se presentarán las características y las representaciones ticuna de ellas en el Capítulo 5 correspondiente a los resultados).

De este modo, se seleccionaron comunidades que fueran representativas de cada una de estas unidades de paisaje. Las comunidades seleccionadas como de *tierra alta* fueron: (1) San Pedro de Tipisca, (2) San Juan del Socó y (3) Casco Urbano. Debido a las dificultades de acceso, para *la tierra baja* se seleccionó únicamente la comunidad de (4) Naranjales.

Estas comunidades señaladas con una flecha de color rojo en la Imagen 13 se sitúan de la siguiente manera: San pedro de Tipisca y San Juan del Socó sobre el margen del río Loretoyacu, Naranjales sobre el margen del río Amazonas, y el Casco Urbano de Puerto Nariño en la desembocadura del río Loretoyacu en el río Amazonas.

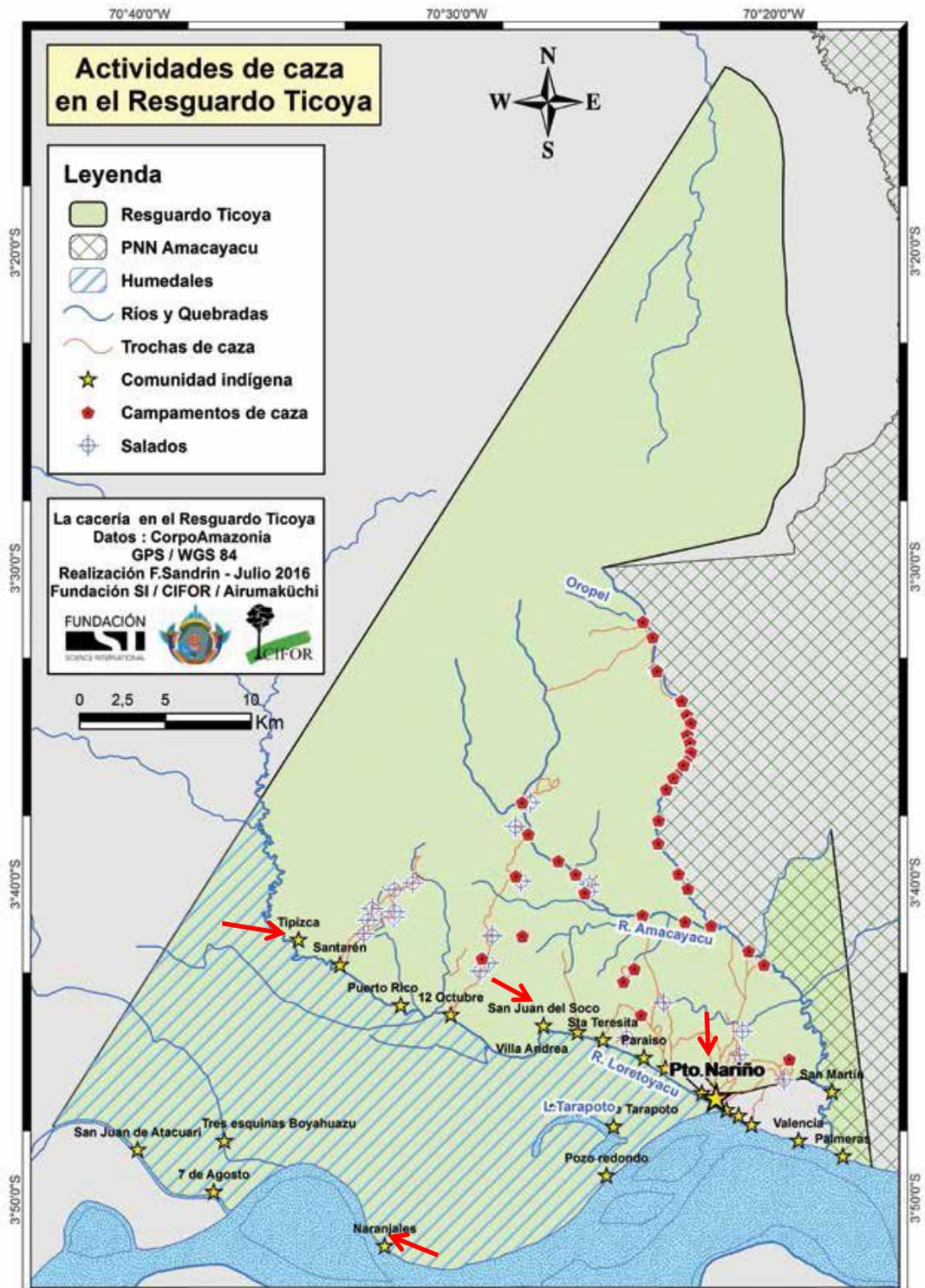


Imagen 13. Ubicación de las comunidades del Resguardo indígena Ticoya y comunidades de estudio, Puerto Nariño, Amazonas. Fuente: Sandrin et al. (2016).

(1) San Pedro de Tipisca ubicada en *tierra alta*, es la comunidad más distante del Casco Urbano por el río Loretoyacu (2 ½ horas en motor fuera de borda), cuenta con una población de aproximadamente 275 personas distribuidas en 43 viviendas plurifamiliares, de acuerdo con los datos censales proporcionados por el Curaca de dicha comunidad.

En cuanto a la comunidad de (2) San Juan del Socó, ubicada igualmente en *tierra alta*, se trata de una de las comunidades más cercanas al Casco Urbano, a ½ hora de recorrido en lancha con un motor fuera de borda por el río Loretoyacu. La comunidad cuenta con 192 habitantes aproximadamente de acuerdo con los datos censales proporcionados por el Curaca y el censo parcial del 2016 del Resguardo.

El (3) Casco Urbano, representativo igualmente de *la tierra alta*, se ubica en la desembocadura del río Loretoyacu en el Amazonas. Cuenta con 1922 habitantes según las proyecciones del DANE para el año 2008, distribuidos entre indígenas mayoritariamente ticuna, y colonos.

Finalmente (4) Naranjales, la comunidad seleccionada como representativa de la *tierra baja* y ubicada sobre la margen colombiana del río Amazonas, cuenta con aproximadamente 446 habitantes según los datos censales brindados por el Curaca de la comunidad y el censo parcial del 2016 del Resguardo. Esta se encuentra a una distancia de alrededor una hora en lancha con motor fuera de borda.

Tras esta presentación de la ubicación y el contexto socioeconómico, cultural, político y económico de la zona de estudio, en el Capítulo 3 a continuación se exponen, en primer lugar, los antecedentes teóricos relativos a la investigación en ciencias sociales alrededor del medio ambiente y, a la sociedad ticuna. En segundo lugar se presenta el marco teórico empleado en la presente investigación.

Capítulo 3

En el presente capítulo se exponen los antecedentes teóricos, incluyendo las diferentes tendencias en investigación relacionadas con la etnoecología y la ecología política, los aspectos relativos a la población ticuna, su cosmovisión y organización social. En segundo lugar se presentan los postulados del perspectivismo amerindio, y finalmente, el marco teórico que orientó el análisis de la investigación empírica.

3.1. Antecedentes teóricos

3.1.1. Tendencias de investigación en ciencias sociales y medio ambiente.

3.1.1.1. La división naturaleza/cultura en la investigación científica.

De acuerdo con Ulloa (2001a), las interrogantes acerca de las nociones sobre la naturaleza se evidencian en la filosofía desde antes de la llegada del renacimiento: humano y naturaleza hacen parte de una unidad divina, del cosmos, no se concebía una separación entre lo que releva de lo social y de lo natural; el humano, con “su conocimiento de la astronomía, las matemáticas, la música y la metafísica, eran parte del proceso de entendimiento de la cadena de la vida” (Ulloa, 2001a, p. 190).

Esta misma autora describe como esta visión monista va, más adelante durante el renacimiento, abrir el camino para una concepción dualista de la naturaleza y la cultura: el humano puede dominar todo lo que está vivo sobre la tierra a través de técnicas y herramientas, lo que se verá reforzado en el periodo posrenacentista, según Palsson (citado por Ulloa, 2001a), con la aplicación de las leyes de la perspectiva, lo que permitirá intervenir en el espacio. La colonización de la naturaleza y, por ende, de los pueblos primitivos que no poseen un estado avanzado de *civilización* se verá marcada por esta idea de la supremacía humana sobre lo natural (Ulloa, 2001a).

La remanencia de esta separación entre el humano y las entidades naturales, la cual puede estar revestida de diferentes significados y contextos socio-culturales (Ulloa, 2001a), fue la que permitió para finales del siglo XVIII, de acuerdo con Escobar (citado por Ulloa, 2001), el exitoso establecimiento del capitalismo en la sociedad occidental (Escobar, 1999b). Dentro de sus aproximaciones teóricas, la concepción científica del mundo y su carácter netamente positivista del siglo XVIII no difiere de esta cosmología: lo natural y lo social son categorías apartes, que se estudian de forma sistemática y desde disciplinas también apartes (Ulloa, 2001a).

De acuerdo con Ulloa (2001a), la dicotomía conceptual *naturaleza/cultura* se mantendrá dentro de la esfera académica a lo largo del siglo XIX y hasta finales del siglo XX, periodo en el que la antropología se inclinará por un determinismo ambiental para explicar las relaciones entre humanos y naturaleza, es decir, cómo el medio ambiente interviene en la cultura y viceversa, lo que finalmente no se aleja de la concepción dualista de naturaleza/cultura. Durante la década de los setentas, la etnoecología surge desde la antropología cultural y la antropología cognitiva, como una subdisciplina que propone estudiar, en sus inicios, la naturaleza y el hombre desde un enfoque estructuralista, a través del análisis de los sistemas de pensamiento y sus expresiones simbólicas y rituales. No obstante, este análisis despliega sus concepciones occidentales en la aprehensión de dichos sistemas de pensamiento, es decir que se hace una transpolación de las ideas de una naturaleza externa a la esfera de lo cultural, manteniendo de este modo el antagonismo naturaleza/cultura (Ulloa, 2001a).

Según Ulloa (2001a) a pesar de que ya existían algunos esbozos teóricos que trascendían la oposición entre naturaleza y cultura, tal como lo fue la antropología ecológica procesual de Orlove en 1980, que consideraba “la relación organismo/ medio ambiente como un proceso dinámico que replantea el dualismo naturaleza y cultura dado que permite un análisis relacional y

perspectivista” (Ulloa, 2001a, p. 199), no será hasta entrados los años noventa, y gracias a los aportes teórico-metodológicos citados, que los avances de las ciencias naturales y humanas permitirán reformular las diversas formas en que el humano y las sociedades se relacionan con la naturaleza, esclareciendo paulatinamente la complejidad que implican dichas relaciones. Desde la antropología, se empezaron a estudiar con mayor profundidad los sistemas de pensamiento indígena, pero esta vez, a través del concepto de ecosistemas; se plantea cómo estos se estructuran en cosmovisiones complejas sobre la naturaleza y, que estas no encajan en la tradicional dualidad naturaleza/cultura del hombre occidental.

De la misma manera, la etnoecología adquirió nuevos enfoques que hicieron posible el replanteamiento de los conocimientos y las relaciones no occidentales en torno a la naturaleza. Los estudios etnoecológicos comienzan así a englobar otras subdisciplinas como la etnobotánica, la etnomedicina, la etnobiología, la etnozología, entre otras, con el propósito de analizar las categorías de conocimiento locales, y su relación con la concepción del mundo (Ulloa, 2001a, Reyes et al., 2007).

De acuerdo con Ulloa (2001a), las problemáticas ambientales no dejan de influenciar las interrogantes de las ciencias naturales y sociales durante toda esta revisión epistemológica. El deterioro ambiental global, el auge de los movimientos sociales con orientación ambientalista y las diversas formas de protesta contra el sistema económico capitalista que se basa en la explotación sistemática de los recursos naturales, han sido algunos de los ejes que han movilizad o a los actores sociales, incluyendo a los académicos, desde la mitad del siglo XX; no obstante los avances de la teoría social permiten actualmente integrar al análisis de las relaciones del humano y las sociedades con la naturaleza, una dimensión política, es decir que la relación

con el medio ambiente también puede ser abordada desde las relaciones desiguales de poder, como la hará por ejemplo la ecología política antropológica de Bryant y Bailey (1997).

Finalmente, de acuerdo con Ulloa (2001a) en América Latina, las investigaciones relacionadas con la cuestión ambiental, van a estar fuertemente influenciadas por las perspectivas de la antropología y medio ambiente lideradas por Descola (1996, 1997, 2004, 2010). Entre los autores latinoamericanos se destacan principalmente Reichel-Dolmatoff (1975) y Viveiros de Castro (1992, 1998, 2004, 2013). Para Colombia, se resaltan en particular los trabajos de Escobar (1999a, 1999b), Arocha (2009), Gutiérrez de Pineda (1995), De Friedman (1997) y Ulloa (2001a, 2001b).

De manera general y según Ulloa (2001a), las tendencias de la investigación en antropología y medio ambiente en Colombia son las siguientes: (1) la sistematización y descripción de los sistemas de conocimiento de grupos étnicos y comunidades locales sobre lo ambiental⁵², (2) las perspectivas individuales y su incidencia en la relación de los seres humanos con su entorno, (3) la identificación de estrategias de manejo de ecosistemas y especies por parte de los grupos sociales contemporáneos y pasados⁵³, (4) los análisis sobre las formas de representar el medio ambiente por medio de la cultura material⁵⁴, (5) la productividad de los sistemas agrícolas, la recolección, la cacería y su aporte a las concepciones de desarrollo sostenible y a la conservación⁵⁵, (6) los impactos ambientales y sociales de los programas de

⁵² En la bibliografía para esta investigación se destacan los trabajos de Reyes et al. (2012), Hernández et al. (2009), Peralta (2012) y Santamarina (2008).

⁵³ En esta perspectiva se resalta el estudio de Gómez (2013) sobre los conocimientos tradicionales y los cambios climáticos.

⁵⁴ Se destacan los trabajos de Arocha (2009) en el Pacífico colombiano, y de Rojas de Francisco (2011) sobre los procesos productivos de la fibra de cabecinegro en San Antonio de Togoramá, Chocó.

⁵⁵ Aquí podemos ubicar el trabajo de Rodríguez & Maldonado (2009), sobre importancia de los Productos Forestales Maderables y No Maderables en los hogares de Puerto Nariño, en el Amazonas, y la tesis de Arias (2005) sobre la oferta de Productos Forestales Maderables y No Maderables con potencial económico en un bosque de tierra firme de la Amazonía colombiana.

desarrollo, (7) los derechos colectivos del territorio, de los recursos naturales y de propiedad intelectual, (8) las articulaciones entre los movimientos sociales y las políticas ambientales, (9) los análisis de los discursos del desarrollo y el medio ambiente y (10) las discusiones sobre las construcciones de las nociones de naturaleza y paisaje (Ulloa, 2001, p. 216-220).

Revisadas las tendencias de investigación con relación al medio ambiente desde las ciencias sociales y humanas, se presenta a continuación los antecedentes teóricos relacionados con el grupo étnico ticuna de la región amazónica.

3.1.2. Cosmología ticuna y organización social.

3.1.2.1. Cosmología y sincretismo religioso.

El grupo ticuna, su cultura, su organización social y política, han sido bien descritas principalmente por Nimuendajú (1952), Fajardo (1989), Goulard (1994, 2009, 2010, 2013), Montes (2011), entre otros. Se trata de uno de los grupos étnicos más numerosos de la región amazónica, con unas 50.000 personas aproximadamente (Goulard, 2009).

Este grupo se localiza en una zona transfronteriza entre Brasil, Perú y Colombia, más específicamente en la parte alta del río Amazonas, y su territorio se extiende desde la parte baja del río Atacuari, entre Colombia y Perú, hasta la desembocadura del río Jutai, Brasil (Goulard, 1994).

La mayoría de ticuna se encuentran en el Brasil, con una población de alrededor 34.000 personas; para Colombia la población es de alrededor 9.000 personas (Goulard, 2009) y se concentra en el Trapecio Amazónico, en el departamento del Amazonas (Acosta, 2001).

Antes de presentar una caracterización de la sociedad ticuna, es preciso abordar el análisis sobre los procesos actuales de aculturación y de re-conceptualización de las bases religiosas de

esta sociedad que hace Goulard (2010) como conclusión de su libro *De Mortales a Inmortales, El Ser en el mundo ticuna de la Amazonía*.

Para comprender el contexto actual de la sociedad ticuna, se debe entender su adhesión a los diferentes movimientos proféticos o mesiánicos que han tenido lugar en el Amazonas desde mediados del siglo XIX (Goulard, 2009; Ullán de la Rosa, 1998).

Si bien la colonización y la evangelización de los indígenas se hizo por la fuerza a lo largo de la historia del territorio amazónico, hoy en día numerosas comunidades ticuna han optado por integrarse a estos movimientos, sin duda impulsados por la presión circundante del mundo Occidental, pero dándole continuidad a una búsqueda filosófica y colectiva de una inmortalidad (estado *ü-üine*) perdida, y basada en los fundamentos de su propia cosmogonía (Goulard, 2009).

En el mito ticuna de la creación, todos los seres, humanos y no humanos fueron pescados en el río Sagrado *Eware* (sobre el cual se presentará la ubicación más adelante), por los gemelos míticos *Joi* e *Ipi*⁵⁶, nacidos cada uno con una hermana de las rodillas de *Ngutapa* tras que este se hiciera picar allí por unas avispas. Todos los seres vivos (*du-ũgü*) eran inmortales y eran *gente*, y si bien las especies vegetales y animales son consideradas como humanos, estos son vistos más bien como *humanos fracasados* tras haber experimentado una transformación (Goulard 2009; Fajardo, 1989).

De acuerdo con Viveiros de Castro (1998), la igualdad interior entre los humanos y los animales se encuentra explícita en las mitologías amerindias, en donde los seres poseen una mezcla de atributos humanos y animales tanto en las formas como en los comportamientos, y con la capacidad de comunicarse entre ellos tal como se comunican los humanos hoy en día. El momento mítico en que los animales pierden sus cualidades humanas físicas para diferenciarse de

⁵⁶ *Joi* es el gemelo que tiene buen comportamiento y es sabio, mientras que *Ipi* es el pícaro y necio.

los humanos, revela para Viveiros de Castro (1998) “no tanto la cultura distinguiéndose de la naturaleza sino más bien la naturaleza distanciándose de la cultura” (p. 472).

No obstante, como se mostrará en los resultados de la presente investigación, la noción de *humanos fracasados* permite revelar, como lo señala Londoño (2010), que los animales (u otros seres naturales) son representados “como versiones defectuosas y caricaturescas de la socialidad y los pensamientos/emociones de la gente verdadera” (Londoño, 2010, p. 605), lo cual se distancia de la idea de una igualdad espiritual para todos los seres en todas las cosmologías amazónicas que plantean autores como Viveiros de Castro (1992, 1996, 1998), Descola (1997, 2004, 2016), o Vilaça (2000, 2011).

A continuación, un extracto del prólogo del texto de Goulard (2009) hecho por Maurice Godelier nos resume lo que sucede a continuación en este mito de la creación, y que nos permite comprender las bases del pensamiento y de la organización social ticuna:

Una separación se produjo entre los humanos tras un incesto cometido por *Ipi* con su hermana: algunos se volvieron mortales y otros permanecieron inmortales. Los humanos que siguieron a *Ipi* dejaron de ser mortales y aquellos que siguieron a *Joi* continuaron siendo inmortales. Más tarde, la hermana de *Ipi* se unió con un agutí y esto inició entre los mortales una división de la sociedad en dos mitades: una mitad asociada a especies con plumas y otra asociada a especies sin plumas. La hija de esta unión se casó con su tío *Joi* lo que dio origen al *matrimonio oblicuo* entre un tío y su sobrina (...) A partir de este momento, los humanos mortales tuvieron que producir sus condiciones de existencia y se pusieron a cazar y a practicar la horticultura. (Prólogo de Godelier, en Goulard, 2009, p.17)

Vemos entonces, como un acto de incesto entre *Ipi* y su hermana les retira la inmortalidad a los humanos que siguieron a *Ipi*. Este es uno de los elementos donde los ticuna han podido hallar en la espiritualidad ofrecida por la cristiandad, una serie de similitudes que le dan continuidad a la búsqueda de la inmortalidad.

Por otro lado, en el pensamiento ticuna, un individuo, o un Ser, que este sea humano o no humano, se constituye gracias a la articulación de tres principios fundamentales: el principio corporal (*ma-ũ*), el cual podría ser el equivalente de *espíritu*, pero es el que le da identidad y carácter al individuo, desapareciendo tras la muerte; el principio vital (*a-e*), que se puede interpretar como el *alma* y que se desarrolla de forma progresiva por medio de rituales que aseguran su transición de un estado a otro; y el principio energético, la fuerza (*pora*), el cual mantiene al Ser con vida y debe ser alimentado. Cuando la persona muere, esta se convierte en un ser por lo general invisible, y que a veces aparece merodeando en la selva cerca de los lugares donde vivió.

El principio vital continúa pues existiendo bajo la forma de un *cuerpo con fuego* a veces manifestándose bajo la forma de un camaleón, y se trata de un ser que nunca más conocerá la inmortalidad. No obstante, la búsqueda de la inmortalidad para los ticuna difiere de aquella búsqueda cristiana. Primero que todo, la inmortalidad debe llegarle a todos los miembros de la comunidad y no de forma individual. En segundo lugar, los cristianos esperan, más allá de la muerte, reunirse con Dios y acceder al paraíso, mientras que los ticuna esperan convertirse en aquel ser que nunca más conocerá la muerte (Goulard 2009).

Sin embargo otro elemento fundamental ha permitido la asimilación de la cristiandad en la cultura ticuna:

Es la idea que el universo no tiene comienzo ni fin pero es la sede de catástrofes periódicas, en el transcurso de las cuales las especies, humanas u otras, desaparecen y otras aparecen. Es así como los ticuna explican la existencia de una *generación* de hombres hoy desaparecida, por la presencia de osamentas humanas en su territorio y de restos de cerámica... (Prólogo de Godelier, en Goulard, 2009, p.19-20)

Estas generaciones de personas habrían desaparecido como consecuencia de actos incestuosos, que afectaron a la comunidad entera causando su muerte. Es aquí donde el sincretismo religioso⁵⁷ encuentra otro sustrato, el cristianismo presentando ideas similares de castigos divinos a causa del mal comportamiento o errores cometidos por los humanos. Finalmente, se observa que entre estos movimientos mesiánicos se habla de *Deus* el cual ha sido probablemente identificado con *Ngutapa*.

Del mismo modo, numerosos elementos de la cosmogonía y de la cultura material ticuna son re-conceptualizados para ser adaptados a las representaciones cristianas, y esto gracias a algunas semejanzas que surgen y que se prestan para que los ticuna elaboren una extrapolación de dichos elementos.

Por ejemplo, estos movimientos presentan reglas sociales que son familiares: agrupamientos de población, realización de chacras colectivas, construcción de casas plurifamiliares, que conmemoran las enseñanzas de los héroes míticos (Goulard, 2009). La *Ciudad de Dios en la selva* o la *Vila Alterosa de Jesús* tienen similitudes con el *taivegüne* de *Joi*, un lugar de la mitología. Algo similar ocurre con algunas palabras en ticuna para designar entidades divinas o nefastas, estas son utilizadas para referirse a entidades divinas o *santas*.

⁵⁷ La RAE (2018) define el sincretismo como: “una combinación de teorías, actitudes u opiniones distintas; como un sistema filosófico que trata de conciliar doctrinas diferentes; o en lingüística, como la expresión en una sola forma de dos o mas elementos linguisticos diferentes” (RAE, 2018).

También la sedentarización pudo haber facilitado la asimilación e integración de nuevas prácticas religiosas, algo que según Goulard (2009) podría igualmente provenir de una experiencia de interacción pasada con otros grupos étnicos.

En este contexto, dichos movimientos traen a su vez nuevas formas de relaciones de poder entre los ticuna, aquellos que se convierten tempranamente ocupan un lugar privilegiado dentro de la comunidad que se forma alrededor del profeta, con todos los beneficios materiales y de reconocimiento social que esto conlleva. El profeta por su lado busca encargarse de la comunidad en el ámbito de la educación, la política y/o de la economía (Godelier, en Goulard, 2009).

Pero finalmente, la cuestión central surge en torno al porqué de la adhesión de los ticuna a estos movimientos, intentando no limitarse a la idea de la presión globalizadora de Occidente. El análisis de Goulard (2009) nos presenta entonces la búsqueda filosófica y permanente de la inmortalidad como origen de este *proyecto colectivo*:

La hipótesis de que los movimientos son la expresión de una reacción social ante la presión exterior no admite dudas, pero el análisis de las respuestas autoriza, más bien, a inscribirlas en perspectiva. Para los ticuna la posibilidad del acceso al estado *ü- üne* pasa, por una ruptura con la situación anterior de dependencia. Además, no buscan la identificación con el próximo que actualmente es más o menos semejante,- mestizos y otros grupos indígenas- sino con los *Korigü*, considerados por su origen y su ubicación actual, como los héroes míticos, en un *lejos lejano* situado en el mismo plano espacial. Para los ticuna no se trata de integrar o disolverse en el universo de los blancos que, al fin y al cabo, es semejante al suyo, sino de encontrar los medios de recuperar lo que les ha sido arrebatado. La circulación de los bienes sirve de soporte para relacionarse; de este

modo, los ticuna se inscriben en un proceso *mitológico* que incluye este intermedio. En este sentido, una reivindicación de tipo religioso, tal como lo proponen los movimientos, permite controlar el desarrollo que se reanuda con los fundamentos mismos que poseen, adaptándolos a un entorno que ofrece nuevas oportunidades para perdurar como sociedad. (p.377)

Para dar un ejemplo, la imagen presentada en la Imagen 14 y que fue recolectada durante el trabajo de campo es característica de esta adhesión de los ticuna a este tipo de movimientos y de la búsqueda de la inmortalidad como *proyecto colectivo* (Goulard, 2009).

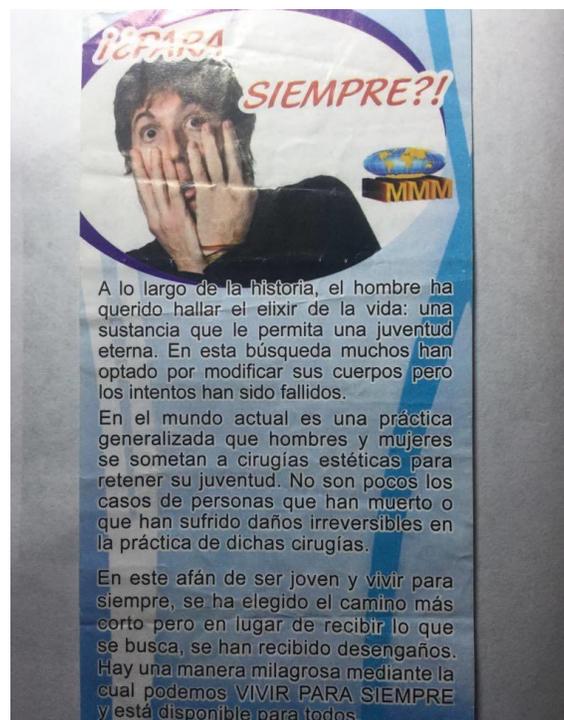


Imagen 14. Volante del Movimiento Misionero Mundial, Puerto Nariño, Amazonas, 2017: ¿Para siempre?! A lo largo de la historia, el hombre ha querido hallar el elixir de la vida: una sustancia que le permita una juventud eterna. En esta búsqueda muchos han optado por modificar sus cuerpos pero los intentos han sido fallidos. En el mundo actual es una práctica generalizada que hombre y mujeres se sometan a cirugías estéticas para retener la juventud. No son pocos los casos de personas que han muerto o que han sufrido daños irreversibles en la práctica de dichas cirugías. En este afán de ser joven y vivir para siempre, se ha elegido el camino más corto pero en lugar de recibir lo que se busca, se han recibido desengaños. Hay una manera mediante la cual podemos VIVIR PARA SIEMPRE y está disponible para todos. Fuente: Foto propia.

3.1.2.2. Etnohistoria y ocupación del territorio.

Los ticuna se encuentran dispersos a lo largo del río Amazonas y en la zona interfluvial. Sin embargo, los datos arqueológicos e históricos dan cuenta de diferentes momentos de migración de estos grupos en la región del Alto y Medio Amazonas.

Si bien los ticuna tienen una noción del tiempo que no es lineal sino más bien cíclica, estos reconocen la presencia de restos óseos cubiertos por sucesivas capas geológicas, lo cual sería testimonio de un *tiempo pasado*, en el que otros hombres existieron para luego desaparecer (Goulard, 2009).

Diferentes estilos de cerámica en el Amazonas occidental y en la región del alto y medio Amazonas brindan informaciones sobre sucesivos movimientos migratorios y de ocupación en este territorio. Investigaciones recientes en arqueología, lingüística e historia, permitieron mostrar una nueva perspectiva histórica de la región, en la cual se distinguen tres periodos importantes de su configuración, comprendidos entre el Siglo V y el Siglo XVIII (Goulard, 2010).

El primer periodo, que habría durado entre cinco y seis siglos, se identifica como de predominio *Arawak*. El segundo, del cual su duración se estima igualmente entre cinco y seis siglos, refiere a la presencia *Tupí*. Finalmente el tercer periodo corresponde a la llegada de los europeos y jesuitas, y perdura hasta la actualidad (Goulard, 2010; Nimuendajú; 1952; Ullán de la Rosa, 1998; Domínguez, 1985).

3.1.2.3. Periodo de predominio Arawak.

A través de la cuenca del río Orinoco un proto-conjunto arawak comenzó a ocupar grandes territorios desde la Costa Caribe, para luego atravesar el Amazonas, hasta alcanzar la Amazonía central. Se trazaron rutas que bordeaban y seguían el curso de las cuencas de los

grandes ríos y estaban conectadas entre sí. Estos corredores facilitaban intercambios comerciales entre los diferentes grupos, y contaban con lugares estratégicos (asentamientos pequeños), que servían de estancia para los viajeros, embarcaciones y otros (Vidal y Zucchi, 2000, citado en Goulard, 2010).

A este periodo, entre el siglo V y VI, corresponde un estilo de cerámica denominado *Barrancoide*. Algunos elementos comprueban que durante este periodo, las diferentes poblaciones localizadas en las riberas del Amazonas y sus afluentes, “fueron influenciadas por la cultura Arawak en expansión constante, de la que integraron progresivamente ciertos rasgos” (Goulard, 2010).

Al igual que en la cerámica, los tejidos ticunas y yaguas presentan similitudes con este estilo, lo que deja pensar que estos fueron adquiridos por transmisión o difusión. Los estudios sobre lingüística realizados en esta zona han igualmente mostrado la presencia y la influencia arawak (Goulard, 2010).

3.1.2.4. Periodo de la dominación Tupí.

Esta ocurre entre los siglos X y XIII por la invasión de los grupos Tupí (u Omagua), que provenían del Este hacia el Oeste:

Tiestos de cerámicas “confirman que durante el mismo periodo existieron contactos de intercambios entre poblaciones de los Andes, del piedemonte y las de la Amazonía, y está comprobado que las cerámicas de las dos primeras llegaron hasta el medio Amazonas, lo que dejó de suceder poco antes de la llegada de los europeos. Había también tráfico de esclavos de la Amazonía hacia los Andes, así como intercambios de coca por sal, perros, etcétera; *los indios de la montaña* (de probable filiación Kofán) proveían a los habitantes del valle del Chota de tablas y palas para la agricultura. Estos, a su vez obtenían de los

habitantes del valle, mantas, sal y perros con el objeto de darlos en trueque a los Coronado del Aguarico por plantas medicinales (entre las cuales se menciona la contra yerba *Xlaberia contrayerba*), hierbas secas, achiote, pita, papagayos y monos (...) comercio del que participaban los indios encabellados, situados aguas abajo y, sin duda, otros grupos. (Goulard, 2010, p.6)

Los tupíes ocuparon el territorio con las infraestructuras ya existentes, aunque los resultados de las investigaciones dan a pensar que no se internaron de manera significativa en la zona interfluvial. Instalados pues en las riberas del río Amazonas, se organizaron en cacicazgos y en medio de un estado de guerra entre sí; las migraciones tupí se continuaron hasta principios del siglo XVI (Goulard, 2010).

3.1.2.5. Periodo de la presencia jesuita

De acuerdo con Goulard (2009), los ticuna no se mencionan en los escritos de los primeros periodos de la conquista. Sin embargo, este autor piensa que en una anotación que hace Heriarte en 1662 sobre unos *naturales de tierra firme* en la zona interfluvial de la ribera izquierda del Amazonas, que eran numerosos y combatían contra los omagua, se trataría de los ticuna.

El periodo de permanencia de los jesuitas, antes de ser expulsados bajo orden de las autoridades políticas españolas y portuguesas, se da entre los años 1638 y 1768. El proyecto evangelizador de esta orden de jesuitas tenía por objetivo alcanzar una “forma de autonomía, sobre la base de una motivación indígena” (Goulard, 2010), lo cual resultó ser una amenaza para las expectativas de los españoles y los portugueses (Goulard, 2009; Domínguez, 1985).

Esta era una época en la que los diferentes grupos indígenas se veían obligados a migrar y ocupar nuevos territorios a causa de las correrías esclavistas. Los jesuitas implantaron sus

misiones en el Medio Amazonas, tratando de reunir, sedentarizar y convertir a los indígenas que se encontraban en la zona ribereña, e intentando atraer a los grupos de la zona interfluvial con el mismo propósito; los pueblos o aldeas que se conformaban alrededor de las misiones eran llamadas *reducciones* (Goulard, 2010, Ullán de la Rosa, 1998).

Al inicio de estas misiones, los indígenas ticuna, en especial aquellos de la zona interfluvial o *monte adentro*, se mostraron reacios a aceptar las condiciones de los misioneros y ninguna de las reducciones fue habitada por ellos. No obstante, los indígenas comenzaron a ver a los jesuitas de otra manera, en algunas reducciones se permitía la realización de algunos rituales con el fin de que fueran más atractivas, y sucesivamente se instalaron de forma casi permanente.

Más adelante se presentaron dificultades de convivencia entre los diferentes grupos étnicos que habitaban al interior de las reducciones, relaciones que ya eran belicosas entre dichos grupos pero que se avivaron con la presencia de los misioneros y los militares (Goulard, 2009).

Los jesuitas fueron expulsados en 1759 del Brasil, donde fueron reemplazados por los carmelitas; en 1767 fueron expulsados del Perú y remplazados por los franciscanos. Únicamente las misiones del Oeste de la línea del Putumayo/Yavarí continuaron existiendo. Este periodo se caracterizó por una ausencia de autoridades políticas y religiosas.

Gran parte de las reducciones de los jesuitas desaparecieron, pero otras simplemente se reagruparon o cambiaron de lugar: aquellas que subsistieron fueron lugar de un asentamiento indígena más intenso iniciando el siglo XIX (Goulard, 2009; Ullán de la Rosa, 1988).

3.1.2.6. Tras la expulsión de los jesuitas.

De acuerdo con Goulard (2009), los ticuna que vivían *monte adentro* comienzan a ser conocidos solamente desde el siglo XVIII, viajeros y misioneros escriben sobre aspectos de su

organización social⁵⁸ y su religión. Por ejemplo, en algunos de los escritos sobre la cultura material de los ticuna se encuentran datos que evocan la apreciada calidad del curare fabricada por este grupo. Entrado el siglo XIX, la representación y los intereses que tienen los europeos del Amazonas se torna en dos sentidos:

...en el siglo XIX, algunos consideran a los indígenas como *casi todos domesticados*, finalmente se propone en 1823 “un plan grandioso para la integración legítima del *natural* a la civilización de origen occidental” (...) Al mismo tiempo, durante ese siglo se desarrolla el acercamiento de la Amazonía según dos enfoques: uno retoma las ideas propuestas por Rousseau con el *buen salvaje*, el otro prosigue las actividades de conversión emprendidas desde inicios de la conquista. Cualquiera sea el enfoque, unos y otros se esfuerzan por describir los hechos más notables. Los naturalistas se muestran más perspicaces, esforzándose por restituir ciertas informaciones en su contexto cultural. (Goulard, 2009, p.55)

Sin embargo los abusos de poder continuaron, inclusive en las misiones se imponían sanciones a los indígenas que transgredían las órdenes impuestas (Goulard, 2009; Ullán de la Rosa, 1998). En esta misma época se presentaron grandes movimientos migratorios desde Brasil, relacionados con las actividades comerciales y de mano de obra barata que requería la implantación de grandes explotaciones de mestizos. Particularmente en Brasil, los ticuna solo tenían dos opciones: “vivir en un hábitat aislado en el monte interfluvial con el riesgo de ser capturados durante las correrías, o integrar los pueblos ribereños bajo la tutela de los mestizos” (Goulard, 2009, p.56), quienes se han convertido en intermediarios entre indígenas y blancos:

⁵⁸ Los ticuna tienen un sistema clánico de mitades, por lo cual los misioneros debían anotar los nombres de cada uno por su *apellido del monte* (Goulard, 2009).

Las grandes explotaciones de estos últimos juegan un papel atractivo sobre los indígenas para acceder a bienes manufacturados. Esta proximidad les asegura *protección* que les evita la acción directa de las correrías que recaen entre los infieles *enemigos*. (Goulard, 2009, p.56)

Entre 1820 y 1880 se presenta una mayor sedentarización del grupo ticuna, aunque continúen los desplazamientos, sea de forma forzada, o de forma voluntaria, ya que algunos indígenas se internaban en la selva por largos periodos, para luego regresar. Para finales del siglo XIX este territorio terminará de configurarse como territorio ticuna, desde la desembocadura del río Atacuari hasta la ciudad de Fonte Boa, extendiéndose hasta el Perú y el Brasil, lo cual no se ha modificado de manera significativa hasta la actualidad.

Los ticuna terminan de instalarse en su mayoría en la ribera izquierda de la cuenca amazónica, cerca al río Putumayo. Otros optan por dispersarse a lo largo del río Cotuhé (afluente del Putumayo), o por permanecer en la zona interfluvial del Perú y d del Brasil (Goulard, 2009, Ullán de la Rosa, 1998).

3.1.2.7. El periodo del caucho.

Es durante este proceso de *fluvialización* y sedentarización (Goulard, 2009) del grupo ticuna que inicia el periodo de la explotación masiva de caucho en el Amazonas. Es la época más antigua que recuerdan los ticuna, en la que se los indígenas eran forzados a trabajar en las caucherías, y en la cual se termina de repartir la población entre el interfluvio y las riberas del Amazonas (Goulard, 2010).

Para la década de los 30 del siglo XX, las rancherías de caucho en los territorios indígenas son reemplazadas por latifundios, para volver a desarrollarse durante un breve periodo en los años 50. En este lapso de 20 años los ticuna alternaban actividades extractivas de

productos como maderas y pieles de animales, para luego volver entonces a las caucherías, y más adelante, en el inicio de la década de 1980, trabajar en explotaciones relacionadas con el cultivo de coca (Goulard, 2009, 2010; Ullán de la Rosa, 1998; Domínguez, 1985).

Durante casi todo el siglo XX las relaciones serán conflictivas entre blancos e indígenas. En los territorios de estos últimos, los cuales disminuyen progresivamente, la violencia aumenta a causa de nuevos movimientos inmigratorios de colonos. Del mismo modo, un evento va a provocar una migración de ticunas hacia el Perú y una nueva redistribución de la gente y de las tierras (Goulard, 2010):

...el conflicto peruano-colombiano (1932) fue factor de desestabilización de los grupos tikuna, principalmente de los establecidos en el futuro Trapecio Amazónico colombiano donde se habían instalado al final de la explotación del caucho. Los pueblos situados río arriba (Perú) son el recurso de los que están en peligro: emigran ahí a buscar protección. Sin embargo los Estados empiezan a establecer estructuras locales para garantizar mayor seguridad a los indígenas. (p.59)

En 1960 el orden estatal está bien instaurado y desde las esferas políticas se difunde una nueva concepción del indígena. De igual manera las élites mestizas del Amazonas son menos reconocidas y se da lo que Goulard (2010) designa como una polarización étnica. Habrá que esperar hasta alrededor de la década de 1990 para que finalmente los gobiernos nacionales reconozcan el hecho *indígena* en sus constituciones.

Cabe resaltar que la mayoría de los diferentes territorios amazónicos se configuraron con carácter multiétnico, por medio de grandes reagrupamientos, impulsados generalmente por los movimientos religiosos (Goulard, 1994, 2009, 2010). A nivel general, ciertas prácticas propias jugaron un papel en los movimientos migratorios de los indígenas ticunas en el territorio, como

por ejemplo alianzas matrimoniales, actos de chamanismo o movimientos proféticos (Goulard, 2009).

Actualmente los procesos de aculturación de la sociedad han tenido implicaciones no solamente en las prácticas religiosas, sino también en su estructuras políticas, con la implementación de nuevas figuras de liderazgo y de representación política (Ullán de la Rosa, 1998), al igual que en los modos de producción, teniendo en cuenta un incremento de la dependencia de la economía de mercado a proximidades del Municipio de Puerto Nariño, centro de acopio más importante para las poblaciones del Trapecio Amazónico (Acosta, 2001).

3.1.2.8. Ontología social ticuna.

De acuerdo con los elementos ontológicos que analiza Goulard (2009), la sociedad ticuna es de tipo animista con filiación totémica. Su sistema de parentesco se funda en la filiación entre mitades exógamas (casamiento oblícuo) pertenecientes a un clan determinado, por un epónimo animal o vegetal, alianza caracterizada por la unión entre el tío y la sobrina del lado materno en las comunidades del interfluvio. No obstante este sistema de filiación totémica, su visión del mundo es claramente animista:

Tal modo de aproximación de los seres del entorno, sean vegetales, animales o humanos, se apoya en el postulado de que están dotados de los mismos atributos. Esta percepción del mundo proviene de su propio animismo, concepto definido por Descola (1992, p.144) como “la creencia de que los seres de la naturaleza tienen sus propios principios espirituales” incluso debe “ser considerado como una especie de objetivación social de la naturaleza” (...) De esta manera, en el sistema ticuna, todo animal, toda planta o todo humano conlleva una misma concepción del Ser, en la medida de que él presupone la

existencia de un orden de símbolos, de una lógica de representaciones y de un dispositivo ritual que (le) asignan un lugar así como un rol en la sociedad... (Goulard, 2009, p.65)

3.1.2.9. Bases del sistema explícito de clasificación ticuna.

Todos los seres vivos, humanos, vegetales y animales están agrupados dentro del término *du-ũgũ*. Tal como se presentó anteriormente, los no humanos son vistos como *humanos fracasados*, es decir que antes eran humanos, pero después de una transformación perdieron su condición de humanos *completos*. Sin embargo, existe otra categoría de seres que entran en esta clasificación: los humanos no-visibles:

Ellos existen también como los humanos, pero no se manifiestan físicamente más que en otras ocasiones específicas. Estos humanos no-visibles entran en la oposición ya señalada que hacen los ticuna entre los mortales (*yunatũ*) y los inmortales (*ũ-ũine*). Los primeros conocen la muerte: se encuentran en un estado de inmortalidad perdida como consecuencia de la transgresión de comportamientos prohibidos⁵⁹. Los segundos son también humanos pero no conocen la muerte: aparecen o desaparecen a su gusto, pero según sus normas (...). Esta invisibilidad es relativa: existen descripciones personalizadas de sus manifestaciones físicas, elaboradas por los que han tenido la oportunidad de encontrarlos en el monte. (Goulard, 2009, p.66)

La siguiente figura esquematiza dicha clasificación:

⁵⁹ Esta situación de comportamientos prohibidos transgredidos y que acarrea un castigo puede ponerse en relación con el cuestionamiento que hace Londoño (2010, 2017) acerca de las interioridades idénticas para todos los seres naturales que plantean autores como Descola (1997, 1996, 2004, 2010), Viveiros de Castro (1992, 1998, 2013) o Vilaça (2000, 2011) y sobre lo cual se profundiza en los Antecedentes Teóricos (ver p.165).

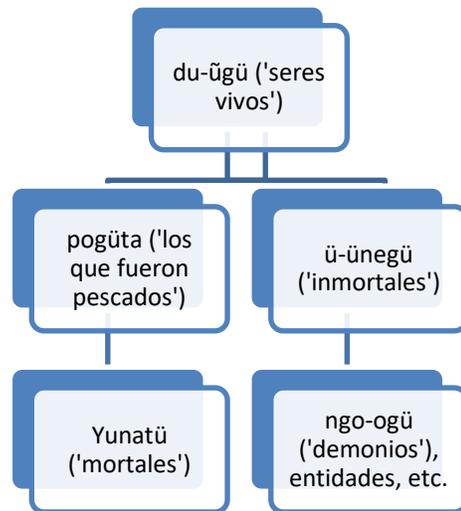


Figura 3. Clasificación de los seres vivos según los ticuna, tomado de Goulard (2009).

Para los ticuna todos los seres que habitan el *na-ane* (universo), cualquiera que sea su clasificación, tienen los mismos componentes biológicos, y se desarrollan de manera similar:

Por su lado, el cuerpo está formado por un exterior (piel, miembros) socialmente apropiado por *señales* y por un interior (órganos, sustancias) relativamente indiferenciado, que asegura el crecimiento y el funcionamiento del Ser. En todos los Seres, la cabeza y el corazón tienen un rol particular debido al papel primordial que juegan en su gestión. (Goulard, 2009, p.67)

3.1.2.10. La constitución y la elaboración del Ser (*du-ũ*) en el pensamiento ticuna.

Al inicio de esta sección y con el fin de presentar las bases de un particular sincretismo religioso, se expusieron brevemente los tres principios que constituyen el Ser en el pensamiento ticuna: (1) el principio energético (*pora*), (2) el principio corporal (*ma-ũ*) y (3) el principio vital (*a-e*).

La existencia de los seres depende de la articulación de estos tres principios, ninguno puede ser pensado sin el otro, y es a través de rituales y de comportamientos específicos que se mantiene el equilibrio entre estos. Es también por medio de rituales que se *construye* el principio

vital de las personas, tal como lo veremos más adelante en los apartados que describen cada uno de estos principios.

Por otro lado, existe una correspondencia entre esta construcción del Ser y algunos elementos del entorno, como la casa, la chacra y el monte. También veremos que en varias de las etapas de esta constitución, tiene lugar una alusión metafórica a los vegetales, al igual que los *grandes árboles* pueden tomar parte en algunos rituales.

Los datos etnográficos que analiza Goulard (2009), fueron tomados entre ticunas habitantes de la zona interfluvial; sin embargo, este autor subraya que estos elementos cosmogónicos pueden considerarse en la vida social de los ticuna de las zonas ribereñas, con mayor grado de aculturación.

Antes de presentar el análisis que hace Goulard (2009) de cada uno de estos principios, exponemos los siguientes extractos, con el fin de presentar los fundamentos de la relación entre cada uno de ellos, y como todos los *existentes* son depositarios de estos:

Entre las modalidades de constitución del *du-ũ*, se da atención particular a los procesos, biológicos versus indígenas, que definen sus componentes. Un *principio energético* permite su crecimiento y asegura su permanencia: es el *pora*, que refiere a una noción de *fuerza*, de *energía*. El Ser se construye por el crecimiento de su *pora*, hasta alcanzar un estado, poseer una *cantidad* suficiente que permita la reproducción del ciclo vital y asegurar el mantenimiento del principio vital (*a-e*). Este proceso se particulariza en cada individuo, a partir de los criterios englobados bajo la noción de *ma-ũ* que constituyen el *principio corporal* o su *identidad*. (p.68)

3.1.2.11. El principio energético (*pora*).

El *pōra* hace entonces alusión a la energía necesaria para la existencia y el desarrollo de un ser vivo (*du-ī*), que este sea visible, o invisible, por lo cual Goulard (2009) lo define como *principio energético*, como *la fuerza*:

No hace referencia al tamaño o al rol de cada uno, ni siquiera a sus estatus en el medio ambiente: el animal que pica o muerde, hasta la planta que entra en el régimen alimenticio tiene su *pōra*, al igual que el humano. Sin embargo, no todas las especies poseen una cantidad equivalente. (p.71)

El hecho de que se considere que algunas especies posean más, o menos *pōra*, va entonces a influenciar en la manera en la que se valoriza la especie. Por ejemplo, se considera que el plátano (*musa spp.*) tiene más *pōra* que el taro, por lo cual es más apreciado en términos nutritivos y se consume con más regularidad. Este principio energético está estrechamente relacionado con el principio vital, a tal punto que el primero no podría existir sin el segundo. También se relaciona con el principio corporal pues es este el que permite inscribirse en el medio ambiente, como se presentara más adelante (Goulard, 2009).

El principio energético, al igual que el principio vital, debe ser renovado regularmente, ya que este puede sufrir alteraciones, contrariamente al principio corporal que es inmutable desde el nacimiento. El corazón es el lugar donde se asienta el *pōra*, la sangre siendo un producto del corazón, la calidad del *pōra* depende la calidad de dicho líquido vital, una buena energía depende entonces de una sangre *limpia* (Goulard, 2009). En vista de que el *pōra* está relacionado con la sangre, existe también una correspondencia en la unión matrimonial de dos personas de mitades diferentes. Si dos personas de la misma mitad se unen, esto es considerado como incesto, pues estarían acumulando la misma sangre:

La adquisición del principio energético está en relación con la alimentación⁶⁰:

...el concepto del Ser se apoya en una serie de comportamientos, entre los cuales tienen lugar predominante los alimentos: muchos son prohibidos, principalmente durante los periodos de abstinencia, en el tiempo de reglas o durante enfermedades. Se desprende de esto que el régimen alimenticio interviene directamente en la producción del *pora*. En efecto, numerosas especies animales y vegetales se consumen siguiendo ciertas condiciones en razón de estatus y/o de su alimentación propia que, si no se tomara en cuenta, podría perjudicar también al *pora* de uno. (Goulard, 2009, p.72)

Se requiere de ciertas condiciones para adquirir el *pora*, estas son establecidas desde el nacimiento y existen diferentes técnicas para este fin. El recién nacido, por ejemplo, puede ser bañado en agua con uñas de tatú (*Priodontes maximus*) rayadas pues esto fortalece su *pora* y ayuda al desarrollo de su principio vital. Del mismo modo, la madre le pone brazaletes tallados en fruto de palmera chambira (*Astrocaryum jauari*) en la muñeca al niño, con el objetivo de que crezca fuerte. La mujer embarazada también puede ponerse un collar de uñas de tatú para combatir la fatiga. De forma general, el tatú es altamente apreciado por sus capacidades de resistencia, para esconderse, y por su fuerza, por lo cual es utilizado en numerosas situaciones (Goulard, 2009)⁶¹.

⁶⁰ Autores como Fausto (2007), Conklin (1995, 2001), Viveiros de Castro (1992), Descola (1996) o Vilaça (2000) analizan por ejemplo las representaciones que se vinculan a los regímenes alimenticios asociados a la depredación y, el canibalismo bélico y funerario, en las sociedades amazónicas. Las reclusiones relacionadas con rituales de postparto, pubertad, guerra y canibalismo, cacería, preparación de alimentos, pueden acompañarse de una serie de prohibiciones sobre el consumo de ciertos alimentos. Los chamanes en particular siguen un régimen alimenticio estricto con respecto por ejemplo a la carne, dada su condición de mediadores entre los espíritus de los animales y los humanos, y su capacidad de transformarse. Nimuendaju (1952, p. 99) describe por ejemplo para los ticuna, las prohibiciones y el régimen alimenticio que deben seguir los iniciados de chamán. En otros grupos indígenas amazónicos existen igualmente regímenes alimenticios cotidianos, basados en el consumo de ciertos alimentos que son exclusivos o constituyentes de un grupo humano en particular, del clan, o por ejemplo de un género, como es el caso de la yuca dulce y las hierbas frías para los muinane, cuyo consumo genera en “las mujeres la inclinación a trabajar arduamente y a alimentar a sus familias” (Londoño, 2010, p. 601).

⁶¹ Las sustancias de origen divino como el tabaco, la coca o el ají, son para los muinane, según Londoño (2010), constitutivas del cuerpo humano. Estas sustancias “están dotadas de agencialidad” (Londoño, 2010, p. 600) y actúan

El *pora* aumenta con el crecimiento, y este se acumula en función del tamaño físico del individuo. Si el principio vital se debilita, será más difícil proporcionarse el *pora*, es por esto que el chamán realiza su trabajo enfocándose en el principio vital⁶².

Los ticuna contemporáneos hacen alusión a la figura de guerrero que habría existido en otra época. Estos hombres poseían más *pora* que los otros, este le habría sido asignado por los *padres del cosmos*. De acuerdo con Nimuendajú (1952), se trataba de jefes de grupos locales, cabezas de familias extensas con poderes mágicos y carisma para relacionarse con extranjeros.

El chamán, *yu-ükiü*, posee de igual manera un *pora* más importante que los suyos, esta fuerza puede ser adquirida por aprendizaje, comenzando por el régimen alimenticio. En la actualidad y de manera general, los candidatos a chamanes son enfermos que han sido sanados, el chamán le propondrá a este realizar una iniciación, si le parece que el paciente es apto para este tipo de *trabajo* (Goulard, 2009). Los chamanes tienen una serie de asistentes o ayudantes, (*yu-ü*) quienes logran conseguir teniendo suficiente energía o fuerza, y se trata de especies vegetales y animales:

El crecimiento del *pora* del candidato, debido a la absorción de tabaco, se facilita además por la toma del cocimiento de un vegetal que es la representación natural del *asistente*.

Todos los asistentes provienen de especies (o de sus representaciones) que se encuentran entre los no-humanos, vegetales y/o animales. Por eso, el chamán que tiene el asistente

en los humanos a través de *palabras*, las cuales generan los pensamientos y las emociones. Estas sustancias son utilizadas en los rituales que producen la *gente verdadera*, en oposición a los no humanos, cuyas sustancias falsas no les otorgan una verdadera humanidad (ver apartado sobre la constitución del cuerpo en el perspectivismo en Antecedentes Teóricos Cap. 3). Walker (2009) hace igualmente un análisis sobre el uso de objetos rituales para los urarina, y la relación que se establece entre ellos y la formación del cuerpo y la identidad de la persona. La hamaca, por ejemplo, tiene una gran importancia en el inicio y desarrollo de la vida, el bebé entra en una estrecha relación con este objeto, el cual hace parte de una serie de intervenciones rituales por parte de los padres para que este crezca fuerte y en buena salud. En la hamaca, por ejemplo, se colocan partes de animales como uñas, garras, etc., cuyo fin es transmitir las cualidades del animal al bebé.

⁶² Es posible hacer un paralelo entre el *pora* y lo que Londoño (2004, 2010) o Echeverri (2001) describen para la cosmología muinane: el tabaco siendo la principal sustancia constitutiva (junto con la sal, la yuca y la coca) de los *humanos verdaderos* desde su origen mítico, su consumo permite mantener su efecto sobre el pensamiento, la buena moral y el buen comportamiento (ver Antecedentes Teóricos, Cap. 3).

piri-piri (chupi) (Cyperus, aff. luzulae) consume en forma de bebida algunas de la hojas de esta planta que cultiva en un lugar discreto. Cuando necesita su presencia para desempeñar su actividad, lo invita por hechizos específicos⁶³ ... (p.83)

3.1.2.12. El principio corporal (ma-ũ).

Cada ser posee un *ma-ũ* de nacimiento: este “funda y determina antes que nada la identidad personal” (Goulard, 2009), y se encuentra en relación con el clan de origen de cada individuo:

Un clan reúne cierto número de personas que comparten un mismo emblema. En lo cotidiano el sistema se entiende por el nombre personal que cada uno tiene y que constituye su *principio corporal*. Esta individualización participa de una estructura elaborada sobre una posición de tipo dualista, apoyada en mitades (...) El sistema nominativo toma características de un número limitado de seres de la naturaleza. Es la referencia a estas especies epónimas la que hace posible la construcción de la identidad de cada uno. La descripción en detalle del sistema clánico muestra muchas de las implicaciones del *principio corporal*. (Goulard, 2009, p.90)

El sistema de clanes está a su vez determinado por algunos eventos ocurridos durante la creación del *na-ane* (ver Anexo 1). Por su lado los blancos nacieron de la carne de *Ngutapa*, el padre de los gemelos míticos, razón por la cual los ticuna los consideran más próximos de los

⁶³ A propósito de los espíritus de plantas auxiliares para los chamanes, Nimuendajú (1952) escribe: “...el maestro enseña a su pupilo las canciones de los espíritus de los árboles, y en la noche le pide a uno de ellos que visite el pupilo. Este viene a él en un sueño en forma humana, del tamaño de un niño de cuatro años de edad, y le entrega al soñador una pequeña cantimplora con una infusión de tabaco, la cual bebe. Luego el espíritu le pregunta cuáles son sus deseos, y el discípulo indica su deseo de tener el espíritu como asistente (p. 102). La familiarización o *filiación adoptiva* de espíritus no humanos, como aquellos de las plantas y los animales, por parte de los chamanes, es presentada por Fausto (2001) como una práctica recurrente en las cosmologías amazónicas. Descola (2010) señala igualmente este tipo de relación particular con los no humanos (otro tipo de relaciones se vinculan más a una relación de maternidad y de afinidad) es común entre los chamanes, como es el caso para los achuar (Descola, 2010, p. 349).

seres inmortales y les confieren un clan dentro del sistema de clanes, más precisamente el clan de la vaca (*woka*), de los *sin plumas*⁶⁴ (Goulard, 2009).

Finalmente, la existencia y el uso de los clanes serán establecidos y enseñados por *Joi*, el hermano mayor, como medio para evitar relaciones incestuosas que pudieran perjudicar a toda la comunidad. Recordamos, que para los ticuna, sus antecesores desaparecieron por causa de catástrofes naturales ocasionadas por comportamientos incestuosos dentro de la comunidad. No obstante, se puede observar cómo en el mito de la creación de los clanes, es necesario que se cometa un acto incestuoso para que los humanos puedan existir.

Al nacimiento, las mujeres de la mitad opuesta, quienes que cortan el cordón umbilical, le dan uno o varios nombres al recién nacido⁶⁵, el hecho de pertenecer a un clan será lo que le dé la existencia:

Por filiación patrilínea, cada uno lleva un nombre propio, simple o compuesto, elegido entre los atributos del epónimo del clan de su padre; de esta manera el recién nacido tiene un lugar en la partición del universo. El nombre personal siempre se construye con referencia a la especie epónima o a la(s) asociada(s). Se elabora a partir de sus diferentes atributos (plumas, cola, patas...) o cualidades (tipo de vuelo, compostura, colores...) que un informante define como *las variedades de formas: formas de vivir, de comer, de gritar, de cantar*. No hay, por tanto, regla de atribución no de transmisión genealógica;

⁶⁴ Goulard (2009) subraya que las dinámicas actuales de los ticuna y la necesidad de interactuar con otros grupos étnicos, requieren de una flexibilidad del sistema clánico pues este es re-pensado continuamente, como es el caso de la inclusión de las personas blancas, mestizas o negras dentro de dicho sistema.

⁶⁵ Esta práctica puede relacionarse con las conceptualizaciones sobre la alteridad que hacen autores como Overing y Passes (2000), Overing (1989) y Londoño (2004) para las cosmologías amazónicas. La participación del clan opuesto en el nacimiento del bebé recuerda la asimilación social del *Otro* por vía ritual, como lo señala por ejemplo Londoño (2004) para los muinane: "...lo foráneo es precisamente aquello que no es doméstico y que, por tanto no es en sentido estricto social (nótese que la definición misma de "lo social" se pone en cuestión). Muchos mitos cosmogónicos sitúan los orígenes de todas las fuerzas vitales, de fertilidad y de las tareas sociales apropiadas, en dominios externos, peligrosos, violentos y en potencial caníbales. Sin embargo –y este "sin embargo" es importante–, tales fuerzas deben ser transformadas para llegar a ser parte de lo doméstico, de lo que es en verdad social (introducción, p. xviii).

sin embargo no se dan los mismos nombres a individuos que viven juntos, pero pueden encontrarse en segmentos de clanes alejados. (Goulard, 2009, p.90)

El sistema de nominación tiene una función de *codificador* y se trataría de un meta-lenguaje, por medio del cual se determinan las relaciones sociales y se transmiten o representan informaciones a través de señales. Cada nombre puede participar entonces de una combinación de definiciones de cada especie y algunos clanes pueden ser desconocidos para personas que habían lugares diferentes, es decir que el sistema presenta una especificidad propia a los ecosistemas presentes en el territorio (Goulard, 2009).

La asociación de algunos clanes con otros opera por medio de analogías. Por ejemplo, se considera que el alma de algunos árboles abandona el cuerpo para transformarse en un animal con el cual se identifica el árbol, o, al perezoso se le ve como el padre de la ceiba o lupuna, puesto que este vive en él⁶⁶.

En cuanto a las mitades, se trata del *Clan de los Sin Plumas*, y el *Clan de los Con Plumas*, división que implica algunos principios de reciprocidad, haciendo que una mitad exista por la otra. Estas tienen un papel más importante en la definición del *principio corporal* que los mismos clanes, permitiendo definir el rol de cada uno en un sistema de intercambios. Este sistema de transacciones tiene una función fundamental en “la elaboración y la conservación del principio vital” (Goulard, 2009).

3.1.2.13. El Principio Vital.

De acuerdo con Goulard (2009), el desarrollo del principio vital para los ticuna está basado en una metáfora vegetal: las diferentes etapas de desarrollo del individuo se refieren a las etapas de desarrollo, floración y fructificación del vegetal, y este se adquiere desde la concepción.

⁶⁶ Ver Londoño (2010, p. 603) sobre el mito de creación de los humanos y los no humanos para los muninane.

Para garantizar la maduración correcta del principio vital, se requiere de una serie de rituales, los cuales son a su vez *la expresión social de su transformación*. Para los ticuna, la construcción del Ser es un largo proceso que se genera en el entorno, los rituales deben empezarse desde el acto sexual y proseguirse hasta la edad adulta, edad en la que la persona va a reproducir de nuevo el ciclo. En el acto de procreación, el esperma se representa como siendo el *grano* o la *semilla* que produce los testículos, y que será *sembrado-plantado* en la vagina de la mujer.

La matriz es denominada la *casa del niño* y en ella se evoca una organización en hilera similar a la de los vegetales del monte. Si se adviene el desorden, el chamán soplará con regularidad el vientre de la mujer en embarazo para “asegurar que el embrión se coloque en buena posición” (Goulard, 2009). Durante el periodo de gestación se recomienda a los hombres tener relaciones sexuales con su esposa constantemente, pues el esperma alimenta el embrión al irrigarlo.⁶⁷

Los árboles pueden representar un peligro para la gestación, al igual que para la madre, el padre y el niño recién nacido:

Las relaciones sexuales tienen lugar de preferencia en la chacra, ámbito femenino por excelencia: es peligroso tenerlas en el monte *donde viven los animales*. Cuando un hombre (allí) tiene relaciones con su mujer, los animales hacen a veces la misma cosa, pero no se les ve. Cuando nace el niño, una larva, *padre* del cedro, la ha contaminado. *El niño es para ellos*, asegura un ticuna. El informante quiere significar así que estas *entidades* buscan apoderarse del *principio vital* del recién nacido. Según otros, si las relaciones sexuales se dan en la selva, los animales pueden *devorar* a la mujer, después

⁶⁷ Esta práctica se observa para otros grupos étnicos del Amazonas, como por ejemplo los tukano, y se considera que alimenta igualmente la fertilidad y estimula el desarrollo del cuerpo de la mujer (Conklin, 2001). Viveiros de Castro (1992) se refiere a esta práctica como *nutrición seminal*.

de haberla adormecido: sustituyen al esposo en las siguientes relaciones sexuales. Cuando ha sido penetrada de esta manera, la mujer es *devorada* metafóricamente e, incluso, sin alteración visible del cuerpo, toda curación se hace difícil. (Goulard, 2009, p.135)

Cuando el niño nace se considera que nació un *fruto-semilla* y, se realizan una serie de ritos, como la nominación del recién nacido, lo cual va asegurar su inscripción en el mundo como *ser vivo* y evitará que las *entidades nefastas* le usurpen su principio vital⁶⁸. Del mismo modo, los padres del niño tendrán que someterse a algunas obligaciones y restricciones, tanto laborales como alimenticias, con el fin de proteger el nuevo *fruto-semilla*⁶⁹.

El ritual de la pubertad (*woreküchiga*), llamado también ritual de pelazón, es particularmente importante en la sociedad ticuna, y es uno de los rituales que persisten hoy en día en las comunidades con mayor grado de aculturación, a pesar de que en muchas de estas donde hay movimientos proféticos, haya sido prohibido, y se le encuentre hoy en día actualizado en diferentes aspectos (Goulard, 2009; Reyes, 2009). Este ritual presenta diferentes etapas en las que los seres y las entidades míticas van y regresan al *mundo de este tiempo* (Goulard, 2009), el tiempo entendido para los ticuna fuera de una concepción lineal, los eventos del pasado mítico pueden hacerse presentes en el momento ritual, y es por esto que Goulard (2009) plantea una concepción cíclica del tiempo.

El ritual de la pelazón recuerda un evento particular que estuvo al origen de la transformación de los hombres en seres que envejecen: una joven púber respondió a la llamada

⁶⁸ Sobre la captura de infantes ver por ejemplo lo descrito por Opas (2014) para los yine (o Piro): la perspectiva de humanidad que tienen algunas entidades no humanas motiva el robo de niños, pues buscarían, al igual que los humanos, criar un hijo.

⁶⁹ Conklin y Morgan (1996) ofrecen un análisis comparativo sobre los procesos sociales a través de los cuales se le otorga una identidad al feto y al infante en la sociedad norteamericana y los wari del Amazonas brasileiro, mostrando como los modelos culturales se vinculan con la formación social de la identidad (ver apartado sobre la construcción del cuerpo en el perspectivismo amerindio, p. 170). Ver también Conklin (2001) sobre el cuerpo y la transformación de las sustancias corporales en las representaciones asociadas a la identidad en las sociedades amazónicas y melanesias.

de una entidad del bosque en el momento en que se encontraba recluida pues atravesaba por su primer periodo y el ritual estaba teniendo lugar. Se dice que las jóvenes cuando están en este periodo, están en estado *ü-üne*. Cuando ella respondió a una llamada de la *vejez (Ya)*, él intercambió su piel con la de ella, y ella se volvió vieja. La muerte existe desde esta época y se perdió una juventud que era eterna. Desde este entonces las jóvenes son pintadas con *Genipa americana* durante su reclusión⁷⁰, con el fin de alejar a dichas entidades (Goulard, 2009; Reyes, 2009).

En un momento tardío de este ritual se utiliza achiote para marcar a algunos de los familiares presentes y que realizan una parte del ritual con la entrega de carne asada al exterior de la vivienda. En ese momento la joven es pintada y adornada, y es el momento en que se encuentra en mayor peligro (Nimuendajú, 1952).

El chamán hace intervenciones en algunos momentos claves del proceso de *transformación* de la joven púber a un estado de maduración, por ejemplo, extrayendo un “objeto patógeno de la cabeza de la reclusa, objeto invisible que coloca sobre una antorcha que se lanza contra un árbol” (Goulard, 2009, p.174).

En la actualidad y en el ámbito de diálogos interculturales que proponen la adecuación del sistema de salud en comunidades indígenas, con el objetivo de evitar la hegemonía de las concepciones del cuerpo que hace la medicina convencional (Reyes, 2009).

⁷⁰ Sobre los rituales de reclusión asociados a la pubertad en algunas sociedades amazónicas, Conklin (2001) y Fausto (2007) señalan las similitudes entre los rituales masculinos y femeninos. La sangre menstrual y la sangre del enemigo se representan de manera análoga y esta es vista como un vector transmisor de energía, vitalidad y poder, a al contrario, de enfermedad y decadencia; en el caso de la sangre menstrual, esta puede ser peligrosa ya que puede atraer al jaguar (Conklin, 2001, p. 150). La reclusión tiene, entre otros, el objetivo de depurar la sangre, regularla, evitar su contaminación, mientras se pasa por una transformación física y espiritual, como es particularmente el caso de reclusión ritual en la pubertad (Fausto et al., 2007; Belaunde, 2006).

3.1.2.14. Los vegetales y su representación antropomórfica.

Al igual que otros grupos étnicos del Amazonas, para los ticuna la representación de las plantas está sustentada en una *percepción antropomórfica* de estas (Goulard, 2009; Montes, 2001; Descola, 2010). Tal como lo señala Goulard (2009), se subraya el hecho de que si bien el cuerpo humano sirve como referencia metafórica para dar una definición a los vegetales, el desarrollo de estos y su biología sirven de modelo de referencia para la descripción y el entendimiento del crecimiento humano⁷¹. Los vegetales poseen los mismos principios (*pora, ma-ũ y a-e*) que aseguran la existencia de los seres vivos.

En el siguiente extracto, se presentan los nombres de las partes de las plantas y de los árboles, y sus referencias respectivas al cuerpo humano:

La planta que sale de la tierra está formada por un tronco y un tallo (*-ne*) (el mismo que sirve para nombrar el tronco humano), con dos ramales o ramas (*chakii*) o brazos, dos hombros (*napawe*) en el caso de las palmeras. El tronco está cubierto de nudos (*apü*) o tobillos que se ven en los tallos de yuca o de la caña de azúcar, y de coyunturas (*ãkü-e*), o tobillos en otras especies vegetales. La cima del árbol (*-tape*), o corona de los cabellos, es el opuesto de las raíces (*-chuma*) que también llaman en algunas ocasiones piernas (*-para*). Finalmente, algunos árboles están sostenidos por aletas (*chinũ*), o caderas, todos los vegetales están cubiertos de corteza (*chimũ*), o piel, que chorrean savia (*mata*), o médula, *para que los árboles respiren*. Esta savia proviene del corazón de las plantas. El tronco contiene en su centro el corazón (*nemãtakü*). La resina (*-gü*), o sangre, circula en la albura (*machi*), o carne. La parte interna del cuerpo del árbol (*-anü*), es decir la carne que rodea la médula (*chiwere-ũne*) es considerada como su corazón (...). La totalidad del

⁷¹ Conklin y Morgan (1996) y Conklin (2001) se analiza como cada sociedad hace recurso de metáforas sobre el cuerpo y de las representaciones culturales de la fisiología (ver p. 171).

tallo constituye el tronco (-*giine*). La carne del árbol se señala con círculos concéntricos que son los *dibujos de la carne* (*namatiimachi*). En sus ramas aparecen los primeros brotes adventicios (*apetuna*), y la hoja (-*atii*) tiene una nervadura central (*napawe*) por donde circula la savia y nervaduras secundarias que son sus venas (*taruma*). Finalmente algunas hojas están cubiertas de bello. (Goulard, 2009, p.255)

Los procesos biológicos tienen un amplio significado para los ticuna, a través de los cuales se establecen, igualmente, las correspondencias. El tránsito de las sustancias que aseguran la vida es entonces tomado como referencia tanto para los humanos como para los vegetales. Los vegetales tienen su *pora*, que les permite crecer, y su cantidad depende entonces de las especies como ya se presentó, los grandes árboles siendo más fuertes que otros vegetales más pequeños. Esto estaría en relación con las prohibiciones asociadas con grandes vegetales, de manera contraria a lo que ocurre con los pequeños, sobre los cuales existen pocas restricciones debido a su nivel mínimo de *pora*. Este principio energético es producido por el *naku-anü*, cavidad donde está situado el corazón, responsable de producir las hojas, los frutos y los huesos (Goulard, 2009).

3.1.2.15. Los árboles en la cosmología ticuna.

En las zonas forestales, el espacio está compartido por numerosos seres *visibles*, animales y árboles principalmente, al igual que por seres *no-visibles*, padres de los árboles, y por entidades también consideradas como padres (pero esta vez en el sentido protector) de los animales (Goulard, 2009). Los padres de los árboles que no representan algún interés alimenticio, pueden ser considerados peligrosos, de lo cual resultan algunas prohibiciones relacionadas principalmente con el acceso o la aproximación a estos, particularmente para las mujeres

embarazadas y sus cónyuges, ya que estas pueden apoderarse del ‘principio vital’ del niño o incluso de sus mismos padres.

De acuerdo con el tipo de relación que se establezca con ellos, existen dos clases de árboles para los ticuna: aquellos que se encuentran en los *espacios femeninos*, es decir en las chacras y en las zonas productivas del bosque, y aquellos que no representan un interés para la alimentación, como ya fue mencionado, estos pueden ser nocivos y agredir las personas. El hecho tan solo de aproximarse a este tipo de árboles puede tener efectos sobre el *principio vital*, la lupuna es por ejemplo y en este sentido, el árbol más conocido y temido; “el cedro (*okayiwa*) (*Cedrela fissilis*) es otra especie cuyo contacto es peligroso por la facilidad con la que ataca a los humanos” (Goulard, 2009):

Todos estos seres-árboles tienen otra característica en común, cada uno posee un *padre* (*natü*) materializado por una larva o gusano que vive en su tronco. Estos son diferentes de acuerdo a la especie, algunos son dañinos mientras que otros no. Pero el suri, la larva o gusano (*bo-o*) que crece en el aguaje es muy apreciado por los ticuna y denominado *padre del aguaje*. Los hombres, cuando pueden, los llevan a la casa porque siendo rico en lípidos su consumo es muy apreciado por mujeres y niños. La relación es inversa con otros árboles, como la *lupuna* que tiene como padre al *Morpho*, el que se adueña de las montañas. Algunos *padres* incluso, pueden presentarse bajo forma humana e intentar tener relaciones sexuales con las mujeres que se dejan seducir. Estos *padres* pueden atacar el principio vital de los humanos: *Ir al monte es peligroso porque los padres de los árboles viven allí* repiten los ticuna. (p.285)

3.1.2.16. Los árboles en los mitos y en los rituales ticuna.

En términos materiales, en la literatura sobre la etnia ticuna se señala el uso de diversos objetos fabricados con maderas, cortezas o fibras de árbol, tanto en la fabricación de las viviendas, utensilios domésticos, y ornamentales, como para los objetos rituales (Fajardo, 1989; Goulard, 2009; Nimuendajú, 1952). Es el caso por ejemplo del ritual de las bocinas (*tokü*), ritual de paso que se realiza para los hombres jóvenes, cuyo objetivo es marcar el inicio de las actividades masculinas.

Las bocinas están fabricadas con cortezas de árbol, y el tabaco tostado⁷² que se suministra al joven para su inhalación por la nariz contiene cenizas de diferentes especies, al igual que un musgo que crece en una especie palmera. Recordemos que igualmente, en el ritual de la pubertad, el chamán retira un objeto invisible de la cabeza de la joven y lo lanza contra un árbol, quien es considerado en ese contexto como un enemigo (Goulard, 2009).

Otro ejemplo lo encontramos en el ritual de las máscaras. Durante una masateada, algunos hombres utilizan las máscaras, o *trajes máscaras* que representan a los dueños de las entidades y de los elementos naturales, lo que permite establecer contacto con ellas pues son atraídas por el masato, regresando por un instante al tiempo y el espacio de los mortales. Por otro lado, los árboles aparecen en diferentes momentos del mito de la creación, a continuación se presentan algunos ejemplos tomados de Goulard (2009):

...*du-ũgü* eran los árboles antes que la selva se quemara por la imprudencia de una mujer anciana. Para facilitar las actividades laborales, era posible reducir la tierra según sus

⁷² Nimuendajú (1952) señala otros ejemplos de rituales donde se utiliza el tabaco entre los ticuna, como por ejemplo aquel de la iniciación del chamán, donde el iniciado toma una infusión de tabaco para luego vomitar las impurezas adquiridas durante las relaciones sexuales del pasado (Nimuendajú, 1952, p. 101). Turbay (2010) indica igualmente el uso del tabaco en la mitología ticuna y el uso chamánico de este: los brujos “son los chamanes que suelen curar las enfermedades al mismo tiempo que se comunican con *Yacuruna* (dueño de los animales del agua) ayudados del tabaco y las oraciones” (Turbay, 2010, p. 625). Otros autores describen las representaciones y el uso del tabaco para diferentes grupos indígenas amazónicos, como por ejemplo Lagrou (1998, p. 91) para los cashinawa, o Londoño (2010, p. 603) y Echeverri (2001) para los muinane.

necesidades encerrándola en el hilo hecho de pelo, esto fue lo que hizo la mujer pero dejó que el fuego quemara el hilo y todos los árboles se consumieron. En consecuencia, se dice que los árboles que hoy existen son caducos y son la representación de las especies desaparecidas pero guardan especificidades de los grandiosos árboles anteriores (...) En el mito, dejando la casa de los gemelos, los blancos se han ido río abajo, es decir hacia el Este. Por otra parte, más tarde, *Ipi*, surcando el río, provenía de la “tierra de oro...donde quedaban cosas brillantes” (Nimuendajú, 1952, p.129), del Este. *Joi* dio vuelta a la tierra y se encontró río abajo, del lado de las raíces de la *lupuna*. Por eso hoy en día, *Ipi* permanece río arriba, en dirección de donde nace el río Amazonas (la cabeza del río). El universo se piensa según un eje Este-Oeste, con un oriente, donde se encuentra *Joi*, privilegiado y valorizado por los ticuna. Es a lo largo del tronco de la *lupuna* que se articulan las diferentes dimensiones del mundo de los seres. Es el árbol de la vida que constituye la direccionalidad a partir de la cual se organiza todo eje que cruce el río Eware donde viven *Joi* y los suyos. (p.42-46)

3.1.2.17. Las zonas forestales o el monte para los ticuna.

De la misma manera en que se reconocen algunos elementos de estructura del humano en la fisionomía de las plantas, los ticuna reconocen y se ubican en el espacio físico por medio de una referencia al cuerpo:

Visto de esta manera, el cuerpo es plural (Vernant, 1986, p.22), ofrece un código que permite pensar las relaciones. Se encuentra en diferentes lugares a los que da sentido y forma las relaciones consigo mismo y con el otro: así el monte, la chacra y la casa se construyen a partir de un vocabulario tomado del lenguaje del cuerpo. Los lugares y

espacios son concebidos por una serie de metáforas dentro de un cuerpo orgánico.

(Goulard, 2009, p.197)

La referencia al antropomorfismo de los espacios se encuentra implícita en los mitos, y se trata de un espacio exclusivamente masculino, aunque en algunas ocasiones las mujeres y los niños puedan realizar tareas de recolección en espacios designados como *femeninos*:

Las especies vegetales tienen un principio *corporal* que las hace *vivir* y un *principio vital* que les permite *crecer* y *respirar*. Estos seres desposeídos de su aspecto humano, conservan sus principios originales bajo otra apariencia, pero pertenecen a un espacio constituido por elementos estructurales que permiten una percepción antropomórfica de este espacio. Estos componentes *corporizados* facilitan la distinción de las zonas ecológicas y, así, el monte está percibido como un cuerpo *descoyuntado*. Se nota además que la mayor parte de las metáforas han sido especificadas para decodificar los elementos constitutivos de este espacio (...) el monte es, entonces, un lugar *ordenado*, los árboles tienen una disposición determinada, están agrupados, incluso por especie. Esta concepción ha sido ya encontrada con el embrión del útero y con las plantas en la chacra... (Goulard, 2009, p.278)

3.1.2.18. El territorio según los ticuna.

Para concluir con esta sección relativa a los antecedentes teóricos relacionados con los diferentes aspectos de la población y la cosmovisión ticuna, se resumen a continuación los aportes de Santos (2013) acerca del territorio en la cosmovisión de dicho grupo étnico.

De acuerdo con este autor, el territorio donde se produjo el origen mítico de los ticuna es conocido como Eware, llamado así por la quebrada Eware situada sobre el río Tunetü en el estado de Amazonas en el Brasil.

Es en este lugar donde la tradición oral relata que fueron pescados los primeros ticuna. Conocido también como el Eware I del Alto Solimões, este territorio se ubica más precisamente en jurisdicción de São Paulo de Olivença en Tabatinga, tal como se observa en la siguiente

Imagen:



Imagen 15. Lugar de origen mítico de los ticuna, São Paulo de Olivença, Tabatinga, Brasil. Fuente: Santos (2013).

Santos (2013) describe a propósito del Eware:

...los poblados tikuna cercanos y distantes recuerdan que este lugar es supremamente peligroso, solo para recordarlo es necesario el uso de cierto lenguaje. En el relato de origen se narra y se describe la pesca de los primeros ticuna en las rojas aguas de la quebrada Eware, afluente del río São Jerônimo, Tunetü en lengua tikuna. Los primeros pescados son conocidos como los *magüta*, quienes empezaron a habitar en cercanías de la casa de Yoí, en el cerro *Taiwegüne*. Hoy en día, este lugar es y sigue siendo de gran importancia para la religiosidad, tradición y cultura tikuna. (p.77)

A este territorio mítico no llega cualquier persona, el Eware es peligroso y solo pueden acceder personas que hayan pasado por una preparación corporal y mental previas, por medio de ayunos, dietas especiales y abstinencia sexual, además de otras prescripciones muy precisas.

Aquellos que se aventuren al Eware sin antes haber recibido la adecuada preparación, corren el riesgo de ser atacados por las entidades guardianas de dicho sitio (Santos, 2013).

De acuerdo con Santos (2013) la cosmovisión animista ticuna asocia el cuerpo con el territorio y viceversa. Por ejemplo, los mismos principios constitutivos del cuerpo, al igual que los procesos por los cuales este atraviesa para la culminación de su desarrollo, son extrapolados a la formación del territorio. De este modo, el territorio antiguo es inestable, y el territorio actual es viejo, pero con un cuerpo formado:

Los tikuna distinguen el momento del territorio verde *Naane na doone*, o inmaduro *Naane tama na yaane*, que es aquel *Naane* que está en proceso de formación y que socialmente implica estar en quietud, en completa calma, realizando acciones que no afecten la construcción corporal de *Naane* (...) El cuerpo de *Naane* estaba en proceso de transformación, dándose formas, era movable y maleable, podría tornarse distinta forma o imagen. (Santos, 2013, p.123)

El territorio actual sería entonces un cuerpo formado y definido, el cual, según algunos ticuna, estaría llegando a su fin en razón “del incumplimiento de las reglas sociales, culturales y ambientales, como por ejemplo la no realización del ritual de iniciación femenina” (Santos, 2013, p.123-124), o las uniones consideradas incestuosas.

Revisados así los principios ontológicos, las representaciones de la naturaleza, y los diferentes aspectos históricos y socioculturales relacionados con la población ticuna, se presenta en la siguiente sección los aportes del perspectivismo amerindio en el estudio de las cosmologías de los grupos indígenas amazónicos.

3.1.3. El perspectivismo amerindio

El perspectivismo amerindio supone, en primera instancia, una visión de perspectiva que tendría cada ser vivo, con relación a su posición en un mundo compartido con otros seres vivos, por ejemplo, los animales (u otros seres no humanos como las plantas, los espíritus, los muertos, los espíritus fenomenológicos, etc.) se pensarían así mismos como humanos y verían a los humanos como animales (Viveiros de Castro, 1998, 2013; Vilaça, 2000). Esta representación animista de la naturaleza confiere a los seres no humanos los mismos comportamientos y hábitos de los humanos, y una capacidad de producir cultura (Århem, 1990, 1996, 2001).

Se trata de un concepto cuyas principales bases teóricas fueron en sus inicios construidas principalmente, en el caso de las poblaciones amazónicas, por Århem (1990, 1996), cuyo análisis se basa en la visión de la naturaleza y los seres vivos entre los Makuna, y, por Tania Stolze Lima, cuya tesis trata sobre el chamanismo y el perspectivismo de los Tupi-Juruna, a inicios de la década de los años 90 del pasado siglo (Pérez, 2010). Este concepto es retomado y desarrollado seguidamente por Viveiros de Castro: el artículo *Cosmological Deixis and Amerindian perspectivism* (Los pronombres cosmológicos y el perspectivismo amerindio) (1998) será el primer texto en proponer las bases de una teoría perspectivista (Pérez, 2010).

Este autor confiere particular importancia a la “lingüística como estrategia de exploración semántica y de ayuda al razonamiento por medio de la retórica” (Pérez, 2010, p. 3), sustentándose particularmente en la obra de Lévi-Strauss, y en su propia experiencia de trabajo de campo. En su elaboración de la noción de perspectivismo, Viveiros de Castro retoma y discute igualmente, entre otros, los trabajos de Descola (1996) sobre el animismo, el debate sobre la disyuntiva entre naturaleza y cultura, y su actualización del totemismo como ontología social. Según Viveiros de Castro, el totemismo, tal y como es definido por Descola,

correspondería más a un “fenómeno” clasificatorio basado en la lógica y las correlaciones diferenciales, más que a una cosmología (Viveiros de Castro, 1998, p. 473).

Viveiros de Castro profundiza sobre la cuestión del *Yo* por medio del análisis del contexto en que se utilizan los pronombres en la auto-denominación étnica. A partir de ello, el autor utiliza la noción de *persona*, la cual sería el sinónimo de *humanidad* en el mundo amerindio, en donde una *persona* es quien posee una visión del mundo y un alma. El *Yo* sería, por lo tanto, siempre humano, y esta condición aplicaría para sí mismo y aquellos de la misma especie, por lo cual los animales nos verían a su vez como animales (Pérez, 2010). Esta afirmación presenta no obstante, como lo señala Pérez (2010) y como se mostrará en los resultados de la presente investigación, algunas dificultades de orden etnográfico, dado que, por ejemplo, en los encuentros con seres no humanos (como las madres de los árboles), estos se dirigen a los humanos considerándolos como tal. Descola (2010) refuta de hecho dicha proposición, según este autor, se trataría de un caso particular de la etnia Tupí (Pérez, 2010).

Pérez (2010) señala cuatro aspectos o propiedades principales de la teoría perspectivista de Viveiros de Castro: (1) el perspectivismo se distribuye en las Américas; (2) es selectivo, dado que no vincula a todas las especies animales o vegetales, y que en él se inscriben particularmente aquellas especies con un alto contenido simbólico o que entran en una relación de depredación; (3) busca particularmente representantes animales; (4) y este ofrecería las condiciones apropiadas a la existencia del chamanismo en el área cultural amerindia (Pérez, 2010, p. 9).

A propósito de la tercera propiedad observada por Pérez (2010), el autor discute la idea de una supuesta *no espiritualización* de algunos animales en algunas cosmologías amazónicas, señalada por Viveiros de Castro (1998): “las madres de los animales de caza, cuando existen, estas aparecen como las “hipostasis de las especies animales a las cuales estas son asociadas, y

estas crean un campo inter-subjetivo humano-animal allí donde los animales empíricos no son espiritualizados” (Viveiros de Castro, 1998, p. 434, citado por Pérez, 2010, p. 9). De acuerdo con Pérez (2010), no se trataría de un problema de espiritualización sino más bien de individuación: “los pecarís o los monos arañas son percibidos por los Indios como grupo y no como una colección de individuos, así también uno se dirige a su jefe o a su supuesta madre...” (Pérez, 2010, p. 9).

El concepto de perspectivismo tal como es presentado por Viveiros de Castro (1998, 2013), concierne principalmente a las especies animales que tienen una importancia simbólica, no obstante, en las cosmologías amerindias en donde se le da un valor espiritual a ciertas plantas (alucinógenas por ejemplo), esta inversión simétrica de puntos de vista aplicaría para dichas especies vegetales.

Århem (1990, 1996, 2001) presenta la relación que se puede establecer con estos espíritus protectores de los animales o las plantas en una sociedad con características animistas y totémicas, los Makuna, haciendo referencia al concepto de animismo definido por Descola (1992), y al de totemismo, tal como lo expone Lévi-Strauss (1996):

En la formulación de Lévi-Strauss (1996), totemismo es un sistema intelectual de clasificación de unidades sociales basado en la clasificación de las especies naturales. Por lo tanto, el totemismo explota las discontinuidades observables en la naturaleza para imponer a la sociedad un orden conceptual. El animismo, como señala Descola (1992), puede ser considerado en algunos aspectos significativos como el inverso simétrico del totemismo: un modo de organizar conceptualmente la relación entre los seres humanos y las especies naturales con base en un sistema de clasificación social. (Århem, 1996, p.214-215)

De este modo, para Århem (1996) ambos conceptos se complementan y operan conjuntamente, facilitando la interpretación de la realidad y el relacionamiento con el entorno, ya que el totemismo permite dar sentido a la sociedad por medio del uso de *imágenes naturales* y el animismo se basa en las relaciones entre los humanos “para construir orden en la naturaleza” (Århem, 1996, p. 215).

Para los Makuna, los seres humanos y no humanos se agrupan en diferentes clases o categorías distinguidas por una serie de características concretas, y tienen la capacidad de adoptar otra forma diferente a la suya⁷³. En la sociedad Makuna, el chamán se encarga entonces de permitir la regulación del flujo de esencias que transitan de un cuerpo a otro, asegurando la reproducción de las diferentes categorías de seres (Århem, 1996).

La *ecocosmología* de los indígenas Makuna concibe las dinámicas de depredación como un sistema de intercambios que renuevan la naturaleza por medio de un modelo “de reciprocidad entre afines y por los intercambios con mediación chamánica entre los hombres y los dioses” (Århem, 1996, p. 215).

El cosmos Makuna se presenta, “como una red alimenticia cósmica de *comedores* y *comida*. Desde el punto de vista de cualquier clase de seres, todos los demás son *cazadores* o *presas*” (Århem, 1996, p. 218). En este sistema, el *predador supremo* es el jaguar, mientras que todos los animales de presa, o seres que sean comestibles, entran en la categoría de *comida*. Este sistema es presentado por Århem (1996) de la siguiente manera:

Los límites del sistema se definen, en un extremo, por los depredadores supremos, que atacan a todos los seres vivos y no son presa de ninguno; y en el otro extremo, por las

⁷³ Esta capacidad de una transformación corpórea y de la permanencia de la esencia interior es presentada por Vilaça (2011) como una situación de inestabilidad natural del cuerpo en la lógica perspectivista, la cual incluye tanto humanos y animales como espíritus, y sobre lo cual se profundizará más adelante en el apartado sobre la construcción del cuerpo desde este concepto.

plantas comestibles que, en relación con las demás formas de vida del sistema, son solamente comida. El nivel trófico intermedio incluye la mayoría de las formas de vida, que son a su vez comedores y comida. Y puesto que todos los animales -en su aspecto esencial- son *gente*, el esquema se aplica a cualquier animal: desde el punto de vista de los peces y los animales cazables, los humanos están en la categoría de *depredadores*, mientras que las frutas, las semillas, los insectos y los detritos de plantas están incluidos en su categoría *comida*. (p.219)

Los aspectos totémicos del pensamiento Makuna se originan en la división de las mitades clánicas correspondientes al Pueblo del Agua y el Pueblo de Yiba (ser mítico de la selva), la cual hace referencia a la división entre un dominio natural y un dominio cósmico: “el río y la selva, el agua y la tierra, los peces comestibles (*wai*) y los animales terrestres cazables (*wai bttctt*)” (Århem, 1996, p. 221).

Los animales de caza disponen de un espíritu propietario y protector. La actividad cinegética requiere de la intervención ritual, ya que la relación que se establece entre el cazador y su presa rompe los lazos de parentesco establecidos por el sistema totémico, para poder entrar en el sistema de *comedor* y *comida*, con la mediación de un chamán. De este modo, “los hombres proporcionan a los Espíritus Propietarios de los animales *alimentos para el espíritu* (coca, rapé y cera de abejas hirviendo); a cambio de eso, los espíritus asignan a los seres humanos animales cazables y peces” (Århem, 1996, p. 222). Si los acuerdos a los que ha llegado el chamán con los Espíritus Propietarios son transgredidos por el cazador, los primeros se vengaran del cazador y la comunidad con enfermedades y muertes (p. 223).

La cosmología makuna extrapola, además, la idea del intercambio matrimonial para representar la relación entre los animales y los humanos:

El cazador, por su parte, se relaciona con su presa como un hombre con una mujer afín (es decir, una mujer de la categoría prescrita para el matrimonio). Así, se dice que el cazador atrae y seduce a su presa. La analogía de comportamiento en el dominio social es evidente: los hombres tienden a comportarse en forma muy afirmativa y a actuar con manifiesta agresividad hacia sus potenciales cónyuges, mientras que se supone que las mujeres deben actuar de forma sumisa... (Århem, 1996, p.223)

Los Espíritus Propietarios, en tanto que *jefes* o *padres* de los animales (o de las plantas dado el caso), ofrecen así a sus *hijos animales* a los humanos, al igual que un padre o hermano mayor ofrece a la hija o a la hermana en matrimonio, generándose de esta manera un intercambio de orden sociológico (Århem, 1996, p. 223).

Por otro lado, en el marco de este intercambio, la depredación constituye un acto de regeneración: “la muerte es vista como instrumento para la reproducción de la vida. Es necesario matar a un animal para que nazca otro” (Århem, 1996, p. 223). No obstante, para consumir un animal se debe *retirar su humanidad* por medio de lo que el autor denomina el *chamanismo de la comida* (Århem, 1996, p. 225).

Este es practicado no únicamente por el chamán, tanto hombres como mujeres deben *bendecir* los alimentos para mentalmente recoger “las armas contenidas en la comida” (Århem, 1996, p. 227), atarlas y regresarlas a su origen, permitiendo así el renacimiento del alma del animal o la planta en cuestión. El chamán⁷⁴ debe sin embargo brindar regularmente y en resarcimiento a los Espíritus Propietarios, alimentos chamánicos como la coca o la cera de abejas.

⁷⁴ Århem (1996) resalta la diferencia entre el chamán hechicero (*yai*) y el chamán protector (*cumu*) en la sociedad Makuna. Mientras que el primero practica la hechicería destructiva, el segundo posee un papel socialmente importante: “Se dice que el *cumu* sostiene o mantiene el mundo. Media entre los seres humanos y otras formas de vida y tiene la capacidad de comunicarse con los poderosos Espíritus Propietarios de los animales” (Århem, 1996, p. 228).

Finalmente, en esta *red cósmica de la alimentación*, los humanos, al morir, son comidos por los dioses, ya sea a través de una agresión directa, o por “la acción de hechiceros malignos o espíritus animales vengadores” (Århem, 1996, p. 229): en el *Mundo del Cielo* los humanos fallecidos son cocinados por los dioses lo que permite su regeneración en tanto que persona espiritual en la casa donde nace su respectivo clan.

En términos generales, así termina de configurarse un cosmos social representado por la dinámica de la depredación como fuente de renacimiento y equilibrio:

Esta visión implica una sociedad cósmica totalmente interactiva, interconectada e interdependiente: los seres humanos dependen de los peces y los animales terrestres cazables (y las plantas comestibles) para su supervivencia. Pero los peces y los animales cazables también dependen de la práctica ritual chamánica humana para su reproducción; a través del trabajo metafísico del chamán y de los cantos y danzas rituales, los hombres hacen que los animales se críen y se multipliquen en sus casas de nacimiento-y-danza en los ríos y en la selva. Del mismo modo, los seres humanos suministran alimento a sus dioses y a la vez dependen de ellos para la continuación de su existencia y la reproducción ordenada de la sociedad. (Århem, 1996, p.230)

La noción de *ecocosmología* presentada por Århem (1990, 1996, 2001), o el perspectivismo amerindio tal y como es propuesto por Viveiros de Castro (1998) y Vilaça (2000, 2002, 2011), no contemplan un elemento que autores como Londoño (2004, 2010) y Opas (2014) resaltan, y que surge de la conceptualización de los seres no humanos en algunas cosmologías amazónicas, como en aquella del grupo étnico Muinane: la idea de que estos seres son depositarios de una humanidad incompleta, y que su moral es más que cuestionable con relación a la *gente verdadera* (Londoño, 2004, 2010).

Este elemento es importante pues, como se mostrará en los resultados de la presente investigación, en la cosmología ticuna algunos seres no humanos, como los padres o las madres de los árboles, los delfines, o algunos seres míticos, presentan comportamientos asociados a la inmoralidad, y tienen la capacidad de transformarse en humanos, al igual que los humanos tienen la capacidad de transformarse en animales.

3.1.3.1. Los seres naturales: humanos incompletos e inmorales

Londoño (2004, 2005, 2010,), observa que los Muinane⁷⁵, establecen una diferencia entre los humanos y los seres naturales, que si bien los últimos son considerados como personas, estos no se constituirían como personas reales, ya que la moralidad que caracteriza a un humano verdadero se adquiere por medio de una formación ritual alcanzada gracias a diferentes sustancias de origen divino, como la coca, las yucas dulces y bravas, el ají, y en particular el tabaco (Londoño, 2010, p. 600).

La alteridad estando al inicio del establecimiento de la relación con el *otro*, la moral resultaría ser el marco de diferenciación con aquella otra humanidad que representarían los seres naturales. Así, los muinane analizarían sus propios comportamientos con base en la moralidad de los no humanos. Por ejemplo, una virtud característica de una persona íntegra moralmente, sería el hecho de ser *frío*, lo cual hace referencia a un carácter tranquilo y amoroso, contrariamente al carácter asociado con lo caliente, referente a la falta de control, de la rabia, la impulsividad, atribuida algunos animales (Londoño, 2010, p. 597):

En su retórica cosmológica, diferentes seres del mundo participaban en vidas sociales en cierto sentido análogas a las humanas, pero, por lo común, defectuosas y

⁷⁵ También conocidos como *gente de centro*. De acuerdo con Londoño (2010): “la llamada *gente de centro* está constituida por clanes hablantes u originalmente hablantes de las lenguas uitoto, andoque, nonuya, miraña, bora y okaina; esta gran agrupación se autodefinió como tal en los años ochenta y noventa, aduciendo como criterio principal su uso común del ambil de tabaco” (Londoño, 2010, p. 595).

paradigmáticamente indeseables. La mayoría de los animales notables (pues muchos se excluían del esquema) no acataban las prescripciones y las instituciones que gente de centro reconocía como parte de una vida social apropiada. Mientras que la gente verdadera se casaba por fuera de su clan y grupo cognático, vivía en malocas bien construidas e interactuaban mutuamente de manera fría y amorosa en la cotidianidad, los animales cohabitaban incestuosamente o con violencia, o vivían en pantanos asquerosos y árboles rasquiñosos o eran incapaces de producir correctamente las comidas y sustancias rituales verdaderas. Los animales constituían, cada uno a su modo, fracasos sociales y morales. (Londoño, 2010, p.602)

Al igual que para numerosos grupos étnicos de la región, los animales fueron humanos al momento de la creación de la Amazonía (Londoño, 2010; Turbay, 2010; Viveiros de Castro, 1998, 2013). Para los muinane, estos no supieron ser dignos del tabaco ofrecido por el dios creador, y su vida social terminó siendo una *versión caricaturesca* de la *gente real*; su tabaco dejó de ser verdadero, por lo cual no pueden ser humanos verídicos (Londoño, 2010, p. 603).

Desde entonces, los animales buscan atacar a los humanos por envidia de su humanidad verdadera, tratando por ejemplo de hacerles consumir su falso tabaco (Londoño, 2010). Se dice cuando una persona tiene comportamientos inmorales, es rabiosa, poco amorosa con los suyos, está bajo la influencia de un animal que intenta sabotear su humanidad (Londoño, 2010, p. 605).

Para Londoño (2010), esta representación de los seres naturales se distancia de la idea de una *ontología igualitaria* propuesta por el perspectivismo de Viveiros de Castro (1998) o de la dinámica de reciprocidad con los no humanos que presenta Århem (1996) en el modelo sociológico de intercambio matrimonial con los animales entre los makuna. En cuanto a este último, por ejemplo, existe una diferencia con los muinane, pues para este grupo étnico, el tener

lazos de reciprocidad con los seres naturales constituiría un acto peligroso e inmoral (Londoño, 2010).

Tal como lo señala Londoño (2010), estos aportes conceptuales son de suma importancia para una interpretación más plausible de los datos etnográficos de algunos grupos amazónicos, y muestran que el perspectivismo amerindio comporta variaciones o raciocinios diferentes. Así por ejemplo, durante el trabajo de campo realizado para la presente investigación con los ticuna de Puerto Nariño-Amazonas, se obtuvieron relatos que se asocian al concepto de moralidad y socialidad⁷⁶ en el perspectivismo amerindio planteado por el autor, y sobre lo cual se detallará en el capítulo que presenta los resultados.

Opas (2014) se cuestiona igualmente para los yine de la Amazonía peruana, y desde un análisis muy próximo al de Londoño (2010), “¿cómo afectan las lógicas perspectivistas la vida diaria de la gente local?” (Opas, 2014, p. 170).

Para los yine (igualmente conocidos como piro), el hecho de que exista la posibilidad de transformarse en otro ser, lo cual permite la cosmología perspectivista, crea una profunda incertidumbre en las relaciones que se pueden establecer entre las personas, pues nunca se tiene la total certitud de que el interlocutor sea verdaderamente quien pretende ser, y qué consecuencias puede acarrear una interacción, ya que los seres no humanos no disponen de una moralidad legítima (Opas, 2014, p. 170):

...el problema relativo a la apariencia física es que puede ser completamente engañosa.

Nos contaron acerca de un caso que pasó a una de las abuelas ya finadas de la comunidad, en el que el venado había sufrido una metamorfosis para convertirse en el novio de ella cuando era joven y habían viajado juntos algunos días. A pesar del tiempo que habían

⁷⁶ Londoño (2010) especifica que el uso del término *socialidad* en antropología social se enfoca más en las acciones de un grupo de individuos interactuando, que en las acciones definidas por el término *sociedad* el cual haría mayor referencia a la sociedad como un *ente* aparte.

pasado juntos, ella no se había percatado de ninguna diferencia en su apariencia física, hasta que, precisamente un día, en el que su novio la dejó sola en su casa y se negó a acompañarla en su vida cotidiana, comprendió que se trataba de un venado y no de su novio real. Un ser humano legítimo habría querido vivir y trabajar juntos. La moralidad, la forma de comportarse y actuar, fue por tanto el indicador de la condición humana de la persona. (Opas, 2014, p.179-180)

Este análisis lleva igualmente a Opas (2014) inferir sobre la relación ambigua entre católicos y evangélicos yine, dado que cada grupo religioso se atribuye una moralidad ejemplar, la cual reposa, al igual que lo señala Londoño (2010) para los muinane, en una correcta constitución del cuerpo.

3.1.3.2. La construcción del cuerpo en el perspectivismo amerindio

Para Viveiros de Castro (1998), en un cosmos donde la noción de humanidad se extiende a todos los seres naturales, el cuerpo es un ensamble de formas de ser que caracterizan a cada especie, lo cual permite que cada ser pueda diferenciarse del otro, siendo esto el origen de la perspectiva (p. 478).

Cada tipo de cuerpo tiene un régimen alimenticio específico, y para los humanos se brinda especial atención a la *des-animalización* del cuerpo y el comportamiento, a través del consumo exclusivo de alimentos para los humanos verdaderos. El cuerpo y la identidad se fabrican y se mantienen igualmente por medio del uso de atuendos y dispositivos propios de cada especie, aunque estos puedan ser *permutables* lo cual permite la transformación y la experimentación del mundo desde el cuerpo de *Otro* (Viveiros de Castro, 1998).

En su estudio comparativo sobre la manera en que se asocia la construcción de la identidad y el cuerpo en dos sociedades, los wari de la Amazonía brasilera, y la sociedad

norteamericana, Conklin y Morgan (1996) analizan los procesos sociales que concierne la constitución de fetos e infantes en seres sociales, y como los modelos culturales del cuerpo están vinculados con la *producción social de identidades*. Para estos dos autores, “los conceptos de identidad son contingentes del significado social dado a los cuerpos” (Conklin y Morgan, 1996, p. 657), lo cual se encuentra en el centro del debate sobre el aborto por ejemplo. Los *modelos dominantes de la identidad* son negociados en cada sociedad, haciendo recurso de metáforas sobre el cuerpo y de las representaciones culturales de la fisiología (Conklin y Morgan, 1996, p. 662).

En la sociedad norteamericana, llegar a ser un *ser social* se define por el desarrollo del cuerpo y de sus formas, idea que se opone, por medio del debate acerca de la interrupción voluntaria de embarazo, a la descripción médica sobre el momento en que un feto desarrolla la capacidad de conciencia o de supervivencia fuera del vientre materno (Conklin y Morgan, 1996, p. 658). La identidad se relaciona por lo tanto a un proceso biológico, y un ser humano puede ser incluso creado sin el requerimiento de una interacción de orden social, es decir, sin la vinculación sexual de un hombre de una mujer, a través de técnicas reproductivas como por ejemplo la fertilización *in vitro* (Conklin y Morgan, 1996, p. 665). Según Conklin y Morgan (1996) el cuerpo estaría así desposeído de un componente social en la sociedad norteamericana.

Por su lado, los wari consideran que la identidad y la persona se forman por medio de la producción y mantenimiento de los lazos sociales, y el cuerpo se constituye por “los intercambios interpersonales de los fluidos corporales y los alimentos” (Conklin y Morgan, 1996, p. 658). La identidad es, para los wari, algo que se adquiere de forma progresiva, aunque esta pueda perderse debido a un cambio en las interacciones sociales y en la composición del cuerpo.

Para este grupo étnico, el cuerpo es entonces un constructo social que se mantiene por el intercambio de sustancias con otros cuerpos, particularmente la sangre, sean cuerpos humanos o animales. Esta idea de una interconexión de los cuerpos es central en la concepción wari de la identidad:

Los wari creen que la sangre y sus análogos (leche materna, semen, secreciones vaginales, y sudor) pueden ser transferidos entre humanos y animales a través de la piel, el coito sexual, y por ingestión oral y nasal. La sangre transporta las cualidades de la identidad, por lo cual los intercambios interpersonales de los fluidos corporales crean una sustancia compartida y, por lo tanto, comparten la identidad social. (Conklin y Morgan, 1996, p.669)

Los lazos entre los miembros de una familia nuclear se mantienen durmiendo juntos, tocándose y comiendo los mismos alimentos (Conklin y Morgan, 1996, p. 674). Al igual que para los ticuna el feto es creado gracias a la unión de la sangre materna y el semen del padre (Goulard, 2010), y los wari piensan que la concepción se origina cuando una cantidad significativa de semen se acumula tras numerosos coitos sexuales (Conklin y Morgan, 1996). Desde el inicio de la gestación, se cree que el feto es poseedor de una conciencia y que reconoce y siente amor por su parentela. Tras el nacimiento, el cuerpo se desarrolla y la identidad se va adquiriendo progresivamente a través del tiempo con la interacción y el intercambio de sustancias con otras personas (Conklin y Morgan, 1996, p. 672).

Al inicio de la vida del niño, existe una relación entre la sangre de la madre y del hijo, se considera que estos comparten una misma identidad social y son vistos como una unidad; el acto de amamantar “es una extensión de las transferencias de sangre que caracterizan su relación en el vientre” (Conklin y Morgan, 1996, p. 673). Hasta las seis semanas el bebé no recibe un nombre,

sino que se le designa como *arawet*, lo cual significa *todavía construyéndose* (Conklin y Morgan, 1996, p. 672).

Cuando el niño llega a la pubertad desarrolla su propia sangre, sus propias sustancias, y adquiere una identidad completa. La adultez y madurez se dan por el intercambio del semen. El semen tendría propiedades revitalizadoras que convierten la sangre de la joven, hace que pueda alcanzar su condición de mujer y *cataliza* la menstruación para que la reproducción sea posible (Conklin y Morgan, 1996, p. 674).

Para los wari, solamente las mujeres activas sexualmente menstrúan y la fecundidad estaría vista como un proyecto social: “la sangre menstrual (la cual crea la sangre fetal) es el producto no del cuerpo autónomo de una mujer, sino de la conexión entre su cuerpo y el cuerpo de un hombre” (Conklin y Morgan, 1996, p. 675).

En cuanto a los hombres, la vida de adulto inicia con el intercambio de la sangre de un enemigo asesinado a mano propia; las guerras locales habiendo cesado en la década de 1960, el ritual se practica actualmente por medio de la ingestión de chicha, la cual simboliza la sangre enemiga (Conklin y Morgan, 1996, p. 675).

Conklin y Morgan (1996) exponen así, a través de este estudio comparativo, las diferentes maneras en que se construye la identidad y se concibe el cuerpo en diferentes sociedades: en Estados Unidos la identidad social se adquiere desde la concepción y el nacimiento, mientras que para los wari de la Amazonía brasileña, esta se construye paulatinamente por medio de los intercambios con otros cuerpos.

Sobre la construcción de la identidad, como se mencionó en apartado anterior, Londoño (2010) muestra cómo para los muinane el cuerpo se constituye a través del consumo de

sustancias de origen divino, moldeando a su vez el carácter moral que caracteriza los humanos verdaderos:

En sus narrativas, eran de hecho constitutivas de los cuerpos humanos, puesto que eran la materia prima usada en las prácticas ceremoniales y no ceremoniales por medio de las cuales se producía la gente verdadera (*Miyáminaha*, en muinane) –personas morales y verdaderamente humanas-. Hasta el mismo semen del que se gestaba la persona era una forma destilada del ambil de tabaco y otras sustancias consumidas por el padre de la persona [...] a lo largo de su vida la persona consumía alimentos y otras sustancias que llegaban a conformar su cuerpo. (Londoño, 2010, p.601)

Al igual que los yine, para quienes existen dudas sobre la autenticidad de la apariencia del interlocutor ya que podría tratarse de un no humano transformado o de su influencia sobre el individuo (Opas, 2014), los muinane pueden ser atacados por los animales, quienes rempazan las sustancias divinas verdaderas de la persona haciendo que esta hable con las *palabras falsas de los animales* (Londoño, 2010):

En algunas situaciones, gente de centro llegaba a considerar que los pensamientos y actos que juzgaban inmorales provenían de un yo falso constituido por el cuerpo de la persona y un tabaco u otra sustancia falsa que generaba pensamientos y comportamientos inmorales. (p.602)

Los regímenes alimenticios se vinculan igualmente con la construcción y constitución del cuerpo, y algunos alimentos son exclusivos para un grupo, un clan, o un género, como es el caso de la yuca dulce (Londoño 2010) el maní o la piña, los cuales son constitutivos de la mujer (Echeverri y Pereira, 2010).

Estos elementos acerca de la capacidad de influencia de los animales sobre los cuerpos humanos, traen a colación lo descrito por Vilaça (2005, 2011) sobre la composición de la identidad para los wari, la cual consistiría en una dualidad humano-animal. Según la autora, para los wari el cuerpo tiene una naturaleza inestable que permite la transformación, idea extendida de la humanidad y que incluye tanto seres naturales como espíritus (Vilaça, 2011, p. 246).

La misma palabra, cuerpo (*kwere*), se utiliza para designar la sustancia corporal, la carne, y la personalidad o forma de ser. De este modo, el cuerpo y su forma atribuyen las características de la personalidad, por ejemplo, el agua tiene un cuerpo que le otorga sus características de frialdad o el viento tiene un cuerpo que lo hace rabioso (Vilaça, 2011, p. 246).

Para Vilaça (2000, 2005, 2011) la perspectiva de un ser o su punto de vista sería en las cosmologías amazónicas, tal como lo señala Viveiros de Castro (1998), un atributo de su cuerpo. El cosmos para los wari se organiza por medio de relaciones entre afines y consanguíneos, es decir, bajo una dinámica de *humano-animal/depredador-presa*. La autora hace recurso del *modelo dividual de la identidad* propuesto para los melanesios por Ann Marilyn Strathern para analizar el caso wari.

El concepto de dividualidad engloba tanto la multiplicidad como la dualidad, dado que las multiplicidades pueden relacionarse entre ellas por medio de pares, constituidos por dos individuos diferentes entre sí, pero que una vez juntos reconstituyen una unidad. Así, la autora describe cómo para los wari la persona es dividual, y se constituye de dos componentes, *wari* y *Karawa*, que contienen el doble sentido de *humano-animal/depredador-presa* (Vilaça, 2011, p. 248):

La producción de parentesco vía el flujo de elementos, concebidos como partes constituyentes de su cuerpo (*Kwere-*), tal como el semen, el sudor, el discurso, el cuidado,

el afecto, y la comida compartida, se basa en última instancia en la relación entre los wari y los animales, ambos internamente constituidos como *wari* y *Karawa*. Los wari son producidos como humanos diferenciándose de los animales/presa, quienes en su confrontación con los wari son producidos como animales/presa y su componente humano es eclipsado. (Vilaça, 2011, p.249)

Así, animales y humanos son representados como personas duales (animal y humano), pero se individualizan en la confrontación con su contrario. La *des-animalización* del cuerpo humano se realiza por ejemplo, de manera similar que para los grupos amazónicos descritos por los autores anteriormente citados, por medio de un régimen alimenticio específico y el intercambio de sustancias corporales con su parentela (Vilaça, 2011, p. 252).

Este sistema cósmico de *depredador/presa*, cuyos principios ontológicos fueron abordados al inicio de esta sección con los aportes de Århem (1996) acerca de la *red cósmica de la alimentación* en la cosmología makuna, son igualmente analizados a la luz del canibalismo por autores como Viveiros de Castro (1992), Conklin (1995), Vilaça (2000), Fausto et al. (2007) o Fausto y Rodgers (1999).

El canibalismo, como lo por ejemplo muestran Fausto et al. (2007) y Fausto y Rodgers (1999), es una forma de consumir la parte *activa-predadora* de un *Otro* que se representa como externo, un enemigo. El acto de ingerir al enemigo permite su *domesticación*, apropiarse de su poder y controlar simbólicamente su alteridad. Esta *depredación familiarizada* tendría correspondencia con los pares de *filiación adoptiva*: padre/niño adoptado, dueño/mascota, chamán/espíritu familiar y es a través de un trabajo ritual se transformaría la relación víctima/asesino. Esta domesticación del enemigo tiene como objetivo la producción de personas por la destrucción de personas, pues se estaría produciendo un nuevo familiar.

De acuerdo con Fausto y Rodgers (1999), la visión de perspectiva hace que en estos casos de canibalismo en algunas sociedades amazónicas, las personas y los niños capturados en contextos bélicos son representados como mascotas o animales domésticos. La relación de *depredador-presa* cambia por una de control y protección, de afinidad a consanguinidad. Esta ingestión simbólica, conceptualizada como *consumo productivo* por el autor, genera no solamente consanguinidad y *produce personas*, sino que también ocasiona transformaciones en el cuerpo y el espíritu de quien triunfa.

Vilaça (2000) describe igualmente para los wari, como existe una relación entre la cacería, la guerra y el canibalismo fúnebre, y como dicha relación es reveladora de una representación del cuerpo en donde la perspectiva y el contexto asignan la posición de *comedor o presa*. Un aspecto simbólico en el acto de la depredación común a estas tres acciones es asociado a la ingestión. Lo que realmente tendría relevancia en el acto cinegético, en el asesinato de un enemigo, o en la preparación de la carne del pariente fallecido⁷⁷ de un ser querido muerto, sería el hecho de demostrar que en última instancia, el cuerpo objeto de la ingestión ha sido despojado de su humanidad, y puede ser consumido como alimento.

El animal cazado, el enemigo atrapado, y el familiar difunto, tienen el mismo estatuto de *presa*, las normas y prácticas relativas a la preparación de la carne para el consumo son las mismas. Por ejemplo, así como existe la prohibición de consumir la carne de la presa por parte de quien le dio muerte, la familia nuclear del difunto evita comer su carne, mientras que el resto de la parentela la consume sin mostrar voracidad o avidez, lo cual sería considerado una falta de respeto.

⁷⁷ El cuerpo es desmembrado y tratado como si se tratara de la preparación de un animal de presa, la carne se deja enseguida descomponer mientras llega la parentela lejana, luego este asado y consumido. Según Vilaça (2000) dejar el cuerpo se hace para que la carne sea consumida con desagrado, lo cual sería una muestra de respeto hacia la persona muerta.

De acuerdo con Vilaça (2000), el proceso ritual por el cual se hacen atravesar los cuerpos tras la muerte y durante el consumo, tienen como finalidad su *des-humanización* (sean animales o personas, dado el carácter humano de todos los seres que plantea el perspectivismo según la autora). En el caso del canibalismo fúnebre por ejemplo, cuando la parentela lejana consume la carne del familiar difunto, se le está mostrando a sus familia nuclear que ese cuerpo ya no es la persona que amaban, se trata de una presa que puede ser consumida, ya no es humana, el pariente ha trascendido al mundo de los muertos. Finalmente, consumir el pariente es, ademir de retirar su parte humana, llevar a buen término su cuerpo, darle un final digno, evitando que este sea comido por los animales.

En las cosmologías amazónicas, la ingestión, regurgitación, defecación, pueden ser entonces representadas como espacios de renacimiento o de eliminación de la alteridad de los cuerpos ingeridos, así como el desmembramiento retira la unicidad del cuerpo y anula la alteridad (Vacas, 2008):

Los dioses araweté *-mãi-*, por ejemplo, reciben a los espíritus de los difuntos del grupo. Tras superar los peligros del camino a los estratos superiores del cosmos donde estas divinidades residen, los dioses escrutan el aspecto del recién llegado. Si no mató en vida, su apariencia será la de un humano y los dioses procederán a comerse el alma en un festín caníbal. Luego de haberla devorado, los *mãi* vomitan lo deglutido, acto inverso a la ingestión y de potente simbolismo en la Amazonia. De este reverso de la alimentación –el vómito resultante-, surge un nuevo *mãi*, consumando el proceso metamórfico inherente al consumo predatorio. (p.208)

De esta manera el canibalismo constituye un acto representativo de la importancia acordada al cuerpo en las cosmologías amazónicas (Viveiros de Castro, 1992; Conklin y

Morgan, 1996; Lagrou, 1998; Vilaça, 2000; Vacas, 2008), pues no solamente se trata del principal elemento⁷⁸ a través del cual opera la identidad (es depositario de las emociones, los afectos, la intencionalidad, etc.), y por lo tanto la diferenciación y clasificación taxonómica entre especies, espíritus, fenómenos climáticos, etc., este también participa en la regeneración del universo y de la sociedad por medio del acto cinegético y de la alimentación en el sistema *depredador/presa* (Vacas, 2008).

Tras la revisión de los conceptos que constituyen el perspectivismo amerindio, se exponen a continuación los referentes teóricos a través de los cuales se orienta el análisis propuesto en la presente tesis.

3.2. Marco teórico

El trabajo de investigación orientó el análisis y el manejo de herramientas teóricas a través de dos supuestos de investigación que se sitúan en la etnoecología y la ecología política, a saber, (1) el estudio de las cosmologías locales con relación a la naturaleza para la mejor comprensión de la problemática ambiental y (2) el estudio de los procesos políticos vinculados a la naturaleza a través del análisis de los aspectos etnológicos asociados a *Carapa guianensis*.

Este marco teórico permitió, en primer lugar, elaborar un diseño metodológico adecuado para la recolección de datos que se buscaban obtener, como aquellos que muestran la coexistencia entre la ontología social animista y la naturalista. En segundo lugar, permitió realizar el análisis de los datos recolectados en campo con relación a la representación ticuna del árbol *Carapa guianensis*: los testimonios de los entrevistados combinan elementos culturales propios del animismo amazónico, la tradición oral judeocristiana y el folclor europeo.

⁷⁸ Cabe recordar que, como lo demuestra Londoño (2010), la moralidad es otro elemento distintivo importante entre humanos y no humanos en algunas cosmologías amazónicas, lo cual pone en cuestión el carácter igualitario de la interioridad que dichas ontologías atribuirían a los seres naturales como lo proponen Viveiros de Castro (1998) Vilaça (2002, 2005, 2011) o Descola (1997, 2004, 2010).

Por último, el marco teórico que se presenta a continuación permitió abordar el vínculo entre representaciones asociadas a la naturaleza y la política, y como este vínculo se se hace observable a través de conceptos como la *política cultural de la naturaleza* (Escobar, 1999b) o el *medio ambiente politizado* (Bryant y Bailey, 1997), particularmente en zonas estratégicas para la conservación de la naturaleza de carácter internacional como lo es la zona de estudio.

3.2.1. El estudio de las cosmologías locales con relación a la naturaleza para la mejor comprensión de la problemática ambiental.

Como ya fue descrito en los antecedentes teóricos, durante la década de 1970, la etnoecología surge desde la antropología cultural y la antropología cognitiva, como una subdisciplina que propone estudiar, en sus inicios, la naturaleza y el hombre desde un enfoque estructuralista, a través del análisis de los sistemas de pensamiento y sus expresiones simbólicas y rituales. No obstante, este análisis despliega sus concepciones occidentales en la aprehensión de dichos sistemas de pensamiento, es decir que se hace una extrapolación de las ideas de una naturaleza externa a la esfera de lo cultural, manteniendo de este modo el antagonismo *naturaleza/ cultura* (Ulloa, 2001a). De esta manera, la indagación sobre los sistemas de pensamiento y las prácticas que de estos emanan, va a operar su análisis principalmente desde el enfoque culturalista de la escuela de Chicago y desde la teoría de la *praxis* de Pierre Bourdieu (Descola, 2010).

El modelo de patrones culturales o *patterns* planteado por Ruth Benedict de la escuela de Chicago, como un conjunto de valores, normas y prácticas, interiorizadas a nivel individual y colectivo, explicarían la diversidad cultural por la combinación de los últimos. Por su parte, la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu propone un modelo en el cual estos conjuntos de valores,

normas y prácticas, son sistemas de estructuras⁷⁹ cognitivas y motivacionales, particularizados por hechos históricos. Las manifestaciones del *habitus* son extremadamente diversas y “cada una de sus expresiones reflejan una de las modalidades de la multitud de competencias culturales de las cuales los humanos tuvieron que demostrar en algún momento de su historia, con el fin de existir en ambientes físicos y sociales muy variados” (Descola, 2010, p.136)⁸⁰.

No obstante, sin refutar lo valioso de estas aproximaciones, para Descola (2010) estos modelos estructurales comportan un problema de escala, ya que estos serían, o muy generales, como es el caso de los *patterns*, o por el contrario, muy particulares, en el caso de aquellos explicados por el *habitus*, lo que dificulta entonces operar comparaciones.

Este autor propone por consiguiente ir más lejos en la explicación de la diversidad cultural y para ello retoma el concepto de estructuras mentales de Claude Lévi-Strauss, pero con el fin de establecer un enfoque que pueda explicar un número determinado de esquemas de la práctica ahora a través de cuatro ontologías sociales, las cuales emergen de la diferenciación y de la relación con los existentes (seres humanos y no humanos), a saber, el totemismo, el analogismo, el animismo y el naturalismo: las estructuras mentales constituyen “la integralidad

⁷⁹ Se entiende por estructura la definición utilizada por Descola (2010), basándose en los postulados de la antropología estructural, particularmente de Gregory Bateson y Lévi-Strauss. La estructura aborda la vida social enfocándose en las relaciones que forman el entramado social: “una elección que supone conceder a lo que vincula una estabilidad y una regularidad estructural más grandes que aquellas acciones contingentes de los elementos vinculados (Descola, 2010, p. 137). Tal como se expondrá en la metodología para la presente investigación, el enfoque teórico-metodológico utilizado para este trabajo concibe que los hechos de estructura pueden manifestarse en la tradición oral y en los conocimientos sobre la naturaleza comunes a los miembros de una sociedad.

⁸⁰ Descola (2010) utiliza aquí la noción de *habitus* y *patterns* (patrones culturales) para explicar su teoría ontológica. La noción de *habitus* propuesta por Bourdieu, es definida de la siguiente manera: “los *habitus* son estructuras aisladas por el análisis, pero son estructuras de un género particular, sistemas de disposiciones durables inmanentes a las prácticas, producto del aprendizaje imitativo y de la interiorización de conductas y técnicas corporales del entorno. Estas estructuras estructurantes, predispuestas a engendrar y a perpetuar las estructuras estructuradas, son entonces constitutivas del estilo distintivo de las acciones en un medio social dado...” (Descola, 2010, p. 138). El modelo de *patterns* culturales de Benedict (2005) conceptualiza cada sistema cultural como un conjunto único de valores y prácticas, en donde los miembros de la sociedad son presionados y recompensados por conformar dicho sistema.

de medios de los cuales la humanidad dispone de toda eternidad para definir sus relaciones con el mundo y con el otro” (Lévi-Strauss, 1967 (1949), citado en Descola, 2010, p.139).

Por su lado, el animismo, concede a los seres no humanos las mismas características interiores de los humanos, pero establece una diferencia en el cuerpo. Por último, el naturalismo vincula a los seres humanos y a los no humanos a través de continuidades materiales, pero los distingue por la aptitud a producir cultura, y se trata de la ontología característica de Occidente (ver Tabla 5).

El totemismo, estipula una continuidad material y moral entre seres humanos y no humanos. El analogismo por su parte supone una red de discontinuidades estructurada por “relaciones de correspondencia entre los elementos que componen el mundo” (Descola, 2010), es decir que esta ontología divide la totalidad de existentes en múltiples conjuntos caracterizados por “esencias, formas y sustancias separadas, recomponiendo un sistema de contrastes a través de una red de analogías” (Pazos, 2006, p.2), de lo cual la representación del mundo a través de 10.000 esencias en la cosmogonía china es un claro ejemplo.

Sin embargo, Descola señala la existencia de ontologías híbridas, conocidas más comúnmente por la antropología como sincretismos culturales.

Un inconsciente estructural colectivo interiorizado, el cual puede eventualmente determinar comportamientos regulares, tendría una función *rectora* o *simbólica*, manifestada en leyes generales sobre los fenómenos sociales, o en los “sistemas de ideas objetivadas tales como los mitos o las clasificaciones populares” (Descola, 2010, p.142).

Los esquemas de la práctica, es decir, los *sistemas explícitos de codificación*, se rigen entonces a las estructuras por medio de las acciones (modelos). Los ritos por ejemplo, resultan

ser manifestaciones propias para el análisis de la manera en que una sociedad concibe su relación con el mundo y con los otros.

Tabla 5
Ontologías sociales según Descola (2010)

Ontología	Modos de identificación de los seres no humanos			
	Semblanza de las interioridades (alma, espíritu, intencionalidad)	Semblanza de las fisicalidades (cuerpo y su dotación, comportamientos)	Diferencia de la interioridades (alma, espíritu, intencionalidad)	Diferencia de las fisicalidades (cuerpo y su dotación, comportamientos)
<i>Animismo</i>	X			X
<i>Naturalismo</i>		X	X	
<i>Totemismo</i>	X	X		
<i>Analogismo</i>			X	X

Fuente: elaboración propia a partir de Descola (2010).

Como fue mencionado anteriormente, en la cosmovisión ticuna, a pesar del grado de aculturación que presentan las poblaciones ribereñas, se conserva una representación animista del mundo, en coexistencia con la visión naturalista Occidental. El marco teórico para esta investigación se orienta por lo tanto por los conceptos de animismo y naturalismo descritos por Descola (2010) y su coexistencia, referentes conceptuales que se aúnan posteriormente a los aportes de Goulard (2009) y Montes (2001) sobre la representación ticuna de la naturaleza en la elaboración del diseño metodológico.

Se presentan a continuación las definiciones de animismo y naturalismo ofrecidas por Descola (2010), al igual que los modos de coexistencia entre dichas ontologías.

3.2.1.1. El animismo según Descola

Existen diferentes modalidades a través de las cuales opera el animismo, sin embargo en este apartado, una vez presentada la definición de esta ontología que hace Descola (2010), se hará énfasis en los aportes que hace este mismo autor sobre el animismo amerindio y más específicamente el amazónico. El animismo como ontología social es definido por Descola (2010) de la siguiente manera:

Si despojamos la definición del animismo de sus correlatos sociológicos, resta una característica sobre la cual todo el mundo puede dar acuerdo y que vuelve manifiesta la etimología del término, razón por la cual escogí conservarlo a pesar de los contestables usos que se pudieron hacer una vez: es la imputación por los humanos a los no humanos de una interioridad idéntica a la suya. Esta disposición humaniza las plantas y sobre todo los animales, pues el alma de la cual están dotadas les permite no solamente comportarse según las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también de establecer con estos últimos y entre ellos relaciones de comunicación. La similitud de las interioridades autoriza entonces una extensión del estado de *cultura* a los no humanos con todos los atributos que esto implica (...) Esta humanización no es completa pues, en los sistemas animistas estas suertes de humanos disfrazados que son las plantas y los animales se distinguen precisamente de los hombres por sus vestiduras de plumas, de pelos, de escamas o de cortezas, dicho de otra forma, por su fisicalidad. (p.183)

De este modo, el animismo humaniza los elementos naturales que son próximos o familiares a un sistema cultural determinado. Así, algunos animales y plantas pueden tener vida social de la misma manera que los grupos humanos, como es común en el animismo de los grupos étnicos de la región amazónica. A propósito del animismo amazónico, Descola (2010) escribe:

Cosmogonías análogas a aquellas de los achuar y de los makuna han sido descritas en gran número para las regiones forestales de tierras bajas de América del Sur. A pesar de las diferencias que estas manifiestan, todas estas cosmologías tienen por característica común el no operar distinciones ontológicas tajantes entre los humanos por una parte, y un buen número de especies animales y vegetales, por otra. La mayoría de las entidades

que pueblan el mundo están unidas las unas a las otras en un vasto continuum animado por principios unitarios, y gobernado por un régimen único de sociabilidad. (p. 27)

¿Pero cómo establece el animismo una diferencia, en un mundo en donde todos los seres son *personas*? Las ontologías animistas introducen algo de discontinuidad por medio de una diferencia en la *forma* y los *modos de vida*. Descola (2010) presenta esta idea sustentándose en el perspectivismo amazónico:

Que la forma sea el criterio crucial de diferenciación en las ontologías animistas, es sobre lo cual la etnología no deja ninguna duda. Así, comentando la diversidad de las *formas-persona* humanas u no humanas en los jívaros, Anne Christine Taylor escribe: “La especialización resultado de los tiempos míticos implica la emergencia de formas físicas particulares, y el hombre posee una como todas las especies”, pues “aquello que distingue las especies en definitiva, es el hábito” (Taylor, 1998, p.323-324). En los makuna del Amazonas colombiano, según Kaj Århem, los humanos, los animales y las plantas poseen una *forma fenomenológica* que los distingue los unos de los otros, y una esencia espiritual que les es común... (p. 286).

La perspectiva sería uno de los principales criterios de representación de los seres naturales en las ontologías animistas amazónicas. Descola (2010) describe el papel de la perspectiva en estos sistemas animistas amazónicos, lo que Viveiros de Castro (1998) denomina *perspectivismo amerindio*:

La metamorfosis no es entonces un develamiento o un disfraz, sino el estado culminante de una relación en donde cada uno, modificando la posición de observación que su fisicalidad original le impone, se arraiga a coincidir con la perspectiva bajo la cual él piensa que el otro se mira sí mismo. Por este desplazamiento de ángulo de aproximación

en el que se busca meterse en *la piel* del otro esposando la intencionalidad que se le atribuye, el humano no ve al animal como él lo ve de ordinario, pero tal cual como él se ve así mismo, en humano, y el chamán es percibido como él no se ve habitualmente, pero tal como el desea ser visto, en animal. (p.196)

El universo animista está poblado entonces por seres que pueden pasar de un cuerpo a otro, a condición que haya compatibilidad en el comportamiento. La transformación de ciertos animales en humano y viceversa, es común. De este modo, el jaguar puede transformarse en humano y salir a tomar masato, o el delfín puede engañar a las jóvenes en las fiestas de los humanos y embarazarlas. Descola (2010) concluye sobre esta idea de la metamorfosis:

La conclusión que podemos sacar de este registro de metamorfosis concebibles e inconcebibles, es que el fondo común de la interioridad toma su origen en el repertorio de disposiciones observables en los humanos, mientras que la discontinuidad de las fisicalidades toma por modelo la asombrosa diversidad de los cuerpos animales: en el escenario del mundo, los primeros aportan la partición, los segundos la variedad de las ejecuciones instrumentales (p.193).

Cabe recordar que autores como Londoño (2010) u Opas (2014) abogan por una consideración de las variantes del perspectivismo, dado el hecho que numerosos datos etnográficos muestran que la igualdad de la interioridad no es una premisa absoluta en todas las cosmologías amazónicas. La idea de una *humanidad fracasada* o incompleta que presentan los seres no humanos, tanto en el aspecto físico como en las cualidades morales y éticas, conducen a pensar que para ciertas cosmologías amazónicas (como es el caso de los ticuna de la zona de estudio) la alteridad puede operar desde una evaluación moral del *Otro*, y no únicamente desde la diferenciación de los atributos corporales y/o los comportamientos que dichos atributos otorgan.

De este modo, los referentes teóricos que aquí se presentan sobre el animismo de Descola (2010) se combinan, para el análisis de los resultados, con los diferentes aportes del perspectivismo amerindio y sus posibles variantes (presentados en el capítulo anterior), mostrando los elementos que permiten discutir una supuesta igualdad ontológica entre seres.

3.2.1.2. El naturalismo según Descola.

Como fue mencionado anteriormente, la ontología naturalista, característica de la sociedad occidental, distingue los seres y los elementos naturales por presentar una naturaleza despojada de interioridad. Descola (2010) conceptualiza el naturalismo de la siguiente manera:

Que la ontología moderna sea naturalista y que el naturalismo se definible por una continuidad de la fisicalidad de las entidades del mundo y de una discontinuidad de sus interioridades, esto parece a decir verdad si bien establecido por la historia de las ciencias y de la filosofía que es apenas necesario aportar justificaciones circunstanciales (...) lo que diferencia los humanos de lo no humanos para nosotros, es bien la consciencia, la reflexividad, la subjetividad, el poder de significar, el dominio de los símbolos y el lenguaje por medio del cual sus facultades se expresan, igual que los grupos humanos son reputados distinguirse los unos de los otros por su manera particular de hacer uso de sus aptitudes en virtud de una suerte de disposición interna que mucho tiempo hemos llamado el *espíritu de un pueblo* y que preferimos en el presente denominar *cultura*. (p.242-243)

La cosmogénesis del naturalismo comienza en la antigua Roma con la expansión demográfica y la necesidad de colonización de los espacios salvajes. Descola (2010) relata a este propósito:

Esta tierra *sin forma* no es del gusto de los romanos: no es agradable ni para mirar ni para habitar. ¿Qué belleza podría bien presentar a los ojos de la gente que aprecia la naturaleza

cuando esta esta transformada por la acción civilizadora y que prefieren decididamente el encanto bucólico de una campiña en donde se lee la huella del trabajo y de la ley, al desorden tupido y húmedo del bosque herciniano⁸¹? Es este paisaje romano y los valores que le están asociados (...) que va a dibujar la figura de una polaridad entre lo salvaje y lo doméstico de la cual somos tributarios todavía hoy en día. (p.87)

Lo anterior se verá reforzado con la representación monoteísta judeo-cristiana, la cual se difundirá como filosofía política tras Bizantino (Veyne, 2007) y la cual permea hasta la actualidad nuestras instituciones y sistema jurídico. Descola (2010) describe a propósito de la ontología naturalista y su vínculo con la cosmovisión judeocristiana:

Retomando también la idea aristotélica que la naturaleza no hace nada al azar, este comparte el finalismo sin matices: todo testimonia que las formas y los procesos de los objetos naturales son los mejores adaptados a sus funciones. Todo indica igualmente que los descendientes de Adán están destinados a ocupar el primer lugar aquí abajo y a gobernar la jerarquía de las creaturas inferiores, *pues es acorde con el orden de la naturaleza que el hombre domine los animales*. La carta del Génesis justifica sin duda una dominación tal, pero también la idea de una medida común entre Dios y los hombres. La inteligencia de Dios estando al origen de la creación de los seres vivos, convino que algunos de ellos puedan participar de esta facultad con el fin que les sea posible aprehender, en la perfección del universo, la bondad del diseño divino. Dotado para este

⁸¹ Kruta (1981) define el bosque herciniano de la siguiente manera: “El núcleo de los territorios célticos lo constituía la zona norte de los Alpes, zona que los antiguos denominaban con el nombre céltico de Bosque herciniano (bosque de robles). Por la confrontación de los diversos textos que la mencionan se ve que este término no se refería a un macizo particular, sino al conjunto de los territorios montañosos entre la orilla derecha del Rhin, los macizos al norte del Main, la orilla izquierda del Danubio, las montañas limítrofes del norte de Bohemia y la extremidad occidental del arco carpático” (Kruta, 1981, p. 44).

fin de razón y de saber, el hombre es así puesto a parte del resto de la creación. (p.104-105)

La cosmogénesis naturalista se verá a su vez reforzada por la aparición de la perspectiva en las matemáticas durante el renacimiento en Europa, representación plasmada por ejemplo en los paisajes bucólicos que ofrecen una visión particular de la naturaleza y que perdura en nuestra representación moderna de la naturaleza. Descola (2010) explica:

En más o menos 150 años, de Patinir y Dürer a Ruysdael y Claude Lorrain, la pintura paisajista alcanza el pleno dominio del espacio: a una escenografía donde la sucesión de planos evoca aún el escenario de teatro se substituye una impresión de profundidad homogénea que borra el artificio de la construcción perspectiva, contribuyendo así a volverse ostensible el retrato del sujeto con relación a la naturaleza que este describe. Esta manera de representar el medio ambiente humano en su exterioridad es obviamente indisociable del movimiento de matematización del espacio operado durante el mismo periodo de la geometría, la física y la óptica, del descentramiento cosmológico de Copérnico a la *res extensa* de Descartes (...) El privilegio acordado a la vista en detrimento de otras facultades sensibles acaba en una autonomización de la amplitud que la física cartesiana sabrá explotar y que favorece igualmente la expansión de los límites del universo conocido por el descubrimiento y la cartografía de nuevos continentes. Ahora muda, inodora e impalpable, la naturaleza se vacío de toda vida (Descola, 2010, p. 96-97).

La revolución científica del Siglo XVII no se disocia entonces de esta idea de una naturaleza y un humano que pueden ser estudiados, así las similitudes en la parte física que puede establecer el naturalismo entre los seres vivos se basan en las analogías anatómicas, base

sobre la cual las ciencias naturales van a crear las diferentes taxonomías que buscan organizar la naturaleza en función de esta idea.

De este modo, el humano como especie superior se distingue de las demás especies por su capacidad de razonamiento y su lenguaje, aptitudes de la interioridad. De este modo, en la representación naturalista de los seres vivos, el humano se sitúa aparte:

Frente a la evidencia conjunta de similitudes físicas entre los animales y los hombres y diferencias en sus disposiciones y aptitudes, las vías abiertas a la especulación comparativa por una ontología naturalista son singularmente limitadas: sea resaltar la conexión de los humanos a los animales por medio de sus atributos biológicos (agregando, de ser necesario, una dosis más o menos grande de facultades internas comunes con el fin de que la transición sea más gradual), sea relegar esta continuidad física a un segundo plano y poner el acento en primer grado en la excepcionalidad de los atributos interiores por los cuales el hombre se distinguiría de los otros existentes. Es la segunda actitud la que prevalece desde hace mucho tiempo en Occidente y que es aún bastante dominante cuando se trata de definir la esencia de la humanidad. Pues, como lo anota justamente Ingold (1994, p.19), los filósofos se han raramente preguntado: “¿Que hace del hombre un animal de un género particular?”, prefiriendo a esto la pregunta típica del naturalismo: “¿Cuál es la diferencia genérica entre los humanos y los animales?”. En la primera pregunta, la humanidad es una forma particular de animalidad definida por la pertenencia a la especie *Homo sapiens*, en la segunda es un estado exclusivo, un principio autorreferente, una condición moral (...) En su *Systema naturae* (1735) Linneo sitúa así el género *Homo* en una filiación taxonómica general fundada en rasgos anatómicos contrastivos, pero separa no obstante el hombre de todas las otras especies bajo el lema

Nosce te ipsum: es por medio del pensamiento reflexivo, y conociendo los recursos de tu alma, que tu entenderás la esencia distintiva de tu humanidad (mencionado en Ingold, 1994, p.27). (Descola, 2010, p.249)

3.1.1.3. Coexistencia de ontologías sociales según Descola.

En su elaboración teórica sobre las cuatro ontologías sociales, Descola (2010) especifica cómo los diferentes modos de identificación de los seres no humanos pueden coexistir, no obstante la dominación de uno de ellos. Así, este autor conceptualiza:

Se podría objetar con razón que el mundo y sus usos son bastante complejos para ser reducidos a este tipo de combinación elemental. Recordemos entonces que los modos de identificación no son modelos culturales o *habitus* localmente dominantes, sino esquemas de integración de la experiencia que permiten estructurar de manera selectiva los flujos de la percepción y la relación con los otros, estableciendo semblanzas y diferencias entre las cosas a partir de los recursos idénticos que cada uno porta en sí: un cuerpo y una intencionalidad. Los principios que rigen estos esquemas siendo en hipótesis universales, no sabrían ser exclusivos los unos de otros y se supone que estos coexisten potencialmente en todos los humanos. Uno u otro modo de identificación se vuelve ciertamente dominante en tal o tal situación histórica, y se encuentra entonces movilizado de manera prioritaria en la actividad práctica como en los juicios clasificatorios, sin que sea anihilada por lo tanto la capacidad que tienen los tres otros de infiltrarse ocasionalmente en la formación de una representación, en la organización de una acción, o incluso en un campo de hábitos. Así, la mayoría de los europeos son espontáneamente naturalistas – y no me excluyo del lote- en razón de su educación formal e informal. Esto no impide a algunos de ellos, en ciertas circunstancias, tratar a su

gato como si tuviera un alma, de creer que la órbita de Júpiter tendrá una influencia sobre lo que harán al otro día (...) No se volvieron por lo tanto anímicos, ni analógicos ni totémicos, las instituciones que enmarcan su existencia y los automatismos adquiridos a través del tiempo siendo lo suficientemente inhibidores para evitar que estos deslices episódicos en otros esquemas lleguen a dotarlos de una reja ontológica totalmente distinta a la que se encuentra en vigor en su entorno. (p.322)

En el contexto de la zona de estudio, Puerto Nariño-Amazonas, la ontología social animista ticuna coexiste, desde este punto de vista, con la ontología naturalista moderna, dado el grado de aculturación que presentan dichas poblaciones ribereñas, resultado del contexto social, histórico y de inserción en la economía de mercado.

La indagación en torno a los conocimientos y las prácticas asociados a la especie vegetal *Carapa guianensis* se orienta a través de este supuesto, teniendo igualmente en consideración la incursión del pensamiento académico y científico que puede influenciar a aquellos actores sociales ticuna involucrados con la conservación de la selva y la cuenca amazónica, y el desarrollo socioeconómico de sus comunidades indígenas, como son los líderes sociales y los representantes políticos.

En el contexto amazónico, los conocimientos y las prácticas tradicionales indígenas, elementos culturales que resultan de la representación animista y/o de su coexistencia con el naturalismo, se suscriben en una dinámica de reivindicación política del territorio y del manejo de la naturaleza, elementos a su vez constitutivos de la identidad indígena, tal y como se presenta en el siguiente apartado.

3.2.2. El estudio de los procesos políticos vinculados a la naturaleza a través del análisis de los aspectos etnológicos asociados a *Carapa guianensis*.

Según Descola (2010), una determinada ontología social es tributaria de una organización social y unas instituciones políticas particulares. Así, el presente marco teórico aborda la relación entre las representaciones que de estas ontologías emergen y la política, por medio de los referentes conceptuales que se presentan a continuación.

Para Bryant y Bailey (1997), la ecología política puede abordarse desde cinco perspectivas disciplinarias: (1) el enfoque clásico de la geografía desde una perspectiva económico-política, (2) el análisis crítico del discurso sobre el medio ambiente, (3) los estudios regionales, (4) los enfoques de clase, etnicidad y género, y finalmente (5) el enfoque de redes de actores, que los autores utilizarán para desarrollar su análisis en la obra *Third World Political Ecology*. Así, estos autores se basan en el estudio de “las características y las acciones de los diferentes grupos de actores para la comprensión de los conflictos político-ecológicos” (Bryant y Bailey, 1997, p.21).

La vinculación entre conocimientos y prácticas asociadas a un objeto natural (recurso) y la política, se produce a partir del momento en que se generan conflictos o relaciones de cooperación entre diferentes actores por el acceso a dicho objeto, estableciéndose no obstante una divergencia de intereses (Bryant y Bailey, 1997; Escobar, 1999b; Roe, 1994; Zuluaga, 2015).

Por medio del examen general del papel y el significado de cada uno de los actores en las problemáticas ambientales, es posible ubicar los resultados empíricos de la investigación local en una perspectiva teórica que permita operar comparaciones. Esto pretende generar un cuadro comprensivo de las motivaciones, intereses y acciones de dichos actores, particularmente su

fuerza de representación política con relación a los otros actores, con el objetivo de revelar la complejidad y las contradicciones en dichas relaciones.

Existen dos elementos claves para la comprensión de la política en este sentido: (1) esta consiste en la interacción entre actores alrededor de los recursos ambientales, u otros recursos, y (2) se debe reconocer que todo actor, por débil que parezca su representación política, posee de algún modo un poder para alcanzar sus intereses (Bryant & Bailey, 1997).

De esta manera, la cuestión del papel de los actores y sus discursos debe estudiarse a través de la idea de un *medio ambiente politizado*. La agencia de los actores reitera que todas las relaciones de poder, o las relaciones de autonomía y dependencia, son recíprocas: no importa cuán amplia sea la asimetría en la distribución de los recursos en cuestión, toda relación de poder manifiesta autonomía y dependencia, en *ambas direcciones* (Giddens, 1979, citado en Bryant y Bailey, 1997). El análisis local no debe por lo tanto limitarse a esta escala, este debe ponerse en relación con contextos más amplios de la política ambiental del *tercer mundo* y en un contexto de globalización⁸².

Con el objetivo de vincular la incidencia de los conocimientos locales relacionados con la naturaleza en la esfera política, la indagación sobre la cultura como fuente de procesos políticos (Escobar, 1999b) se mostró necesaria para esta investigación. Para definir el término *cultura* en este contexto, Escobar (1999b) retoma, desde la antropología, la “conexión necesaria que existe entre un sistema de significados de la naturaleza y las prácticas concretas que se realizan en ella”, pero teniendo en cuenta la constante renovación de este sistema, aquello que crea constantemente “nuevos órdenes políticos y culturales” (Escobar, 1999b, p.143).

⁸² De acuerdo con Torrejón, E. y Albet, A., (2004), la teoría de los desarrollos geográficos desiguales de Harvey elucida el proceso de producción de escalas como “una constante para la comprensión del mundo y la organización de actividades”: “las escalas son variables (variabilidad), los efectos de unas no siempre se repiten en las otras (asimetría), sus definiciones y modificaciones son politizadas y lo que sucede en una no puede comprenderse por fuera de las relaciones jerárquicas de las otras (intrarelacional)” (Torrejón, E. y Albet, A., 2004, p.5).

La *política cultural de la naturaleza* emerge entonces a través de la construcción de sentidos de categorías asociadas por ejemplo al territorio, a la soberanía alimentaria o al acceso a los recursos naturales, lo cual puede generar situaciones de forcejeo político-administrativo entre los diferentes actores sociales.

Para autores como Escobar (1999a, 1999b), Serje (2003), Turbay (2005), Tobón (2006), Gómez y Turbay (2016), la multiplicidad de actores sociales en torno al medio ambiente genera una serie de situaciones conflictivas que emanan de las diferencias en las representaciones del territorio y de la naturaleza. Además, la manera de intervenir por parte de algunos actores de la investigación, de la conservación o del desarrollo reproducen de manera contradictoria las mismas formas hegemónicas de poder que pretenden sobrepasar, marginalizando ideológica y políticamente a las comunidades de base, imponiendo modelos tecnocráticos de gestión y de planeación, justificado bajo la idea de lo que debe ser por ejemplo una comunidad indígena, protectora de la biodiversidad (Serje, 2003).

Por otro lado, desde la idea del *nativo ecológico*, Ulloa (2001b) conceptualiza la manera en que los imaginarios de la sociedad occidental capitalista depositan el ideal de sociedad en perfecta armonía con la naturaleza, sobre las comunidades indígenas: “Esta valorización del indígena como nativo ecológico les ha impuesto, como lo señala Astrid Ulloa, “la tarea histórica de salvar el planeta Tierra manteniendo y preservando [sus] sistemas tradicionales ecológicos ideales.”” (Serje, 2003: p.34).

No obstante, el liderazgo de estas comunidades debe ser asumido por indígenas *éticamente y étnicamente correctos* (Serje, 2003), es decir que estos deben encarnar la figura de un líder político asceta, con formación sobre democracia participativa y gobernanza, pero al mismo tiempo debe ser el indígena tradicional que habla su lengua y mantiene sus prácticas de

indígena (Ulloa, 2001b; Tobón, 2006; Serje, 2003). La adjudicación de responsabilidades para la conservación ambiental produce entonces lo que Tobón (2006) describe como la fórmula: *protección de la biodiversidad=culturas indígenas*, dejando de lado los factores más significativos de degradación y disminución de la biodiversidad en el Amazonas, a saber, la economía extractivista y la restricción o limitación de acceso a recursos básicos que provocan el éxodo rural y la colonización de los territorios.

En el contexto amazónico y en la zona de estudio existen situaciones políticas conflictivas dirigidas al acceso y al manejo de la naturaleza y del territorio. En el ámbito de lo político, las relaciones que han tenido estas poblaciones indígenas con el Estado o con los foráneos a lo largo de la historia, determinan sus actuales discursos y acciones, siguiendo una dinámica de relaciones de poder de acuerdo con las actividades capitalistas de la región amazónica (Tobón, 2006; Turbay, 2005; Serje, 2003): “la misma Constitución Política de 1991, en cierto modo, favoreció la consecución y respeto de los derechos a tierra, autonomía y organización social a un conjunto de familias y sujetos (uitotos, boras, mirañas, yucunas, tikunas, cocamas) que se hallaban diseminados en la ciudad de Leticia” (Tobón, 2006, p.270).

Así, la relación entre el marco teórico y la metodología para este proyecto se encauza a través de la siguiente pregunta de investigación:

¿Existen conocimientos y prácticas tradicionales asociadas a la especie vegetal *Carapa guianensis* que puedan dar cuenta de las ontologías sociales en términos de la teoría de Descola (2010), y dado el caso, resultan estos elementos culturales ser una fuente de procesos políticos?

A continuación en el Capítulo 5 se presenta la metodología, las técnicas, herramientas y tipos de fuentes documentales empleadas en esta investigación. Posteriormente se expone la

revisión documental realizada en el marco de esta tesis, y su correspondiente síntesis bibliográfica.

Capítulo 4

En el presente capítulo se expone en primer lugar la (1) metodología, presentando las herramientas y técnicas de recolección de datos utilizadas en esta investigación, al igual que las consideraciones éticas que enmarcaron el trabajo con las comunidades. En segundo lugar se presenta la (2) revisión documental, indicando los tipos de bases de datos y los criterios de búsqueda, con el fin de construir un panorama sobre la producción científica actual en torno al estudio de las representaciones de la naturaleza y su relación con el ámbito político, y los usos tradicionales de PFTM y su valoración en términos de conservación y gestión ambiental en el contexto amazónico.

4.1. Metodología

En el presente capítulo se exponen el marco teórico, la metodología, las herramientas y técnicas de recolección de datos utilizadas en esta investigación, al igual que las consideraciones éticas que enmarcaron el trabajo con las comunidades.

Dado que en esta investigación se indaga sobre las cosmologías locales que puedan dar cuenta de la(s) ontología(s) social(es) (Descola, 2010) local(es) y de su relación con el ámbito político, a través del estudio de los conocimientos y las prácticas asociados a una especie vegetal, los enfoques teórico-metodológicos propios del posestructuralismo, a saber, la perspectiva de sistemas simbólicos y el modelo lingüístico, resultaron ser los más pertinentes para dicho propósito.

Se aplicó el método etnográfico dentro de las premisas que postula Ismael Apud (2013) quien se pronuncia principalmente por la necesidad de sobrepasar la dicotomía: métodos cualitativos/cuantitativos, a favor de una etnografía abierta a la integración de toda técnica que se muestre necesaria para el abordaje del objeto de estudio, y donde se da un lugar privilegiado a la

interdisciplinaridad; esto es argumentado igualmente por Malinowsky (1973), quien no concibe la separación de dominios de estudio o de técnicas en el que hacer etnográfico.

Para abordar metodológicamente el estudio de las ontologías sociales, Descola (2010) parte de la siguiente hipótesis: los esquemas de la práctica pueden reducirse a “dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia individual y colectiva” (Descola, 2010, p.163). Este autor designa estas modalidades como *la identificación y la relación*:

La identificación va más allá del sentido freudiano de un vínculo emocional con un objeto o del juicio clasificatorio que permite reconocer el carácter distintivo de este. Se trata de un esquema más general por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre los existentes, infiriendo analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que me imputo y aquellas que les atribuyo. (p.163)

De acuerdo con Descola (2010), la forma de operar esta distinción es de orden analítico y no fenomenológico, ya que la identificación requiere de entrada una *correlación relacional* con el objeto, al cual otorgamos una identidad. Una vez este objeto clasificado en tal o tal categoría ontológica, este me permitirá entonces establecer una relación determinada con él. No obstante, esta distinción puede determinar la naturaleza de la relación, más no el tipo:

...ninguna de las formulas ontológicas, cosmológicas y sociológicas que la identificación posibilita es por sí misma capaz de ofrecer un soporte para varios tipos de relación, las cuales no derivan automáticamente de la sola posición que ocupa el objeto identificado o las propiedades que le conferimos. Considerar a un animal como una persona más que como una cosa, por ejemplo, no autoriza para nada a prejuzgar la relación que será tejida con él, y que puede revelarse tanto como siendo una relación de depredación, como de competencia o protección. (Descola, 2010, p.164)

Existen entonces otros cinco modos que participan en la estructuración de la experiencia del mundo, los cuales tienen un importante papel en la esquematización de las prácticas y la determinación de las normas sociales, y que Descola designa como secundarios (debido a que las relaciones con el mundo están determinadas básicamente por la combinación de los modos de identificación y de relación): (1) la temporalidad, o sea la objetivación del tiempo, de los ciclos, de las analogías espaciales; (2) la espacialización, es decir los “mecanismos de organización y de corte del espacio” (Descola, 2010, p.166) con relación a los usos, a los sistemas de orientación espacial, a las formas de ocupación del territorio, etc.; (3) la figuración, entendida como la representación de los seres y las cosas por medio de un soporte material; (4) la mediación, es decir el tipo de relación que exige la intervención de un “dispositivo convencional que funcione como un sustituto, una forma, un signo o un símbolo, tales como el sacrificio, la moneda o la escritura” (p.166); y finalmente (5) la categorización, en términos “de los principios que rigen las clasificaciones explícitas del mundo en taxonomías de todo tipo” (p.166).

Expuesto lo anterior, en el marco de esta investigación, las cosmologías asociadas a *Carapa guianensis* se abordan principalmente (1) por medio del análisis de las representaciones simbólicas y actividades rituales relacionadas con la especie, los ecosistemas de bosque, y/o con un orden más amplio de representación de la naturaleza; de la misma manera (2) se centra la atención en las prácticas que se desarrollen en las zonas de bosque (recolección, cacería) en donde la especie tiene eventualmente algún papel o relación, al igual que en la representación simbólica que se tenga de este espacio, y/o el vínculo con entidades constitutivas de la cosmología local (por ejemplo espíritus del bosque u otras entidades míticas); (3) finalmente se indaga sobre la manera en que la especie hace parte de la vida cotidiana de las personas, teniendo en cuenta que el aceite de Carapa es producido artesanalmente y utilizado con fines medicinales.

La indagación sobre la posición de la *especie Carapa guianensis* dentro del sistema ticuna de clasificación explícita de la naturaleza, puede entonces arrojar elementos que evoquen las representaciones y los esquemas de prácticas que determinan la relación con el mundo en la población ticuna de Puerto Nariño.

Metodológicamente esto se traduce por la indagación en torno a la manera en que las personas conocen, identifican, nombran y categorizan la especie en función de un sistema taxonómico, de su ubicación espacial, de su relación con otros seres vivos, etc. (Descola, 2010). De este modo, los aportes de Montes (2001) y Goulard (2004, 2009) acerca de la representación ticuna de la naturaleza y la clasificación de los seres vegetales, presentados en los antecedentes teóricos, permitieron realizar un diseño metodológico pertinente⁸³.

La indagación partió de preguntas y actividades que permitieron aproximarse a la manera en que se construyen y se organizan las categorías relativas al medio forestal, a los árboles y a *Carapa guianensis*, dentro del sistema de clasificación explícito de las formas de vida, al igual que a los conocimientos que se tienen de la especie.

⁸³Viveiros de Castro (2004) propone una reflexión en torno a lo que él denomina el *método de la equivocación controlada*. Para este autor, la antropología actual debería tener como finalidad la descolonización del pensamiento, y la etnografía debe asumir la eventualidad del hecho que se esté interpretando el pensamiento del *Otro* desde su propio marco de representaciones. Gonzáles y Carro (2016) describen, a propósito de la equivocación controlada: “Se evita así la tendencia de la antropología a reducir a metáfora todo discurso nativo (dicen esto pero hablan de otra cosa) y se reconoce que, diciendo (o haciendo) lo mismo, podemos estar hablando de diferentes cosas. La equivocación, etimológicamente llamar del mismo modo a dos cosas diferentes, mantiene su tensión interna y genera otras equivocaciones, por lo tanto estaría en la base de la recursividad cultural y antropológica” (Gonzáles y Carro, 2016, p. 112).



Imagen 16. Entrevista con abuelos de la etnia ticuna, San Pedro de Tipisca, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017. Fuente: foto propia.

En cuanto al ámbito político y su relación con los conocimientos y las prácticas asociadas a *Carapa guianensis*, la relación estrecha que existe entre los conocimientos y las prácticas en torno a la naturaleza y una dimensión política, se abordó por medio de la elaboración de un cuadro comprensivo de las relaciones que existen entre los actores vinculados a los procesos político-ecológicos a nivel local, permitiendo identificar cuáles pueden ser las relaciones de estos actores con plataformas políticas nacionales e internacionales.

A partir de la identificación de los diferentes actores sociales que se encuentren participando en procesos políticos relacionados con la naturaleza y/o el territorio, a nivel local, se hizo posible definir relaciones de conflicto o de cooperación. La manera en que se inscribe la especie *Carapa guianensis* en este contexto se abordó de manera consiguiente a la elaboración de dicho cuadro comprensivo.

El análisis de los discursos relacionados con el desarrollo y la política forestal, (el cual se realizó por medio del análisis meta-narrativo y sobre el cual se detallará en el apartado que concierne las técnicas de investigación), se presentó necesario en este sentido, con el fin de esclarecer cómo se dan estos procesos en las comunidades desde, por ejemplo, la reivindicación

del territorio, de la identidad indígena, de la soberanía alimentaria, etc., y cómo estos discursos pueden eventualmente tener una relación discursiva con aquellos de orden institucional.

Aquí se trató de observar de qué manera se articulan todos estos discursos en términos de una política ambiental y forestal local, construida por diferentes actores políticos pero que puede estar en constata tensión. El análisis del discurso de los actores políticos comunitarios permitió, en este contexto, identificar por ejemplo aquellos discursos que se mostraban favorables a las políticas forestales y/o ambientales, o al contrario, aquellos que se mostraban como una forma de resistencia o rechazo a dichas políticas y a los discursos y prácticas de orden tecnocrático, como aquellos provenientes de las instituciones de Estado o de la comunidad científica, en los que por lo general se establecen prohibiciones de acceso a los recursos tanto maderables como no maderables, bajo el discurso de la protección de la biodiversidad y de la selva amazónica.

Para cumplir con este propósito se consultaron datos históricos para la caracterización de la política ambiental y forestal en el Amazonas y en Puerto Nariño, su relación con el contexto global de politización del medio ambiente, y con el contexto cultural y socio-económico local.

En segundo lugar, se utilizó para el análisis del discurso político en torno a la naturaleza, la técnica para el análisis de la narrativa⁸⁴ política propuesta por Roe (1994) en su libro *Narrative Policy Analysis: Theory and Practice*: la meta-narrativa. Esta técnica consiste en el cruce de relatos hegemónicos y no hegemónicos, con el objetivo de identificar una controversia central, y se muestra como una técnica complementaria al análisis de redes de actores políticos (Roth, 2008) y de la cual se expondrán los pasos en los siguientes apartados correspondientes a las técnicas de investigación.

⁸⁴ Se sugiere la definición de Biglia y Bonet (2009) de la narrativa, como una forma de relato que resalta las acciones llevadas a cabo por una serie de personas o personajes; el análisis narrativo se enfoca así en una historia como una puesta en escena de la persona que narra. La narrativa se compone de este modo de una historia, un relato, y se asocia a un discurso al mismo tiempo.

Finalmente, se realizó un inventario poblacional preliminar de la especie *Carapa guianensis* en las áreas de aprovechamiento forestal en tres de las cuatro comunidades de estudio: San Pedro de Tipisca, San Juan del Socó y Naranjales, del cual se exponen los resultados en los siguientes apartados. Este inventario tuvo como objetivo en primer lugar el evaluar la posible relación entre el uso y/o desuso maderable o no maderable de la especie, y las distancias a las cuales se encuentran los árboles de *Carapa* con relación a las comunidades.

En segundo lugar, el inventario preliminar tuvo como fin la elaboración de un análisis parcial sobre el estado de las poblaciones de *Carapa guianensis* en la zona de estudio para un eventual aprovechamiento del aceite de la semilla por parte de las comunidades y en el marco de la sostenibilidad. Este análisis hace parte de los compromisos que se hizo con la comunidad, cuyo derivado será un informe que podrá ser incluido en los planes de manejo ambiental del Resguardo Ticoya.

4.1.1. Técnicas de investigación.

La recolección de datos cualitativos se hizo por medio de la aplicación de diferentes técnicas constitutivas del método etnográfico, tales como la entrevista semi-estructurada, la observación participante y la implementación de algunas técnicas de investigación participativa, las cuales se detallan a continuación.

4.1.1.1. Entrevista semi-estructurada.

Se implementaron 36 entrevistas en total, distribuidas en cuatro formatos. En primer lugar, se identificaron personas correspondientes al perfil *Conocedores de Plantas* (Anexo 2) como abuelos reputados por ser conocedores de la tradición oral y la cultura ticuna y médicos tradicionales.

En segundo lugar se identificaron las personas que tuvieran relaciones directas con los ecosistemas forestales y susceptibles de brindar informaciones sobre el uso y/o conocimiento de las partes maderables y no maderables de *Carapa guianensis*, y los ecosistemas donde esta se desarrolla, como recolectores, cazadores, madereros, y que fueran jefes cabezas de familia. A estas personas se les asignó el perfil de *Jefes de Familia* (Anexo 3).

En tercer lugar se identificaron líderes sociales que tuvieran un vínculo con las políticas forestales y/o ambientales locales y el manejo de la naturaleza y el territorio indígena; a estas personas se les aplicó la entrevista correspondiente al perfil *Líderes Sociales* (Anexo 4).

Finalmente se identificaron funcionarios públicos o privados que tuvieran relación con el ámbito político-ambiental, como funcionarios de la alcaldía, de las instituciones de Estado y del ámbito académico, y de ONG, y se implementó el formato correspondiente al perfil *Funcionarios Área Ambiental* (Anexo 5).

4.1.1.2. Observación.

La permanencia en la zona de estudio fue de alrededor cuatro meses. Se hizo principalmente alrededor de toda actividad relacionada con el uso de los recursos forestales y de la especie *Carapa guianensis*. En dos ocasiones se observó la identificación botánica y la caracterización ecológica de la especie por parte de algunos entrevistados en el medio forestal y en la chagra.

Del mismo modo se participó en actividades comunitarias vinculadas con el ámbito político a nivel del Municipio y del Resguardo Ticoya, como por ejemplo Asambleas *Wone*, reuniones entre la comunidad y líderes indígenas o reuniones entre funcionarios de Estado y del sector privado (ONG), y líderes indígenas.

4.1.1.3. Técnicas de investigación participativa.

Se aplicaron técnicas de cartografía social para el reconocimiento del territorio con el fin de establecer una ubicación socioespacial de los árboles de *Carapa guianensis*, teniendo en cuenta elementos de orden cosmológico.

Se implementó igualmente un taller para la elaboración de un Sociograma, con el objetivo de producir un mapa de los actores sociales presentes en el territorio y que pudieran tener algún vínculo con políticas ambientales, al igual que con el objetivo de determinar las relaciones de poder entre ellos y el nivel de poder de decisión de cada uno.

4.1.1.4. Revisión de documentación histórica.

Se hizo un rastreo de fuentes tanto primarias (archivos históricos) como secundarias (fuentes historiográficas). Se focalizó en documentos que dieran cuenta de como por ejemplo se desarrolló la constitución del discurso que declara la selva amazónica como el “pulmón del mundo”, de la constitución de resguardos indígenas, y de procesos de intervención de entidades públicas o privadas con relación al medio ambiente, a los recursos forestales y el desarrollo socioeconómico en la zona de estudio.

4.1.1.5. Análisis meta-narrativo.

Tal como fue mencionado anteriormente, la producción de relatos se hizo por medio de la implementación de entrevistas semi-estructuradas, y del análisis de los discursos de los actores políticos vinculados a la cuestión ambiental, de acuerdo con la técnica planteada por Roe (1994).

Por medio del método de la producción de relatos a través del análisis del discurso verbal-oral de la política en cuestión, es posible asemejar una controversia a través de cuatro etapas: (1) la identificación de las historias o los relatos constituyentes de la controversia desde la política (forestal), (2) la identificación de relatos alternos al discurso político, denominados

contra-relatos, (3) el contraste de ambos tipos de relatos con el fin de construir un *meta-relato*, y finalmente, (4) con la identificación de la controversia a través del *meta-relato* se concluye acerca de la problemática y la solución de una forma que reduzca la complejidad.

4.1.1.6. Inventario preliminar de la estructura poblacional y de la densidad de *Carapa guianensis* en Puerto Nariño – Amazonas.

Con el fin de realizar el inventario preliminar de la estructura poblacional y de la densidad de la especie vegetal *Carapa guianensis* en Puerto Nariño (Amazonas), se seleccionaron tres sitios donde se censaron estas poblaciones. Las unidades muestrales correspondieron a transectos de una hectárea (1000 m X 10 m), ubicados en tres comunidades del Municipio: Naranjales, San Pedro de Tipisca y San Juan del Socó, representativas de las dos unidades de paisaje donde se desarrolla *Carapa guianensis*, identificadas por los entrevistados: *la tierra alta* y *la tierra baja*. En total se muestrearon 600 unidades, 200 en cada una de las comunidades mencionadas.

Con la participación de un asistente indígena conocedor del medio forestal, en el área total de cada transecto se registraron todos los individuos de *Carapa guianensis* agrupados en 15 categorías. Para cada individuo se midió la altura total, diámetro a la altura del pecho, e incluyeron observaciones del estado fenológico (vegetativo, flor, fruto) y estado fitosanitario (bueno, regular, malo).

4.1.2. Tipos de fuentes y de datos de investigación.

Para la elaboración de un panorama de la situación social, demográfica y económica de las poblaciones donde se desarrolló la investigación, teniendo en cuenta su relación con el contexto regional y nacional, se utilizaron fuentes tales como el DANE y el SISBEN, en donde

se consultaron datos censales sobre población, vivienda, niveles de ingreso, cobertura en salud, acceso a servicios públicos, etc.

Otros tipos de fuentes de información consultadas para la caracterización ambiental y geográfica de la zona de estudio, al igual que para la caracterización de la situación de los PFTM en el Amazonas y en el país, fueron: los centros de documentación de Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional, del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI), Corpoamazonía, el Instituto Agustín Codazzi, el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA), la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y el Ministerio de Medio Ambiente y de Desarrollo.

4.1.3. Consideraciones éticas.

Se elaboró un acta de acuerdos y compromisos (Anexo 6) consensuada con las autoridades indígenas y las comunidades del Resguardo Ticoya de Puerto Nariño tras un Congreso *Wone* realizado en el mes de abril de 2017, garantizando en primer lugar que las informaciones recolectadas no fueran usadas con fines comerciales o en proyectos que vayan en detrimento de la economía local, de los recursos y el entorno.

El acta estipula una serie de compromisos con el Resguardo Ticoya de parte mía, los cuales giran principalmente en torno a la devolución de los resultados de investigación y a la colaboración con la formulación de un proyecto de aprovechamiento sostenible del aceite de *Carapa guianensis* que pueda ser incluido en los planes de manejo ambiental del Resguardo. Uno de los compromisos efectuados con las autoridades indígenas de Puerto Nariño y las comunidades se refirió, tras solicitud de estos últimos, al apoyo para la formulación de un proyecto de aprovechamiento sostenible de la especie que pueda ser incorporado en el futuro plan de manejo ambiental que se consolidará tras la aprobación en 2017 de la implementación de

la Convención Ramsar⁸⁵ para la protección del lago Tarapoto, uno de los humedales más importantes de la región amazónica colombiana y que se encuentra en jurisdicción del Resguardo Ticoya.

Esta acta fue redactada con la asesoría del juez de Puerto Nariño con base a los criterios relativos al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales, también conocido como Convención 169 de la OIT.

4.2. Revisión documental

Tal como se expuso en el planteamiento del problema, la presente investigación se ubica principalmente en los estudios relacionados con la etnoecología y la ecología política como enfoque teórico y metodológico para abordar la problemática de la conservación y la valoración de los conocimientos tradicionales relacionados con los PFSM, a través de las representaciones ontológicas asociadas a la especie vegetal *Carapa guianensis*.

Las bases de datos *Scopus*, *Dialnet* y *Scielo*, fueron seleccionadas en función de su amplio contenido multidisciplinario. La primera, *Dialnet*, es una base de datos hispana especializada en las diferentes disciplinas de las ciencias sociales y humanas, y alberga índices de revistas científicas y humanistas de España, Portugal y Latinoamérica. La base de datos *Scielo* (abreviatura en inglés de *Scientific Electronic Library Online*, (biblioteca científica electrónica en línea)) alberga por su lado todo tipo de publicaciones científicas y cuenta con una red de divulgación en Sudáfrica, Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, España, México, Perú, Portugal y Venezuela. Por su lado *Jstore* (abreviatura en inglés de Journal STORAge, almacén de publicaciones periódicas) difunde igualmente publicaciones científicas de diferente índole, y para el 2007 contaba con 446 editores.

⁸⁵ Convención de carácter internacional para la protección de todo tipo de humedales, adoptado en la ciudad Irán de Ramsar en 1971 para entrar en vigencia en 1975.

Finalmente *Scopus* fue seleccionada igualmente por tener una amplia red de divulgación de revistas indexadas en diferentes disciplinas científicas y porque esta base de datos ofrece particularmente una herramienta que permite visualizar diferentes parámetros de la producción científica en cuanto a un tema determinado, como la producción por países o por años.

Se utilizaron como criterios de búsqueda, artículos de revistas científicas publicados entre el año 2007 y el año 2016, con el fin de revisar la producción científica reciente relativa al presente trabajo de tesis. Se formularon posteriormente las siguientes palabras claves en los idiomas español, inglés y francés: *etnoecología*, *etnoecología* y *conservación*, *Productos Forestales No maderables* y *Carapa guianensis*. Una vez desplegada la lista de publicaciones, se seleccionaron aquellos artículos que se inscribieran en la línea de las ciencias sociales y humanas, ya que la búsqueda arrojó igualmente literatura proveniente de las ciencias naturales y ambientales, las ciencias de la salud, etc. En la Tabla 6 se presentan los resultados de la búsqueda para cada base de datos y para cada palabra clave con su correspondiente traducción.

Finalmente, con miras a afinar la búsqueda documental en relación con el contexto amazónico, se utilizó la base de datos de la Universidad Nacional de Colombia (UNAL) por su *sede amazónica* en Leticia, y en particular, la revista especializada *Mundo Amazónico*, de la misma universidad. La búsqueda de artículos en la base de datos de la UNAL se realizó por medio de la palabra clave *estudios amazónicos*, y se revisaron algunas publicaciones de la revista *Mundo Amazónico*.

La bibliografía revisada reúne aproximadamente 40 artículos. Estos fueron elegidos en función de la proximidad teórica y metodológica con la presente investigación, privilegiando aquellos que presentan resultados de investigaciones realizadas en América Latina, la región amazónica y la Amazonía colombiana.

4.2.1. Resultados de búsqueda.

Se observa que para la palabra clave *etnoecología*, son las bases de datos *Scopus* y *Jstor* que presentan la mayor cantidad de artículos científicos, y esto, para el idioma inglés, con 48 referencias de artículos. Para el idioma español, la base de datos *Dialnet* ofrece la mayor cantidad de resultados en torno a esta misma disciplina. Para las palabras claves en francés la búsqueda arrojó muy pocos resultados con relación a los otros idiomas. Esto se debe a que la producción científica francesa cuenta con sus redes y bases de datos especializadas de difusión como *CAIRN*, *Persée* o *Eureka*.

Tabla 6

Resultados de la búsqueda para la elaboración de la revisión documental

Palabras clave	Scopus	Dialnet	Scielo	Jstor
-Etnoecología	6	21	11	4
-Ethnoecology	138	9	8	48
-Ethnoécologie	1	1	2	0
-Etnoecología y conservación	0	8	0	1
-Ethnoecology and Conservation	40	2	1	183
-Ethnoécologie et Conservation	0	0	0	2
-Productos Forestales Maderables No	7	101	11	23
-No Timber Forest Products	242	36	41	11.774
-Produits Forestiers Non Ligneux	1	0	2	111
- <i>Carapa guianensis</i>	154	11	58	305

Fuente: elaboración propia.

Para las palabras claves *etnoecología* y *conservación*, la base de datos *Jstor* presenta la mayor producción de artículos científicos, principalmente en inglés, con un total de 183 artículos. Para el idioma español, la base de datos *Dialnet* presenta un total de 8 referencias,

siendo la única, después de *Jstor*, que ofrece artículos sobre esta temática en este idioma. Por su lado, *Scopus* ofrece un total de 40 referencias de artículos sobre el tema en inglés.

En lo que se refiere a los PFNM, se observa que la mayor producción se encuentra disponible en la base de datos *Jstor*, en el idioma inglés, con un total de 11.774 referencias, seguida por *Scopus* con un total de 242 referencias de artículos. La base de datos *Dialnet* arrojó igualmente un resultado de 101 artículos científicos en español sobre PFNM. En cuanto al idioma francés, la base de datos *Jstor* arrojó un resultado de 111 referencias, lo cual resulta ser significativo con relación a las demás bases de datos y palabras claves.

Finalmente, la búsqueda relacionada con *Carapa guianensis* muestra que *Jstor* y *Scopus* ofrecen una cantidad importante de estudios sobre la especie, con respectivamente 305 artículos para la primera y 154 para la segunda. La base de datos *Scielo* presenta asimismo una cantidad significativa de artículos sobre esta especie vegetal, con un total de 58 títulos.

En cuanto a la intensidad de la producción académica, se utilizó la herramienta de análisis de producción científica de *Scopus* mencionada anteriormente, con las palabras claves en inglés, dado que entre los tres idiomas que se utilizaron para la búsqueda, este fue el que presentó mayor producción. Este ejercicio no se pudo realizar con las demás bases de datos ya que estas no cuentan con este tipo de herramienta.

Se encontró que para el periodo 2007-2016 y en lo que se refiere a la producción investigativa en torno a la *etnoecología*, esta es notoriamente más intensa en el Brasil, seguida por los Estados Unidos y el Canadá, como se muestra en la Figura 4. La producción mexicana para este tema se encuentra en cuarto lugar, seguida por la producción en España y el Reino Unido. Para el caso de Colombia, la herramienta mostró únicamente dos títulos de referencia.

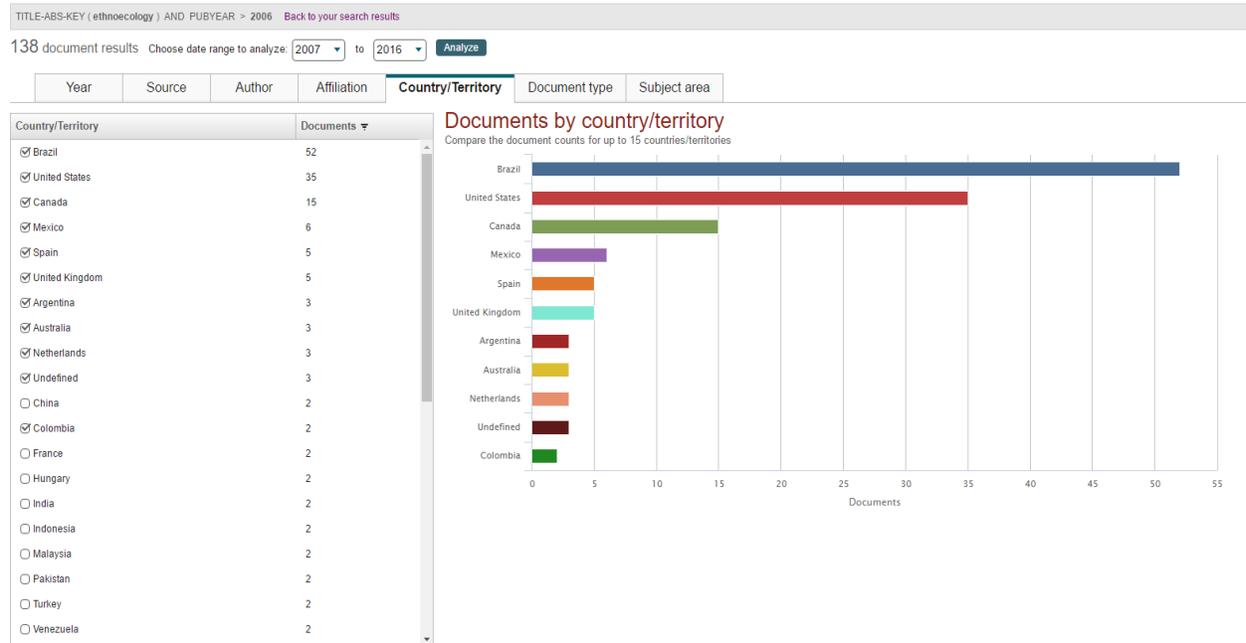


Figura 4. Intensidad de la producción científica en torno a la etnoecología por países, entre el 2007 y el 2016, según Scopus. Fuente: Scopus.

etnoecología se hace principalmente desde las ciencias biológicas y agrícolas, con un 64.5% de las referencias. Las ciencias sociales se encuentran representadas con un 53.6% de la producción, seguidas por las ciencias ambientales, con un 29.7%, y la medicina, con 21%, como se muestra en la Figura 5.

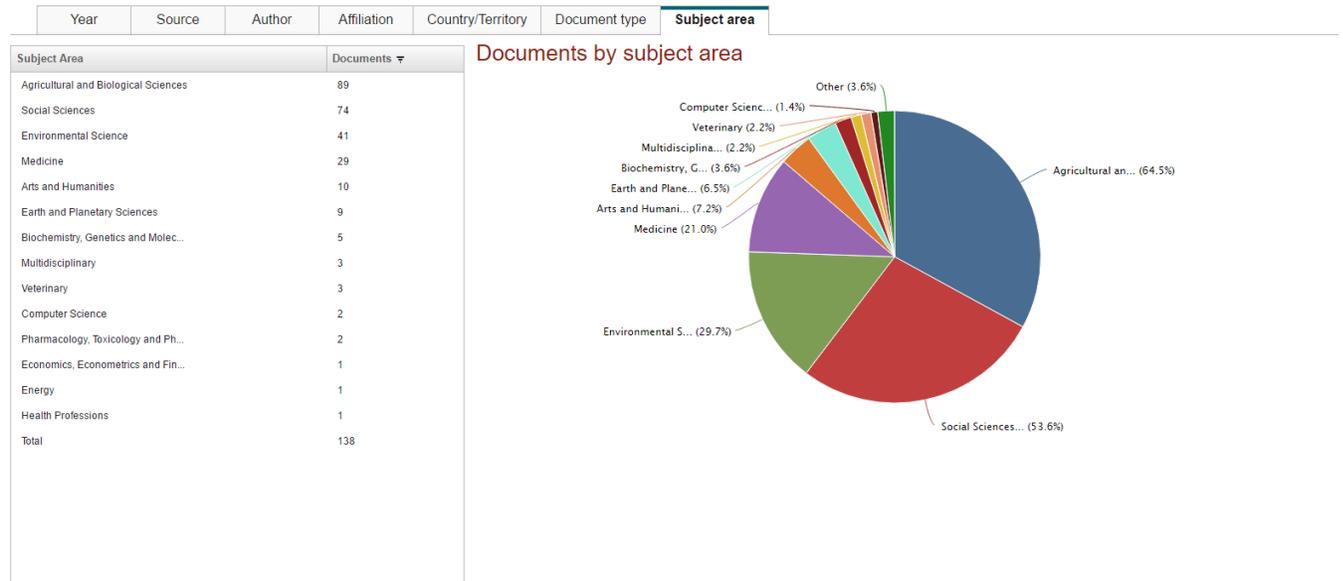
TITLE-ABS-KEY (ethnoecology) AND PUBYEAR > 2006 [Back to your search results](#)138 document results Choose date range to analyze: 2007 to 2016 [Analyze](#)

Figura 5. Producción científica en etnoecología por disciplina o área de estudio según Scopus entre el 2007 y el 2016. Fuente: Scopus.

En cuanto a la producción científica relacionada con *etnoecología* y *conservación*, la herramienta de análisis de producción científica muestra que esta es igualmente más intensa en el Brasil, con un total de 19 títulos sobre 40, seguida por: los Estados Unidos con 11 títulos, México con 3 títulos y, Canadá con 2 títulos. La representación de Colombia es incipiente con apenas una referencia, al igual que Argentina, como se presenta en la Imagen Figura 6.

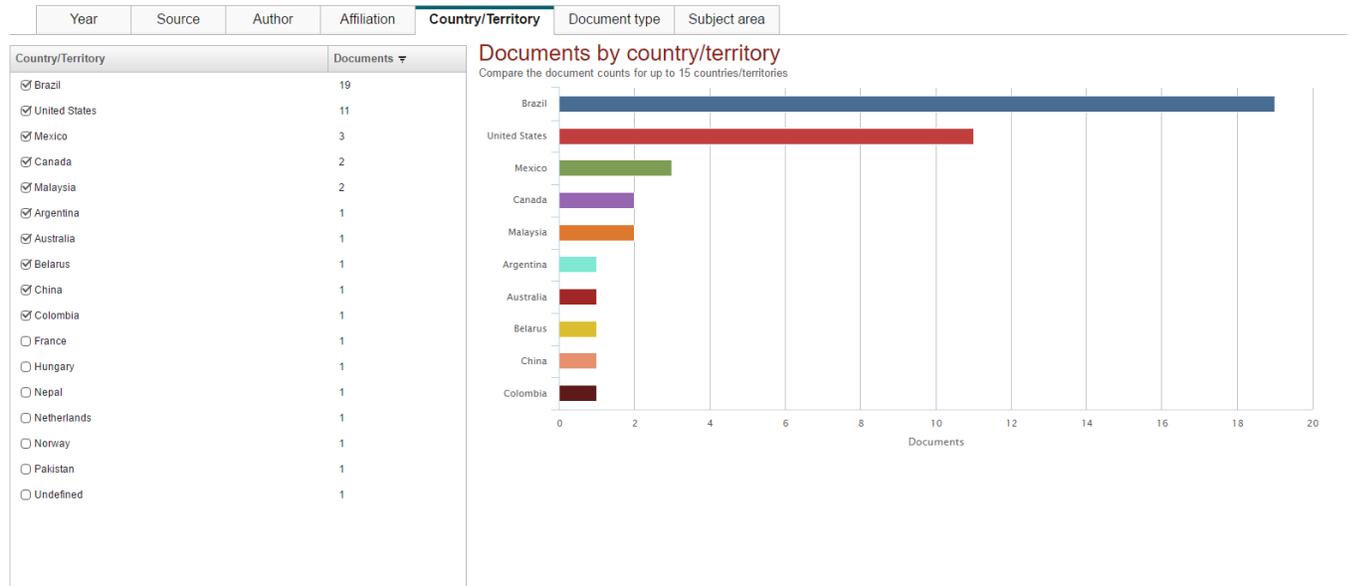
TITLE-ABS-KEY (ethnoecology AND conservation) AND PUBYEAR > 2006 [Back to your search results](#)40 document results Choose date range to analyze: 2007 to 2016 [Analyze](#)

Figura 6. Intensidad de la producción científica en torno a la etnoecología y la conservación por países, entre el 2007 y el 2016, según Scopus. Fuente: Scopus.

Los resultados que conciernen a la producción científica en torno a la *etnoecología* y la *conservación*, presentados en la Figura 7 a continuación, por disciplina o área de estudio, muestran que dicha producción se realiza principalmente desde las ciencias biológicas y agrícolas, con un 75% del total de los títulos arrojados.

Las ciencias ambientales presentan una producción científica del orden del 37.5%, seguidas por las ciencias humanas, con un 35% del total de las referencias. Finalmente la medicina se encuentra representada en los resultados con un 25%.

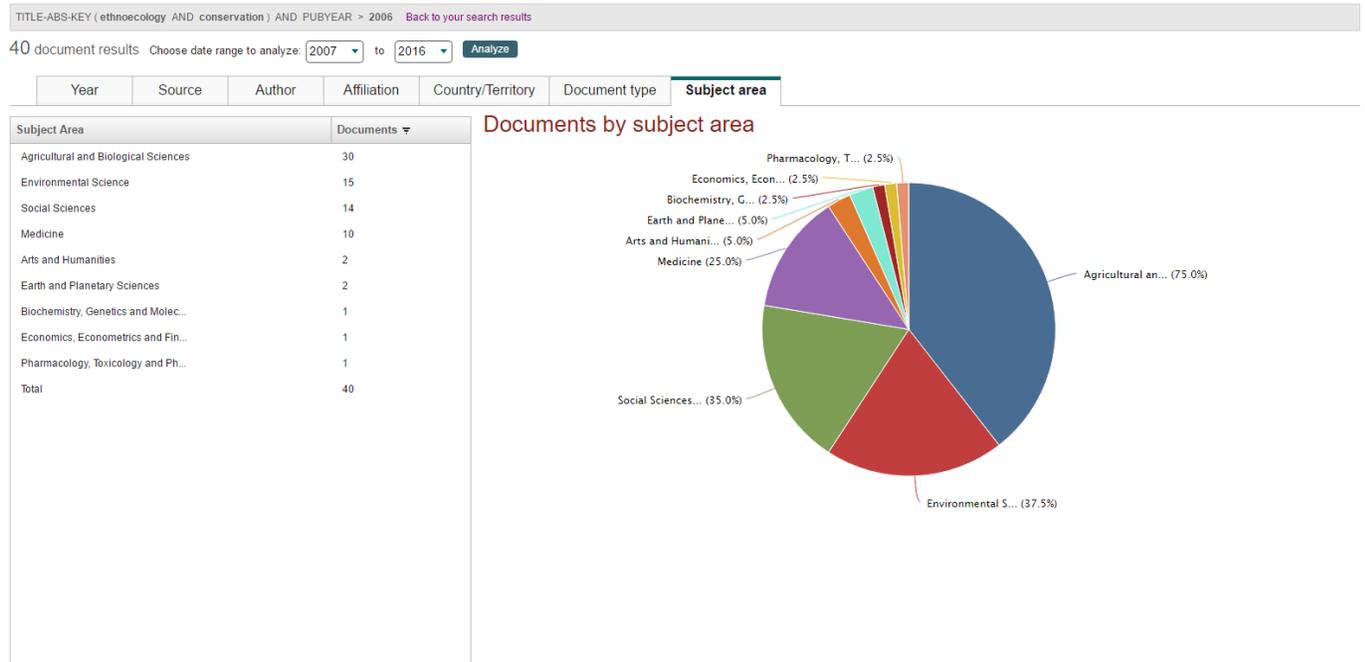


Figura 7. Producción científica en etnoecología y conservación, por disciplina o área de estudio según Scopus entre el 2007 y el 2016. Fuente: Scopus.

La herramienta de Scopus mostró que la producción científica más abundante en torno al tema de los PFM se encuentra en primer lugar en los Estados Unidos, con 63 títulos de referencia, seguida por el Brasil con un total de 33 títulos, y el Canadá con 20 títulos, tal como se presenta en la Figura 8.

Países como Francia y México muestran una menor representación según la herramienta, con un total de 9 artículos de referencia para cada país.

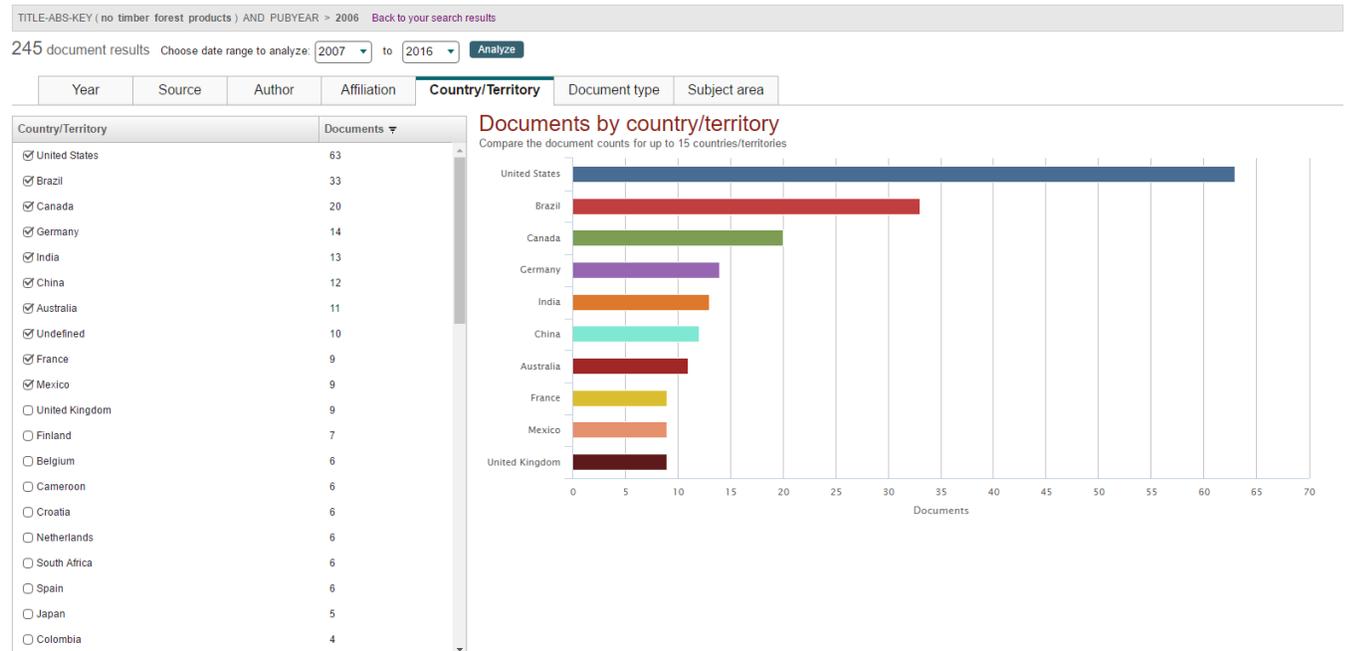


Figura 8. Intensidad de la producción científica en torno a los Productos Forestales No Maderables, por países, entre el 2007 y el 2016 según Scopus. Fuente: Scopus.

En lo que se refiere a la investigación en torno a los PFNM, se observa que esta es de igual manera más abundante en disciplinas relacionadas con las ciencias biológicas y agrícolas, y las ciencias ambientales, como se muestra en la Figura 9 a continuación. No obstante, con relación a la *etnoecología*, la producción de las ciencias sociales en torno a este tema es apenas del orden del 13.1% según la herramienta.

Por otro lado, se observa que las ciencias económicas tienen en este caso una representación, con un 7.8% del total de las referencias. En cuanto a las ciencias médicas, estas se representan con el 6.9% del total de la producción científica asociada a PFNM.

TITLE-ABS-KEY (no timber forest products) AND PUBYEAR > 2006 Back to your search results

245 document results Choose date range to analyze: 2007 to 2016 Analyze

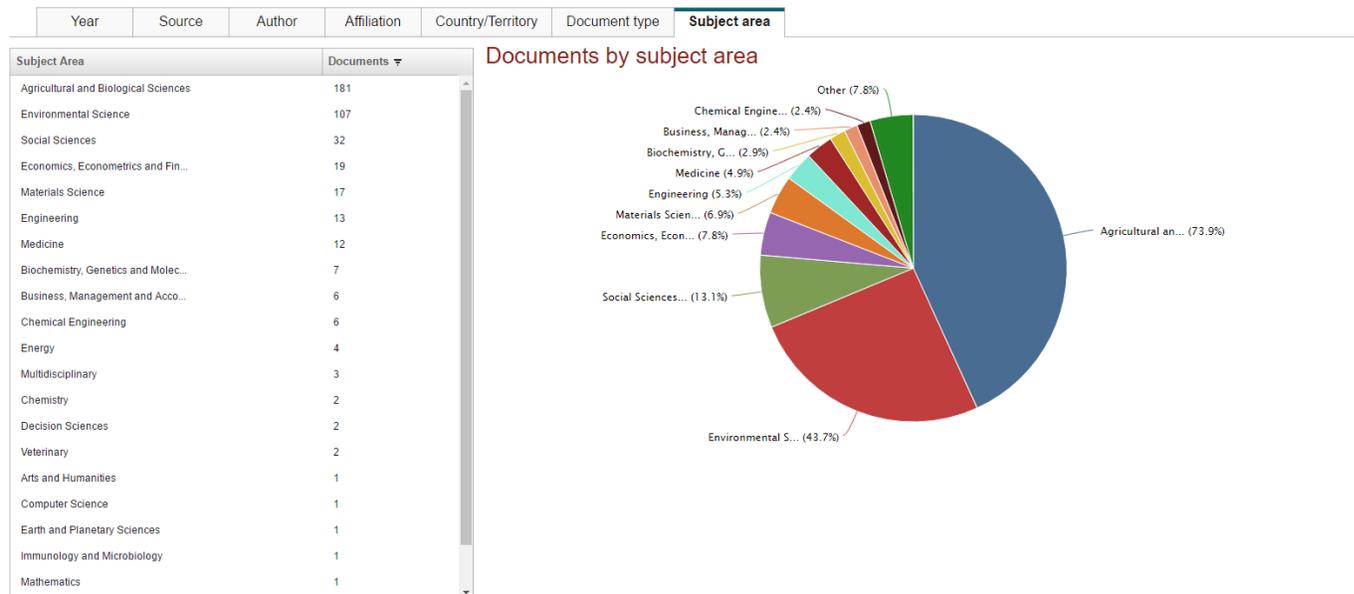


Figura 9. Producción científica en torno a Productos Forestales No Maderables, por disciplina o área de estudio, entre el 2007 y el 2016, según Scopus. Fuente: Scopus.

En cuanto a los resultados de búsqueda por países para artículos científicos relacionados con la especie *Carapa guianensis*, se encontró que la mayor producción se presenta para el Brasil, con un total de 111 referencias sobre 154.

A esta intensidad de producción le prosigue Estados Unidos, con un total de 16 referencias, el Japón con 6 referencias, y Francia con 7 referencias, como se muestra en la Figura 10 a continuación.

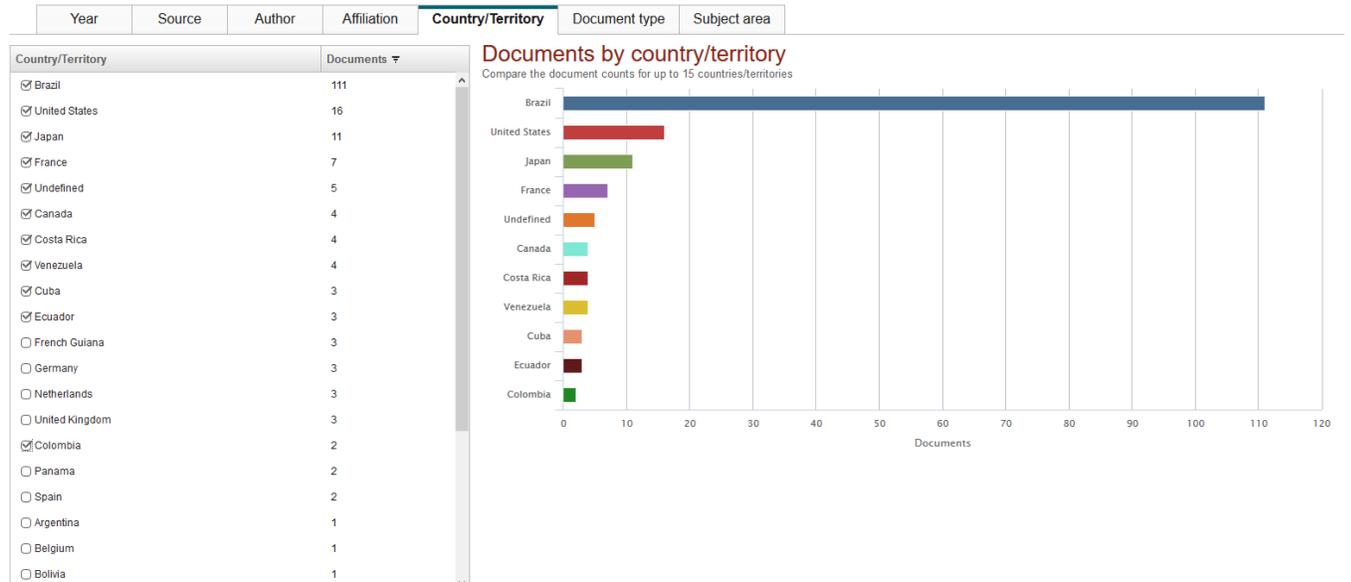
TITLE-ABS-KEY (carapa guianensis) AND PUBYEAR > 2006 [Back to your search results](#)154 document results Choose date range to analyze: 2007 to 2016 [Analyze](#)

Figura 10. Intensidad de la producción científica en torno a la especie vegetal *Carapa guianensis*, por países, entre el 2007 y el 2016 según Scopus. Fuente: Scopus.

En lo que concierne a las disciplinas o áreas de estudio que presentan producción científica relacionada con la especie *Carapa guianensis*, se observa que se trata principalmente de las ciencias biológicas y agrícolas, con un 48.7% del total de los resultados, seguidas por la farmacología, con un 23.4%, y la medicina con un 18.8%. Se observa que la bioquímica tiene representación con un total de 16.9 referencias de título, al igual que la química, con el 13%, como se expone en la Figura 11 a continuación.

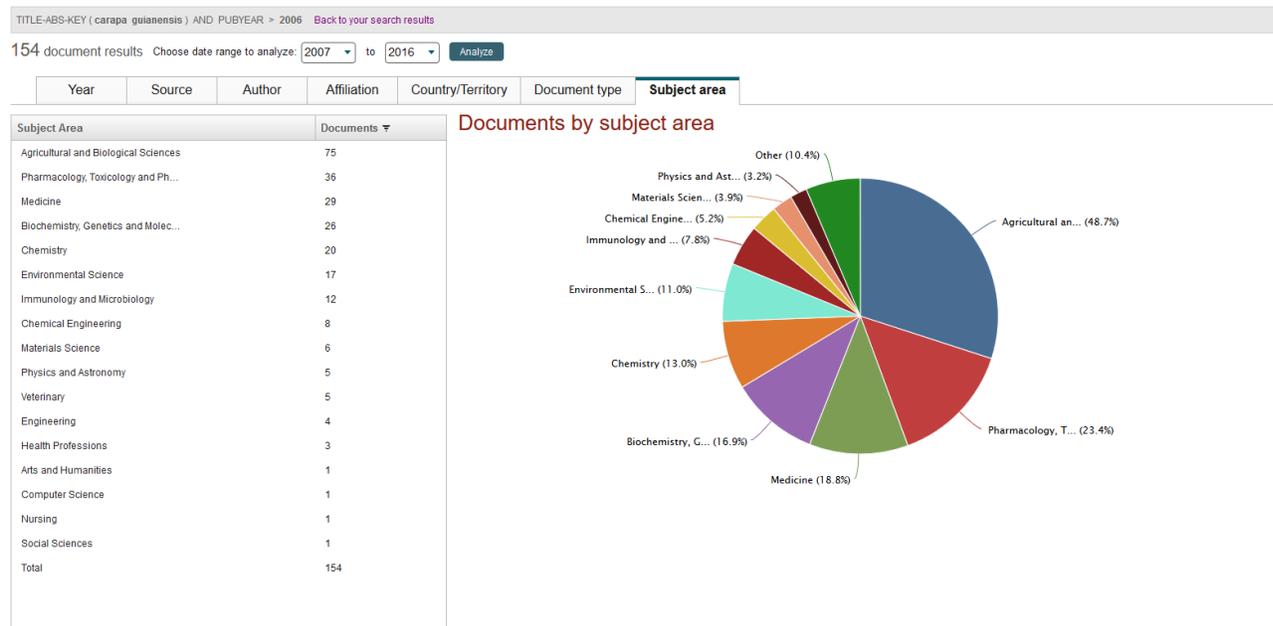


Figura 11. Producción científica en torno a Productos Forestales No Maderables, por disciplina o área de estudio según Scopus entre el 2007 y el 2016. Fuente: Scopus.

4.2.2. Síntesis bibliográfica

En los siguientes apartados se presenta una síntesis de la revisión documental. Esta síntesis se divide en cinco subtemas categorizados en función de los enfoques que orientan dichas producciones científicas, a saber, (1) etnoecología y ecología política, (2) estudios transdisciplinarios y conocimientos tradicionales, (3) alimentación y medicina, (4) desarrollo sostenible y PFNM, y finalmente (5) estudios amazónicos.

4.2.2.1. Etnoecología y ecología política.

Se seleccionó una serie de artículos teóricos que presentan el recorrido epistemológico de los cambios de paradigmas en el análisis de la relación hombre-naturaleza en las ciencias sociales y humanas, y en las ciencias naturales, destacándose los artículos de Tomé Martín (2005, 2009), Tetreault (2008a, 2008b), Silvetti (2011), Santamarina (2008), y Garavito (2009).

Se destacan de igual manera algunas investigaciones empíricas como el trabajo de Gómez y Turbay (2016), en el cual se caracteriza la relación de una comunidad de pescadores de Puerto

Cesar en el Golfo de Urabá, Colombia, con los ecosistemas de manglar y su conservación. A través del análisis de “las condiciones históricas, los procesos sociales y los discursos sobre la naturaleza que determinan la relación de los habitantes de Puerto Cesar con los manglares, y su actitud frente a las iniciativas institucionales de conservación” (Gómez y Turbay, 2016, p.105), este estudio revela, por medio del método etnográfico, la existencia de diferentes tipos de territorialidad que se encuentran superpuestas a nivel local y que van más allá de la pertenencia cultural o identitaria.

La primera territorialidad se encuentra asociada a la presencia de la agroindustria y la ganadería extensiva, la segunda presenta un carácter bélico relacionado con la presencia de grupos armados legales e ilegales en disputa por el control territorial y social; la tercera estaría asociada a los actores estatales con una percepción tecnocrática para la conservación del territorio, y, con respecto a la última, se trataría de la territorialidad campesina, caracterizada por una racionalidad económica de subsistencia basada en la agricultura y la pesca artesanal.

Esta diferencia de valoraciones del territorio en función de los actores sociales, sus discursos y de su forma de interacción con el entorno, generan condiciones diferenciales de explotación y aprovechamiento de los recursos naturales, lo cual no beneficia siempre a las comunidades. Por otro lado, las intervenciones conservacionistas se encuentran permeadas por una racionalidad positivista, sin tener en cuenta las visiones más organicistas del manejo ambiental por parte las comunidades locales.

El análisis que hacen las autoras invita al mantenimiento de un diálogo epistemológico que garantice la descolonización cultural:

En estos escenarios surgen mecanismos velados de resistencia que equilibran las relaciones de poder y pueden eventualmente conducir a procesos de negociación que

permitan sustituir discursos globales sobre la naturaleza por discursos interculturales que se ajusten tanto a los conocimientos, creencias y expectativas de las comunidades como a los conocimientos científicos y a los propósitos políticos nacionales en materia de biodiversidad y conservación de los ecosistemas marinos y costeros. (Gómez y Turbay, 2016, p.116)

En esta misma perspectiva investigativa, Santamarina y Bodí (2012) presentan en los resultados de la investigación sobre los conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas, como estas nuevas políticas de patrimonialización de la naturaleza “redefinen y reorganizan el espacio introduciendo nuevas conceptualizaciones, usos, gestores y destinatarios” (Santamarina y Bodí, 2012), dentro de una dinámica hegemónica del conocimiento técnico-científico sobre los conocimientos locales.

Reyes et al. (2011), hacen igualmente un análisis de los beneficios para la conservación de los conocimientos ecológicos de los T'simane en la Amazonía boliviana, en un contexto de incremento de la dependencia de la economía de mercado en este grupo étnico. Aquí se resalta igualmente la investigación de Trentini (2012) acerca del caso de *co-manejo* del Parque Nacional Nahuel Huapi y el pueblo Mapuche, quienes reclaman un territorio definido por las instituciones de Estado como *área crítica* para la conservación.

La etnoecología, dadas sus premisas teóricas y metodológicas, constituye una disciplina que permite elucidar y comprender las dinámicas y problemáticas socio-ambientales relacionadas con los principios culturales de una sociedad determinada, aportando a su vez soluciones acordes al contexto social y político local. Desde una perspectiva investigativa que se enfoca en la transdisciplinariedad, encontramos por ejemplo la compilación de una serie de resultados de trabajos de campo realizados por el Laboratorio de Etnoecología de la Universidad Autónoma de

Barcelona, quien dirige proyectos de investigación en sociedades indígenas y rurales en el África, Asia, Latinoamérica y Europa (Ruiz-Mallén y al., 2012). Aquí se destaca la necesidad de hacer devolución de los resultados de la investigación académica a las poblaciones con las que se trabaja conjuntamente, por medio del enfoque de la Investigación-Acción y a través de la implementación de estrategias de gestión, apropiación y difusión del conocimiento.

Las investigaciones del Laboratorio de Etnoecología de la Universidad Autónoma de Barcelona pretenden a su vez, promover y generar acciones que contribuyan al bienestar de las poblaciones locales por medio del uso sostenible de los recursos naturales. De estas, se resalta por ejemplo la investigación relacionada con el proyecto *Conservación comunitaria: El papel de la participación local en la conservación de la biodiversidad*, en seis comunidades campesinas e indígenas del sureste de México, donde se buscó comprender los efectos de la participación comunitaria para la conservación de espacios naturales protegidos, y con el fin de iniciar un proceso de colaboración entre la población y los investigadores para el planteamiento de estrategias de mejoramiento y diversificación de las actividades de desarrollo asociadas por ejemplo con el ecoturismo, las reservas comunitarias, los programas de reforestación y pagos por servicios ambientales (Ruiz-Mallén y al., 2012).

Entre las investigaciones del Laboratorio de Etnoecología de la Universidad Autónoma de Barcelona se resalta igualmente un estudio de caso con el pueblo Tsimane de la Amazonía boliviana, en el cual se indaga desde el año 1999 acerca de los “efectos de la integración a la economía de mercado en la calidad de vida y el uso de los recursos naturales de los indígenas” (Ruiz-Mallén y al., 2012), en donde se realizó una cartografía participativa que permitió elaborar mapas del territorio con el fin de apoyar el proceso de titulación de las tierras. En esta misma óptica transdisciplinar, el proyecto de etnocartografía de la actividad petrolera en el río

Corrientes, Amazonía peruana, ha realizado desde el año 2005 actividades de cartografía indígena del territorio y de los impactos de la actividad petrolera sobre este. En este contexto, se desarrolló, en colaboración con la población local, un sistema independiente de monitoreo comunitario de impactos.

4.2.2.2. Estudios transdisciplinarios y conocimientos tradicionales.

Igualmente desde un enfoque transdisciplinario, el estudio de Athayde et al. (2016) sobre la importancia de la articulación de los conocimientos científicos y los conocimientos indígenas en materia de investigación y gestión ambiental, se basa en un análisis exploratorio que busca identificar y contrastar estas dos formas de conocimiento acerca de la relación entre la abeja africanizada y las especies de abejas *angelitas* de la Amazonía brasilera. Por ejemplo, se encontró que la abeja africanizada era comparada por los indígenas con los colonizadores blancos, con quienes tuvieron que aprender a coexistir.

De acuerdo con este estudio, tanto desde la perspectiva científica como desde la perspectiva indígena, la diversidad es un aspecto clave para el mantenimiento de las especies exóticas y nativas de abejas, evitando así la competencia entre especies y su extinción. Los resultados de esta investigación proponen por lo tanto una combinación de apicultura y meliponicultura a pequeña escala para ayudar a mantener la diversidad biológica y cultural en el Amazonas.

La investigación etnoecológica sobre meliponicultura de De Carvalho et al. (2014) en comunidades palenqueras del Ipiranga y Gurugi, en el Estado de Paraíba, Brasil, presenta cómo esta práctica ha sido mantenida por generaciones en dichos grupos sociales, y cómo esta es portadora de un conocimiento ecológico elaborado sobre las abejas *angelitas*, la flora melífera y el manejo de las técnicas utilizadas. Los resultados muestran que se tiene conocimiento sobre 20

categorías de abejas *angelitas*, que estas son clasificadas localmente de acuerdo a su morfología, sus características comportamentales y ecológicas, y que estos saberes están permeados por un intrincado sistema de creencias inscritos en la tradición oral, el cual es de suma importancia considerar en el establecimiento de estrategias de conservación para las diferentes especies de abejas nativas.

El estudio etnoecológico y etnobotánico de Moreira et al. (2010) sobre la palmera *Euterpe edulis*, más comúnmente conocida como *palmito*, en comunidades palenqueras de São Paulo, muestra igualmente que además del detallado conocimiento que tienen las personas sobre su ecología, principalmente en términos de la diversidad animal relacionada con la especie; esta representa una importancia significativa para la comunidad en cuanto a aspectos socioeconómicos y ambientales. El resultado del levantamiento participativo de estos conocimientos debe ser considerado, según los autores, en el manejo y la conservación de dicha especie.

Aquí cabe mencionar también la investigación de Ibarra et al. (2011) sobre la etnoecología chinanteca⁸⁶. Con el fin de analizar los impactos de la prohibición de la caza en un área de conservación comunitaria de la Chinantla, Oaxaca, México, el estudio muestra que antes de su prohibición, las relaciones sociales se mantenían a través de esta, al igual que el relevo generacional de los saberes. Esta prohibición, introducida en ausencia de evaluaciones o diagnósticos sociales por las instituciones nacionales, se relacionan con los “mecanismos globales de conservación de mercado que afectan ecologías humanas a escala local” (Ibarra et al., 2011).

En esta misma agenda investigativa se resaltan los trabajos de Lira et al. (2009), sobre los conocimientos tradicionales y las plantas útiles del Valle de Tehuacán-Cuicatlán; el estudio en

⁸⁶ Hace referencia al pueblo chinanteco, originario del Estado de Oaxaca, México.

torno al manejo de plantas y la memoria biocultural Ixcateca en Oaxaca de Rangel et al. (2016); la investigación sobre conocimientos tradicionales y manejo de la Feijoa (*Acca sellowiana*) en el sur del Brasil de Do Santos et al. (2009); y finalmente los trabajos sobre etnoecología y etnobotánica de la palmera Carnaúba en Brasil de Ferreira de Sousa et al. (2015); la etnoecología de especies vegetales de los bosques estacionalmente secos de Estado de Mérida de Aranguren y Márquez (2011); y el estudio sobre los efectos de la recolección de PFNM y las diferencias ecológicas según la demografía del Mahogany africano (*Khaya senegalensis*) de Gaoue y Ticktin (2009).

4.2.2.3. Alimentación y medicina.

En la revisión documental se encontró igualmente una serie de investigaciones que se enfocan principalmente en identificar especies utilizadas por las poblaciones rurales, particularmente en la alimentación y la medicina, valorar los sistemas de conocimiento tradicional con potenciales para la conservación o el aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, y hacer estudios comparativos o de validación de las propiedades fitoquímicas atribuidas a dichas especies.

En esta agenda académica se resaltan aquellos trabajos dirigidos a la etnofarmacología, como por ejemplo los estudios sobre plantas antimaláricas de Oliveira et al. (2015) en el Amazonas brasileiro (en donde se menciona la especie *Carapa guianensis*), el de Quayum et al. (2016) en el Noreste de la India, y el estudio etnobotánico de especies forestales medicinales en comunidades del Parque Nacional Viñales en el Valle de Ancón, Chile, de Guerra y al (2008). Para Colombia, se subraya la investigación sobre las propiedades funcionales y nutricionales de seis especies de pasifloras del departamento del Huila de Carvajal et al. (2014), en la cual se registraron 92 usos medicinales de estas especies, la mayoría medicinales.

En esta misma línea de investigación, y en torno a PFNM, se destaca el trabajo de Vasco et al., (2008) sobre el conocimiento etnoecológico de los hongos entre los indígenas Uitoto, Muninane y Andoke de la Amazonía colombiana, en el cual se recoge información ecológica contenida en la tradición oral de dichas etnias.

4.2.2.4. Desarrollo sostenible y PFNM.

Elías y Santos (2016) exploran igualmente acerca de los potenciales sostenibles de los productos no maderables en un bosque tropical del Estado de Santa Catarina en Brasil. En este estudio se examinaron y se categorizaron 79 especies vegetales en función de su valor potencial, exponiendo en los resultados una posibilidad de generar planes de conservación y de desarrollo regional desde el uso alternativo y sostenible de los recursos forestales.

Phyälä et al. (2006) presentan una discusión sobre la viabilidad de la extracción de PFNM para el desarrollo local en algunas regiones tropicales, partiendo de la idea de que la integración en redes de mercado y de comercio de este tipo de productos no siempre es apropiada, o no resulta ser una estrategia acorde a la realidad local. Esta discusión se basa en un estudio realizado con habitantes de zonas forestales en el Amazonas peruano, en donde se demostró que los ingresos provenientes de PFNM en los hogares, representan una proporción muy baja de los ingresos totales, y que son pocos los PFNM que presentan viabilidad para el comercio, a pesar de su aparente viabilidad.

En las investigaciones relacionadas con el género *Carapa*, se encontraron principalmente trabajos sobre los principios activos y la bioquímica de los compuestos presentes en las partes no maderables de las diferentes especies, al igual que estudios sobre su ecología, sus potenciales, y los impactos del aprovechamiento, tanto a nivel artesanal como industrial. Aquí se subraya el trabajo de Fernandes et al. (2016) acerca de la promisoriosa acción repelente de las especies

Carapa guianensis y *Caesalpinia ferrea* procedentes de la ciudad de Ji-Paraná, Estado de Mato Grosso, Brasil, en las moscas de la familia Calliphoridae, las cuales son vectores de enfermedades y causan infecciones larvales en el ganado y animales domésticos. Los resultados sugieren que una preparación conteniendo aceite de Carapa en un 50% presenta efectos repelentes contra las moscas *Chrysomya albiceps*, *Chrysomya megacephala*, *Lucilia cuprina*, *Lucilia eximia*, *Lucilia sericata* y *Sarconesia Chlorogaster* (Fernandes et al., 2016).

En esta misma agenda investigativa se destaca el estudio de Santos et al. (2015) acerca del uso de plantas oleaginosas provenientes del Suroeste del Amazonas, en el control del llamado *gorgojo del maíz* (*Sitophilus zeamais*), y en cual se incluye igualmente la especie *Carapa guianensis*.

Forget y Jansen (2007) presentan las razones del cuestionamiento reciente de la sustentabilidad de la extracción de nueces de Carapa en poblaciones naturales (es decir, no domesticadas) y elaboran un estudio en torno al impacto de la cacería de subsistencia en la dispersión de las semillas de *Carapa procera*, particularmente en cosechas grandes y en años de gran abundancia de semillas en Guyana francesa y en Surinam, comparando 4 poblaciones de *Carapa procera*: 2 correspondientes a áreas de cacería, y 2 a áreas sin cacería.

Stachiw et al. (2016), analizan por su lado el potencial para la producción de biodiesel de especies oleaginosas nativas de Rondonia, Brasil, entre las cuales se incluye la especie *Carapa guianensis*. El estudio muestra que las especies estudiadas presentan un gran potencial para producir biodiesel de alta calidad, debido a su importante contenido en lípidos, además de que existe un mercado regional para este tipo de aceites. Estos autores plantean que es esencial estudiar la cadena productiva de estas especies como una estrategia para reducir la pérdida de la

vegetación nativa y mantener el óptimo funcionamiento ambiental de las áreas destinadas a la exploración.

En menor medida se encontraron, en torno al género *Carapa*, investigaciones que se abordan desde la etnoecología y que se enfocan en la caracterización de los conocimientos, los usos, las técnicas de extracción del aceite, y/o de la intervención de instituciones, ONG, o empresas, para el aprovechamiento de este género en el marco de proyectos de desarrollo sostenible. Se subraya la investigación de Díaz (2009), en la cual se indaga sobre la ecología de la especie *Carapa guianensis*, los conocimientos etnoecológicos, los usos tradicionales, y el aprovechamiento de esta en el marco de un proyecto de desarrollo socioeconómico en tres comunidades indígenas del río Patuca en Honduras. Esta investigación busca igualmente hacer un aporte para la elaboración de un modelo de extracción sostenible de la especie a nivel local.

4.2.2.5. Estudios Amazónicos.

La revisión documental en torno a la palabra clave *estudios amazónicos* en la base de datos de la Universidad Nacional de Colombia arrojó principalmente artículos de investigación de corte teórico (antropología social y cultural, la sociología, la lingüística), algunos abordados desde la etnoecología, al igual numerosos análisis históricos de ocupación del territorio y etnohistoria, acerca de las dinámicas políticas y territoriales que caracterizan esta región transfronteriza, y diversos estudios sobre salud pública; finalmente, se observó una producción académica interdisciplinaria en torno a diferentes tipos de investigaciones que van desde la biología, la ecología (estudios sobre especies vegetales, mamíferos, aves, reptiles), la ingeniería forestal, la salud pública o la medicina, pero que pueden utilizar enfoques y metodologías propias de las ciencias sociales.

En la agenda investigativa correspondiente a estudios etnoecológicos, se destaca en primer lugar el trabajo de Santos (2013) sobre la narración ticuna del origen del territorio. Se subrayan igualmente los aportes teóricos del estudio de caso de Lenaerts (2011) sobre la etnobotánica de los ashéninka⁸⁷, una sociedad indígena de ontología animista y perspectivista, en Areija, frontera entre Perú y Brasil. El autor trae a discusión *la concepción indígena del saber y de la eficiencia terapéutica*, concepciones que dependen estrechamente de un marco relacional entre grupos sociales y, con los seres naturales, no únicamente las plantas.

Para dar inicio a esta reflexión, Lenaerts (2011) presenta los resultados de un estudio comparativo que se hizo en el tiempo, sobre los conocimientos etnobotánicos en la ya mencionada localidad, entre el 2000 y el 2007, tomando el caso de Mariluz, una mujer ashéninka quien en el 2000 poseía numerosos saberes tradicionales, pero que paradójicamente, 7 años después de ser nombrada la directora de una huerta medicinal destinada a la conservación y transmisión de los conocimientos etnobotánicos en un proyecto liderado por Agencia nórdica para el Desarrollo y la Ecología *Nordeco*, sus conocimientos tradicionales se habían perdido o habían sido reemplazados por prescripciones que se aproximaban más a la medicina popular mestiza.

Partiendo de ello, el autor explica cómo estos saberes tradicionales de los grupos amazónicos se constituyen por un intercambio intra e interétnico constante, y como el concepto de *indianidad*, esa identidad colectiva por medio de la cual se hace frente a la sociedad mestiza mayoritaria, juega un papel fundamental en la adhesión de los indígenas a las costumbres de otros pueblos que se encuentran más próximos de la sociedad nacional y que saben manipular esta idea de *indianidad*, aunque ello implique cambios ontológicos y estructurales profundos de

⁸⁷ Junto con los asháninka, los ashéninka pertenecen al grupo etnolingüístico arawak y han adoptado buena parte de sus conocimientos etnobotánicos de los indígenas shipibo (Lenaerts, 2011).

los principios culturales. Existiría entonces un proceso de homogeneización, como resultado de la atracción que tienen los pueblos indígenas por el modo de vida occidental; sin embargo el autor enfatiza en el hecho que la cultura y los sistemas de creencias no son fijos y que, especialmente los grupos amazónicos, han estado siempre en contacto con otros grupos, haciendo préstamos lingüísticos, de creencias, de usos tradicionales y rituales con especies naturales u objetos, etc.

Contrariamente a lo que de manera trágica esperarían las agencias internacionales de conservación, los saberes tradicionales no se esfuman en un simple proceso de aculturación, estos más bien, se transforman; y teniendo en cuenta la intervención de la comunidad científica y de tecnócratas de la conservación en estas regiones selváticas estratégicas, los conocimientos etnobotánicos comienzan a verse permeados por estos discursos. La pérdida de conocimientos de la mujer ashéninka a cargo del huerto medicinal, se debería precisamente a este hecho, el quedarse en un lugar fijo y sin intercambios de conocimientos, siguiendo la lógica ecologista de Nordeco, su saber *tradicional* se fue erosionando:

En la actualidad, muchas oficinas occidentales se inquietan por ese tipo de pérdida (el punto de vista indígena es un poco distinto, como veremos), y su reacción suele ser el desarrollo de proyectos de revalorización de los conocimientos “tradicionales”, que contemplan a menudo la creación de huertos medicinales. Lo que es olvidar que ese proceso de homogeneización está estrechamente relacionado con el aumento de los contactos con la sociedad occidental y que un proyecto que viene de afuera – con todo su ritual de reuniones e inauguraciones, su llegada de vehículos, de técnicos y de responsables, sus rótulos conmemorativos y sus cargos asalariados – aumenta, por supuesto, la proximidad y la presencia del mundo occidental (...) En consecuencia,

recomendábamos la máxima prudencia con ese tipo de proyecto, mucho más propenso a acelerar el proceso de pérdida que a frenarlo. El huerto medicinal de *Nordeco* y sus efectos sobre Mariluz infelizmente confirman nuestra advertencia (...) El resultado es lamentable. De sus discursos han desaparecido por completo las referencias a cualquier interacción entre voluntades humanas, vegetales y animales, como es el caso de la serpiente que hay que matar para que la planta curativa pueda tener efecto. (Lenaerts, 2011, p.88-89)

Lenaerts (2011) elabora entonces un análisis que considera la multiplicidad de racionalidades coexistentes en el *mundo amazónico*, y toma el ejemplo de Mariluz la mujer ashéninka para contrastarlo con el de otros conocedores de plantas, con el fin de mostrar que *conocer las plantas* reposa sobre principios relacionales complejos en estas sociedades, y que este tipo de proyectos que promocionan lo *tradicional* en un contexto de *modernización* pueden entonces tener el efecto contrario. Si bien en los discursos utilizados por los indígenas, provenientes de la medicina popular mestiza, enmarcados dentro del naturalismo occidental pero que reflejan conocimientos sobre las propiedades *biomédicas* de las plantas, estos siguen haciendo referencia y utilizando los marcos ontológicos animistas que circulan entre grupos étnicos vecinos:

En el fondo, la única perdedora por el momento parece ser Mariluz: perdió completamente la confianza en sí misma, el resto de la comunidad toma distancia de ella y los jóvenes no acuden al huerto medicinal y más bien se caracterizan por una indiferencia casi absoluta. Aerija acogió el huerto medicinal, pero al mismo tiempo – en un proceso de desdoblamiento muy clásico en el mundo amazónico- otras posibilidades se mantienen abiertas, correspondiendo con otros cuadros de referencia, lo que no

funciona es la promoción de lo *tradicional* por parte de las instituciones claramente relacionada con el exterior y la *modernidad*. Eso sí tiene consecuencias negativas: a diferencia de Raimundo, citado al comienzo del artículo, Mariluz se limita ahora a un enfoque meramente naturalista, es decir que renunció por completo a la posibilidad de discursos múltiples, a formas de racionalidades variadas, y eso parece llevarla a una forma de olvido. Pero el resto de la comunidad se niega a seguirla en una vía tan restringida, y esa última opción parece mucho más frecuente que la que ella escogió. (Lenaerts, 2011, p.91)

De este mismo autor se hace referencia con texto de introducción al dossier *Manejo económico, político y simbólico del conocimiento tradicional: la construcción de lo propio en un mundo globalizado*, resultado del Simposio con el mismo nombre, en el 53º Congreso internacional de americanistas, México, 2009. En dicha introducción, Lenaerts (2010) discute nuevamente sobre el concepto de *aculturación*, la idea de una tradición cultural *estática e icónica* para cada pueblo indígena, y cómo él opta por llamar a este fenómeno: un *proceso de homogenización* en un contexto interétnico y de globalización:

Los pueblos indígenas no comparten esta visión objetivadora de su vida y de los cambios que la afectan. Lo que les interesa es negociar el lugar que puedan ocupar, colectiva e individualmente, en el paisaje interétnico de un mundo que cambia con rapidez; para lo cual no hay razón alguna para tratar de manera distintas las herencias de una *tradición* siempre cambiante y variada, y los nuevos aportes del mundo urbano. Sin embargo, fuertes particularidades idiosincrásicas se mantienen, pero se manifiestan sobre todo en la manera de relacionarse con el mundo y con los demás. (p.14)

Otros aportes teóricos relevantes en esta revisión documental corresponden al artículo de Rodríguez y Van der Hammen (2011) sobre conservación en territorios indígenas de la región amazónica colombiana. En este artículo se discute el hecho que, más allá de la valoración de los principios culturales de la intervención de los bosques por parte de las poblaciones indígenas, se muestran de gran importancia, los procesos de fortalecimiento de la gobernanza en las comunidades indígenas para lograr el co-manejo de los territorios donde se hace intervención institucional o en áreas protegidas.

Se plantea también la necesidad de la implementación de mecanismos viables como los *pagos por servicios ambientales* y la participación indígena en el *sistema general de transferencias*, al igual que la identificación de otros “mecanismos financieros a largo plazo para la gestión pública de los territorios indígenas en los cuales se resalte el aporte a la conservación de los pueblos tradicionales, y fortalecer las bases culturales” (Rodríguez y Van der Hammen, 2011, p.15).

Finalmente en esta revisión documental sobre estudios amazónicos se hace igualmente referencia a: investigaciones relacionadas con clasificaciones etnobotánicas, como la de Frausin et al., (2010) sobre plantas útiles utilizadas por los indígenas Murui-Muinane (Witoto) desplazados en Leticia; estudios de caracterización de sistemas de producción agrícola, como por ejemplo la investigación de Triana et al., (2010) acerca de las chagras como eje de producción indígena en el Trapecio Amazónico; a la ecología de diversas especies vegetales y animales que representan un interés para la conservación o el aprovechamiento sostenible de los recursos, destacándose los estudios sobre el género *Capsicum* (Barrera et al, 2005), *Bignoniáceas*, y el género *Ficus* (Dugand, 2012); y finalmente a los estudios que proponen o elaboran modelos de

manejo ecológico de especies vegetales, como por ejemplo la investigación sobre clones de cacao de Tovar et al. (2011).

Para concluir, los resultados de búsqueda y la síntesis bibliográfica presentados en los anteriores apartados permitieron evidenciar la pertinencia del tema que aborda la presente tesis, tratándose de una problemática amplia, abordada desde diferentes disciplinas científicas, como la antropología, la sociología, las ciencias políticas, las ciencias ambientales y/o de la salud. Se observó de igual forma que las bases de datos utilizadas contienen diferencias en cuanto al origen geográfico y el idioma de la producción científica lo cual resulta ser un limitante a la hora de hacer comparaciones.

Como se mencionó en la presentación de esta revisión documental, la producción científica por ejemplo en francés es mayoritariamente albergada por bases de datos especializadas en este idioma. Lo mismo ocurre con la base de datos *Dialnet*, la cual está especializada en el idioma castellano.

Se presenta a continuación en el Capítulo 5 los resultados de la investigación empírica para la presente tesis doctoral, y posteriormente, las conclusiones.

Capítulo 5

5.1. Resultados

En el presente capítulo se exponen los resultados y las conclusiones de la presente investigación. En primer lugar, se muestra el análisis relativo a los elementos ontológicos relacionados con el animismo y el naturalismo, y las representaciones ticuna asociadas a los árboles, al paisaje y el área forestal.

En segundo lugar, se exponen los resultados acerca de los conocimientos y usos ticuna de *Carapa guianensis*, y del inventario poblacional preliminar de la especie. Posteriormente, estos resultados se relacionan con el análisis sobre el ámbito de la *política cultural de la naturaleza*, con el fin de inferir acerca de los potenciales que existen a nivel local para un eventual aprovechamiento sostenible de la semilla de *Carapa guianensis*. Finalmente, se presentan las conclusiones de la presente investigación.

5.1.1. El animismo y el naturalismo coexistentes en la población ticuna de Puerto Nariño.

El estudio de los conocimientos asociados a la especie vegetal *Carapa guianensis* y a los ecosistemas forestales con la población indígena de Puerto Nariño evidencia la coexistencia de las ontologías naturalistas y animistas⁸⁸. En los siguientes apartados se presentan los resultados referentes a las formas en que se pueden expresar el animismo y el naturalismo entre los ticuna, como se da dicha coexistencia, y de qué manera opera esto en la representación de los árboles y las especies vegetales, del paisaje y del área forestal.

⁸⁸ Los dos principales criterios de diferenciación y representación de los seres naturales en las ontologías sociales planteadas por Descola (2010) se basan en la exterioridad y la interioridad. El naturalismo, en oposición al animismo, considera que los seres naturales están desposeídos de una interioridad (un alma o espíritu). Por su lado, el animismo concede a los seres naturales una interioridad y, por lo tanto, una intencionalidad, que se aproxima al comportamiento humano. Esta ontología social identifica entonces comportamientos humanos en los seres naturales para definirlos como personas que simplemente cuentan un envoltorio diferente o perdieron su aspecto de humano.

Los relatos y datos recolectados durante el trabajo de campo muestran por ejemplo como el perspectivismo incide en la representación actual que tienen los ticuna de la zona de estudio, acerca de la naturaleza y del mundo social. La visión animista se puede expresar a través de la idea de una perspectiva de puntos de vista que posee cada ser natural, aunque, como se mostrará mas adelante, algunos datos permiten cuestionar ciertas ideas sobre el la igualdad ontológica entre seres planteada por Descola (2010) y Viveiros de Castro (1998), o sobre lo que propone este último autor acerca del hecho que los no humanos vean a los humanos como no humanos, es decir, como nosotros vemos a los animales o plantas.

5.1.1.1. Expresiones del animismo.

Si bien esta población ticuna ribereña presenta un mayor grado de aculturación con relación a la población del interfluvio (Goulard, 2009), además de la constante incidencia de la *metáfora vegetal* en las conversaciones de la vida cotidiana, como por ejemplo *la luna está verde* (dice un entrevistado refiriéndose a la luna creciente), es evidente que prevalece un temor por las entidades asociadas al mundo vegetal y animal que pueden adoptar forma humana a voluntad.

No obstante, se encontró una diferencia con respecto a los aportes de Goulard (2009) sobre los *padres* de los árboles y los animales. Por ejemplo, para los ticuna del interfluvio, los árboles, quienes han perdido su aspecto humano, tienen un *principio corporal* y un *principio vital* que los mantiene con vida y cuentan con la particularidad de tener un *padre*, el cual se manifiesta en su forma física como una larva o un gusano que reside en el tronco. Sin embargo, los entrevistados de Puerto Nariño, hacen actualmente referencia a las *madres* de los árboles, lo cual fue encontrado igualmente en algunas conversaciones con indígenas yagua y cocama. Aquí podría tratarse de lo que Lenaerts (2010) señala como un *préstamo cultural*.

De acuerdo con este autor, dichos préstamos culturales se harían principalmente por parte de grupos étnicos que buscan acercarse a otros grupos que estén a su vez mayoritariamente y culturalmente más próximos de los *blancos*. No obstante, para este caso se trataría de lo contrario. Si los aportes de Goulard (2009) presentan a las entidades propietarias de los árboles para los ticuna del interfluvio como los *padres*, y que los entrevistados de Puerto Nariño hacen más bien alusión a las *madres*, podría tratarse entonces de una difusión cultural de los otros grupos indígenas que comparten el territorio, los cocama y yagua⁸⁹, hacia los ticuna.

Solamente un entrevistado no estuvo de acuerdo con este hecho. Para este joven ticuna, quien es considerado por algunos como un gran baluarte de la comunidad indígena de Puerto Nariño por su interés en conservar la cultura indígena, los árboles tienen un *padre*, el cual se encarga de la energía, *espiritualmente es como un bulto blanco, y hay personas que lo pueden ver*. Cabe resaltar que este joven es un aprendiz de chamanes de la alta Amazonía que se han radicado en Leticia⁹⁰.

Al momento de indagar sobre los *padres* o las *madres* de *Carapa guianensis* o de los árboles, es recurrente encontrar relatos relacionados con las entidades propietarias de los seres naturales, o con la transformación física de una especie animal, en persona:

Pastora no conoce relatos sobre la madre de la Andiroba pero contó una historia sobre un totumo que está al frente de su maloca: una noche escuchó el canto de algo que parecía el canto de un sapo, pero ella supo que se trataba de la madre del totumo. Se asustó y buscó

⁸⁹ A propósito de esto, se interrogaron dos amistades de la etnia yagua y cocama, quienes afirmaron que para estas entidades, se trata de *madres* de los árboles.

⁹⁰ Los relatos de este joven ticuna son interesantes desde el ámbito de la difusión cultural. Por medio de algunos familiares ancianos conoció las tradiciones ticuna y fue presentado a abuelos Uitoto (muinane), quienes lo aceptaron como aprendiz para la conducción de tomas de Yagé. Calil relata con melancolía la vez que tuvo la oportunidad de visitar la comunidad ticuna aislada del Cotuhé (donde trabajó el profesor Jean Pierre Goulard) a una semana de travesía por la selva desde Puerto Nariño, y afirmó querer llevarles el Yagé.

un copal⁹¹, lo encendió e hizo un rezo tradicional, y eso ahuyentó la madre del totumo, la cual desde ese día nunca más volvió. (Diario de campo, Puerto Nariño, diciembre, 2016)

El hijo de Pastora, Ramón, estaba presente y contó: en las cuatro esquinas de la maloca⁹² debe sembrarse Tohé⁹³ (*Brugmansia spp*) para que su madre cuide la maloca⁹⁴. Esta madre puede manifestarse bajo la forma de un niño de color muy blanco, pálido. También contó la historia de un guía con un grupo de turistas: venían de caminata desde San Martín de Amacayacu, y antes de llegar a la altura de la maloca de Pastora, por el sendero que lleva al casco urbano, uno de los turistas, el que venía de último, frenó el paso mientras los otros continuaban. Se detuvo a observar hacia un árbol pues vio que este

⁹¹ En el Amazonas colombiano y peruano se llama copal a la resina aromática proveniente del árbol del copal (*Bursera spp*, familia de las Burseraceae).

⁹² Goulard (1994) escribe a propósito de las malocas, otrora utilizadas como vivienda por los ticuna: “Los informantes actuales señalan que en el pasado la construcción de las viviendas estaba rodeada de procedimientos rituales [...] Al discutir la descripción de la vivienda con los informantes, estos han reconocido ciertas homologías fundadas en semejanzas morfológicas, pero ninguno ha aceptado las analogías que parecen desprenderse de las mismas. Los dos *pachi-i-ü*, “lados del techo”, son las *napachi*, “alas” desplegadas del halcón (*Fam. Falconidae*) secándose al sol después de haberse mojado. La homología es aceptada, pero no se le considera una analogía. En este sentido, no se trata de una metáfora reconocida explícitamente. Sin embargo, el canto de acogida a los visitantes dice: “y gavilán grande es, en mi maloca como él (donde está él), yo estoy parado” A partir de este verso, los informantes comentan que “la casa es como el ala de un gavilán. Una maloca es como el ala de un gavilán, por eso uno se para debajo de la maloca”. *Pe-chica* es “el espacio doméstico” mono-familiar. Los ticuna asocian este término al de *nachi-ü*, “el nido”; sin embargo, existe otra asociación del término *pechi*, canasta, la misma que emplean las mujeres para transportar objetos. A partir de estas asociaciones aceptadas o implícitas, se podría afirmar que la casa aparece como una imagen homóloga de algunos elementos del mundo natural. El centro de la casa, *na-atama*, es el lecho del río. Es el espacio público y, ante todo, el espacio en que las mujeres cohabitantes desarrollan sus actividades: el encendido de fuegos para ahumar la carne y el pescado, la preparación de masato de yuca y de la bebida de plátano, la elaboración de los tejidos, etc.” (p. 344).

⁹³ También conocido comúnmente como *borrachero*, esta planta es resaltada en la literatura etnobotánica por su uso alucinógeno en la región amazónica, y por su alto contenido en alcaloides, (Abad, 2003; Bonte e Izard, 1996; Romero y Fraune, 2005). El entrevistado que se declaró como un aprendiz de chamán, hizo referencia al uso de esta planta *para viajar*, aunque cabe recordar que este joven aprende con abuelos muinane, y que Goulard (2009) señala que los ticuna no utilizan plantas alucinógenas para sus rituales, sino más bien el masato.

⁹⁴ Londoño (2004) escribe acerca de los estantillos que hacen parte de la estructura de madera de la maloca para los muinane, como guardianes de esta. La *Palabra* del dueño de la maloca (otorgada por el consumo de las sustancias de origen divino, como el tabaco, ver Antecedentes Teóricos, Cap. 3) al momento de su construcción, ahuyenta todos los males que pueden aparecer. Los estantillos son igualmente tratados por medio de dicha Palabra: “...los estantillos sufren un proceso de domesticación: mientras crecen en el monte, las especies predestinadas a ser estantillos esconden *tigres mariposos* y *tigres colorados* (jaguales y pumas), y reclaman inmodestamente que son poderosos [...] En un mito, la deidad del tabaco escuchó esto y permaneció callado; luego, mientras los árboles dormían, los tumbó. Los *entró* en la maloca, es decir, los hizo parte de ella. Al hacerlo, el tabaco los transformó en verdaderos *kehémi* (líderes), tal que tuvieran la agencialidad depredadora necesaria para proteger de todo mal exógeno a la gente que vivía dentro de la maloca. Cada vez que se construye una nueva maloca, las Palabras y diálogos del dueño y de sus interlocutores llevan a cabo esta misma transformación (p. 249).

estaba de color verde fosforescente, iluminaba. Aceleró el paso para alcanzar al resto del grupo, a quienes les contó lo sucedido. Todos se devolvieron a mirar el árbol, pero nada, este ya no irradiaba la luz fosforescente que el turista decía haber visto. Ramón parecía insistente en convencerme de que estas entidades son reales. (Diario de campo, Puerto Nariño, diciembre de 2016).

...las mujeres cuando tienen el periodo no se pueden bañar en el río porque puede salir un delfín, echarse encima de ella y embarazarla (Diario de campo, abril de 2017).

Durante un recorrido en bote con José Carlos pudimos ver un par de delfines muy cerca. José se asustó y aceleró el bote con afán de alejarse de ellos, diciendo que les temía porque *esa gente era mala*. (Diario de campo, abril de 2017)

En Brasil hay un hombre que era el gusano de un árbol, y se convirtió en hombre y salió de la selva a tener muchas mujeres, pero lo agarraron y allá lo tienen unos científicos que lo están estudiando.... (Diario de campo, Puerto Nariño, marzo de 2016. Francisco, indígena ticuna y lingüista)

El perspectivismo siendo una consecuencia del animismo (Viveiros de Castro, 1998) y a propósito de estas entidades no humanas, es posible hacer la relación con lo expuesto por Viveiros de Castro (1992) sobre las características de todos aquellos seres a los que puede denominarse *espíritus* para los araweté. Para estos últimos, hay diferentes formas de existir en el mundo, y se establecen diferentes categorías y niveles de contraste entre opuestos descriptivos como por ejemplo: *aquellos que pueden ser comidos/aquellos que nos comen*. Por otro lado, la categoría *bide*, significa *humano, persona*, y designa ampliamente todo ser antropomórfico, lo cual incluye diferentes tipos de espíritus (Viveiros de Castro, 1992, p. 67).

Si bien no existe una distinción categórica entre los humanos y dichas entidades, serían los poderes chamánicos los que distinguen los espíritus de los humanos. La noción de *bide* se refiere igualmente a araweté, denominación que se asignan los indígenas del Ipixuna (Norte de Brasil), en contraste con *awĩ*, lo cual quiere decir enemigo o extranjero. Esta oposición *bide/awĩ* resulta ser una oposición de relevancia dado que hace referencia a una posición, al *Otro*, a la alteridad, lo cual rige las relaciones que se pueden establecer con dichas entidades.

Así, por ejemplo algunos espíritus terrestres pueden ser caníbales, como el *Koropi*, un espíritu cazador que vive en las sombras del árbol de castaña del Brasil; estos espíritus suelen atacar los campamentos y deben ser eliminados por los chamanes (Viveiros de Castro, 1992, p. 68). Existen además una serie de propietarios de árboles y de formas del paisaje, que pueden por ejemplo engañar y capturar a las mujeres (están representados como masculinos), y estos viven de manera *salvaje*.

Como se expuso en los Antecedentes Teóricos (Cap. 3), Viveiros de Castro (1998) plantea que en algunos grupos amazónicos, la conceptualización de *jefes, padres o madres*, para algunos seres naturales, puede constituir una forma intersubjetiva de representarse e interactuar con los animales *no empíricos*, que no son *espiritualizados*, y a quienes no se les otorga una individualidad⁹⁵.

Los espíritus *Arayetã* por ejemplo, asociados a la miel para los araweté, no son considerados como sus propietarios, estos estarían más bien representados como la hipostasis de la miel de *xupé*, una especie de abeja negra, y son llamados los padres de dichas abejas. Estos espíritus son representados como masculinos y pueden aparecerse a las mujeres en sus sueños

⁹⁵ Pérez (2010) discute esta idea, sugiriendo que algunos animales en estas cosmologías amazónicas son percibidos como grupo, no como la suma de individuos, y por lo tanto uno se dirige al *jefe*, al *padre*, o la *madre*.

para seducirlas, o se les atribuye la muerte de personas cuya alma fue extraída (Viveiros de Castro, 1992, p. 82)⁹⁶.

Como veremos más adelante en el apartado sobre el animismo asociado a los árboles y a *Carapa guianensis*, las entidades que describen los entrevistados ticuna en Puerto Nariño comportan rasgos similares de algunas de las entidades mencionadas por Viveiros de Castro (1992) para los araweté, estas pueden por ejemplo llevarse a los niños engañándolos, haciéndose pasar por el padre, la madre, o alguno de los parientes cercanos.

El último extracto presentado mas arriba sobre el hombre que siendo el gusano de un árbol se transforma en humano, esclarece la *continuidad* que, en términos de Descola (1997, 2004, 2010), otorga el animismo a la interioridad, esencia, o alma, al poder trascender de un recipiente o *envoltorio* a otro, preservando su principio intrínseco de *humanidad*; contrariamente al naturalismo, en donde la *discontinuidad* de la interioridad o del alma reposa en el principio que solamente los seres humanos poseen una, por esto no es posible en dicha ontología que un humano pueda tomar formas vegetales o animales, y viceversa. No obstante, los ticuna de Puerto Nariño no parecieran estar completamente de acuerdo sobre esta condición de igualdad ontológica entre seres naturales.

En el extracto sobre el temor que se le tiene a los delfines entre los ticuna y el hecho que estos puedan embarazar a las mujeres, se encuentra una relación con lo descrito por Turbay (2010) en su estudio sobre el consenso de la conservación de estos animales en Puerto Nariño. El análisis que hace la autora sobre la representación de los delfines, basado en relatos míticos, y realizado a la luz del perspectivismo, dice lo siguiente:

⁹⁶ A propósito de las entidades propietarias de algunos seres naturales (*jefes, padres o madres*) ver también Descola (1996, 2004), Århem (1996), Fausto y Rodgers (1999).

Las creencias sobre los delfines se captan en el ámbito familiar; es allí donde los pescadores cuentan sus aventuras en el río, y donde se advierte a las mujeres sobre el peligro que representa el delfín (...) El hombre se coloca frente al delfín en la condición de par del mundo superior. Entre este mundo y el subacuático solo hay una inversión de los términos, pero la calidad de gente permanece constante para los seres que habitan a uno y otro lado. (Turbay, 2010, p.639)

Turbay (2010) menciona que “todos los ticuna reconocen a los delfines como seres dotados de pensamiento, voluntad y valores morales” (Turbay, 2010, p. 639). Sin embargo, tal y como se muestra en uno de los relatos presentados anteriormente sobre los delfines, pareciera existir un juicio moral hacia estos seres que pueden embarazar a las muchachas sin su consentimiento: *esa gente es mala*. Aquí es posible entonces hacer la relación con la conceptualización de la moralidad propia a los *humanos verdaderos* que plantea Londoño (2004, 2005, 2010) para los muinane. Embarazar a una mujer sin su consentimiento no es propio de la moral humana. Además, en los relatos que de manera informal se escucharon entre los ticuna sobre las apariciones de los delfines entre la gente, su forma no es completamente humana, en la parte posterior de la cabeza conservar el agujero por donde respiran, y por ello deben usar sombrero, lo cual recuerda la condición corpórea de humano fracasado de los no humanos.

Otros datos recolectados durante el trabajo de campo sugieren que la conceptualización de algunos seres no humanos entre los ticuna opera a través de su evaluación moral (teniendo como referente la moral *verdaderamente humana*), como lo señala Londoño (2010) para los muinane, u Opas (2014) para los yine. Una frase común entre los ticuna de Puerto Nariño hace referencia a la significativa importancia que se le da al matrimonio clánico por mitades: *primero el clan, que el apellido*. Esta relevancia otorgada a la prohibición del incesto clánico se relaciona

con un relato también común en Puerto Nariño sobre las personas que contraen matrimonio en el mismo clan o en un clan no afín⁹⁷, estas se transforman en caballos, en las noches adoptan la forma de dicho animal involuntariamente, lo cual es considerado como un estigma. La transgresión de la prohibición del incesto clánico, considerado un acto inmoral, trae como consecuencia la metamorfosis involuntaria en un animal, el transgresor pierde así su condición de *humano verdadero*⁹⁸.

Los relatos presentados acerca de la metamorfosis pueden relacionarse igualmente con lo propuesto por el perspectivismo acerca de la inestabilidad del cuerpo en las cosmologías amazónicas: este último, siendo algo que se construye paulatinamente (Londoño, 2004, 2005, 2010; Conklin y Morgan, 1996; Conklin, 2015) comporta una naturaleza inestable, y puede ser objeto de transformaciones (Vilaça, 2000, 2011; Viveiros de Castro, 1998; Opas, 2014).

Otro dato recolectado durante el trabajo de campo, hace referencia a la posibilidad de convertirse, en este caso, para los chamanes. Durante varias noches de mi estadía, se escucharon los rugidos de un jaguar (o de por lo menos un felino grande) a proximidad de la vivienda. Compartiendo dicho acontecimiento con un joven amigo ticuna, este me aclaró que se trataba de un chamán muy poderoso del pueblo que estaba en conflicto con otro chamán. Aquí es posible poner en diálogo lo anterior con lo que propone por ejemplo Århem (2001) acerca de los chamanes makuna:

...estos tienen un papel crucial. En sus capacidades creativas (y destructivas), los chamanes (*payés*) son identificados con los espíritus depredadores y, por tanto, se conocen como jaguares (*yaia*). Jaguares, anacondas y rapaces son las manifestaciones

⁹⁷ Alguien de un clan de la mitad *con plumas* solo puede desposar a alguien de un clan *sin plumas*, y viceversa.

⁹⁸ Recordemos igualmente que según Goulard (2009), para los ticuna del interfluvio, los principios de reciprocidad entre clanes hacen que una mitad exista por la otra, y estas tienen un papel importante en la producción del *principio corporal* y en la elaboración y conservación del *principio vital*.

naturales de los espíritus depredadores, y los chamanes son su contraparte humana.

(p.274)

En este contexto de aculturación, la representación animista de los seres naturales y del mundo para los ticuna de Puerto Nariño se mezcla no obstante con la cosmovisión naturalista. A continuación se presentan algunas expresiones de dicho naturalismo.

5.1.1.2. Expresiones del naturalismo.

La incidencia de la ontología naturalista en esta representación ticuna del mundo y de los seres naturales se evidencia tanto en los discursos como en las prácticas, dado el contexto de aculturación y de inserción en la economía de mercado al que está sujeta esta población indígena transfronteriza. Es frecuente encontrar discursivas de orden naturalista provenientes, por ejemplo, de ticunas empleados como funcionarios públicos o privados en instituciones de carácter ambientalista o desarrollista, o por parte de líderes sociales que tienen contacto frecuente con el ámbito científico o académico:

...eso también le encanta al turista, que no solo sea caminar, mostrarle la selva, no, llevarlo que el turista mire, explicarle, entonces sí, ella me decía que ese proyecto también lo tienen los del SINCHI, entonces yo le decía no, ustedes, mirando todo eso, mirando esa propuesta, yo no tengo problema, para mí lo único es que es magnífico que los niños conozcan todo eso del ecosistema, lo ecológico, todo eso, lo que se pierde, porque perdemos nosotros aquí todo lo bonito que tenemos... (Curaca CIUPNA, Puerto Nariño, 2017)

...lo que primero se trabajaba aquí fue como el monitoreo de las especies, principalmente del manatí, de las tortugas, delfines, después ya hubo pues como la necesidad de que este trabajo se difunda más, a través ya de la educación ambiental. Se forman otros grupos de

trabajo, lo de investigación y educación ambiental. Pues el trabajo es básicamente fortalecer el conocimiento local y cultural y también difundir el saber científico, eso es como la meta. (Funcionario ONG Natutama, Puerto Nariño, 2017)

Los actores de base muestran igualmente constantes irrupciones en la ontología naturalista. Más allá de la cultura material occidental, con fuerte presencia en estas comunidades, la visión de la naturaleza, como un sistema productivo potencialmente capitalista, despojado de todo valor intrínseco y totalmente disociado de una representación animista, puede encontrarse en algunos discursos y prácticas asociadas a las actividades económicas y de subsistencia, y a la religión católica en la población ticuna de Puerto Nariño.

De este modo, a la pregunta sobre el permiso que se debe pedir a la *madre* de un árbol para cortarlo según los abuelos, algunos entrevistados expresaron no creer en ese tipo de entidades o nunca haber presenciado su manifestación física:

No, que yo sepa no, al único que hay que pedirle permiso es al Curaca (...) Pues yo, usted sabe que uno nunca se olvida de Dios, pido el permiso espiritualmente a eso, así yo hago, pa' que no me pase nada, pa' que el palo salga bueno, que no salga hueco... (Clemente Valentino, San Juan del Socó, 2017)

Otro entrevistado declaró por ejemplo no tener temor a las madres de los árboles, y relata su experiencia con la extracción de peces ornamentales para el comercio:

Yo no tengo ese conocimiento, para mí es un árbol que si yo lo quiero trabajar pues lo trabajo, para mí no ha de pasar nada (...) Ya después me hice otro trabajo aquí con mi papá que fue coger las piavas (*Leporinus obtusidens*), no sé si usted ha visto en esos acuarios por Medellín o Bogotá, porque nosotros hemos sacado de aquí miles y miles, y no solamente de aquí, porque también en el Perú y en el Brasil. En eso nos metimos a

trabajar (...) Sino que aquí esto fue poblándose de gente poco a poco y de las cuales hay personas que han metido barbasco (*Verbascum thapsus*), lo que te estuve diciendo anoche, de unos bejucos, comenzaron a echar barbasco por ahí en los caños entonces se acabaron todos los pescaditos... (Antonio, San Juan del Socó, 2017)

Estos testimonios muestran como los procesos históricos de aculturación y las dinámicas extractivas de la zona de estudio abordadas en el contexto socioeconómico y cultural, tienen efecto en la visión de la naturaleza de la población ticuna de Puerto Nariño.

Presentadas así algunas expresiones del animismo y el naturalismo en un contexto de coexistencia ontológica, se muestran a continuación los resultados específicos a la representación de los árboles y de la especie vegetal *Carapa guianensis* en la población ticuna de Puerto Nariño.

5.1.1.2. El animismo asociado a los árboles y a *Carapa guianensis*.

Según Goulard (2009), para los ticuna del interfluvio los grandes árboles que no poseen un interés alimenticio son seres animados que perdieron su aspecto humano y que pueden ser sumamente peligrosos si no se toman las debidas precauciones⁹⁹. Por ejemplo, está prohibido tener relaciones sexuales en el *espacio de los árboles* o después de una salida a la selva, lo primero que se debe hacer es lavarse “para sacarse toda la savia, todo lo que dejan los árboles y las plantas, como es la sangre de esta vegetación, son dos sangres que se enfrentan, la sangre humana y la sangre de estos seres del monte” (Goulard, 2015. Comunicación personal).

Entre los grandes árboles, el más conocido y temido por la población ticuna de Puerto Nariño es el ceibo (*Ceiba pentandra*) o lupuna (*wochine* en lengua ticuna):

Es peligroso ese ceibo, el lupuna, ese si...ahora cuando tu estas embarazada, usted no puede pasar por lado de este porque ya, el cutipa (afecta) el bebé, y después pues, ya el

⁹⁹ Esto puede relacionarse con la representación perspectivista del origen de los animales, particularmente con el mito de creación para los muinane según Londoño (2004, 2010), en donde los animales pierden su condición de *humanos verdaderos* tras un mal comportamiento y transgresión de las normas morales (Londoño, 2010, p. 603).

bebé no nace normal sino que ya es especial o cualquier cosa le pasa... (Manuel, San Pedro de Tipisca, 2017)

Puede ser sí, porque todos los palos tienen madre, como dicen antiguamente, así como ese lupuna que tiene madre, también así son los árboles... (Abuelo Tulio, Naranjales, 2017)

El lupuna o ceibo es una especie vegetal cuyo ancestro mítico o proto-especie aparece en el mito de la creación ticuna: al cortar la gran ceiba *wone*¹⁰⁰ con la ayuda de otros grupos humanos y no humanos, los gemelos míticos *Joi* e *Ipi* trajeron la luz cuando el mundo se encontraba en la oscuridad, y su gran tronco caído dio origen al cauce del río Amazonas, sus ramas a los afluentes, y las hojas, a los lagos y peces y es un árbol muy temido por los ticuna del interfluvio (Goulard, 2009). Santos (2013) escribe a propósito de esta proto-especie:

El mega-árbol *Wone* sería la especie primitiva de la actual ceiba (*Ceiba pentandra* (L.) Gaertn), *wochine* en tikuna. Es un árbol originario de América, crece en várzea del río Amazonas. (p. 55)

Acerca de la clasificación de los seres naturales en función de un prototipo¹⁰¹ por parte de las sociedades animistas, Descola (2010) conceptualiza:

El esquema animista parece hacer llamado de forma prioritaria a la generalización prototípica. A diferencia de lo que ocurre en las clasificaciones etnobiológicas, el prototipo no se caracteriza por una forma o una apariencia, pero por una condición o un estado... (p.333)

¹⁰⁰ De acuerdo con Santos (2013): “La palabra *Wone* se compone de dos morfemas, /wo/ morfema lexical que significa inmenso, grande y /ne/ tronco, /wone/ traduce tronco inmenso” (p.53).

¹⁰¹ La clasificación prototípica siendo común en las taxonomías tradicionales, Descola (2010) explica: “...en las taxonomías populares de las plantas, la subsunción en una clase parece hacer llamado por todas partes a la clasificación prototípica: en francés, el roble común *Quercus pedunculata* es el prototipo del taxón *roble*, pues este es percibido como un mejor ejemplar de esta clase que el roble albar, el roble verde, el roble enano...” (Descola, 2010, p.332).

De acuerdo con algunos testimonios recolectados en las comunidades de Puerto Nariño, los ticuna reconocen a la especie *Carapa guianensis* como un árbol maderable *muy grande*¹⁰², sin interés alimenticio, y que posee una *madre*, la cual es *el dueño*. Para algunos, esta se puede manifestar físicamente bajo la forma de un gusano, el cual puede transformarse en un niño de baja estatura:

Andiroba tiene su madre, todos los árboles que tu mira, todo lo que mira...si un palo se seca, es porque su madre ya había salido, o se murió, o como es también...se seca, así es... (Abuela Satoria, San Juan del Socó, 2017)

Sí, es un gusano, se llama Omí (traducción de gusano en ticuna), parece como un niño... (Abuela Casilda, San Juan del Socó, 2017)

Algunos entrevistados afirmaron que todo árbol grande al igual que el lupuna, puede ser peligroso si no se le pide permiso a su *madre* para cortarle, y el *espíritu* del árbol puede afectar a los hijos de quien los corta o a su cónyugue si esta se encuentra en embarazo. El hecho de pasar cerca, debajo, o pisar una parte del árbol, puede ser igualmente peligroso. A esta agresión por parte de un ser natural hacia el humano se le llama *cutipar* y ocurre debido a la transgresión de alguna norma:

Si, ella (*Carapa guianensis*) tiene un poder...cada árbol tiene un poder, un diferente poder de tener su madre, si hablamos por ejemplo del oje (*Ficus insípida*), tiene su madre, si hablamos del achapú (*Cedrelinga catenaeformis*), también tiene su madre, si hablamos del lupuna (*Ceiba pentandra*), tiene su madre, y todos esos árboles. Yo les explicaba el otro día a las mamás que están embarazadas, y algunas no me creían, me decían ¿y cómo tu sabes? Yo sé porque yo he hablado con personas ya de edad, yo explicaba, ustedes

¹⁰² Para las *madres* de otros árboles como la ceiba, se mencionó el *pelejo* u oso perezoso (*Melursus ursinus*) y el grillo.

cuando están embarazadas no se me pueden sentar en el tronco del amacizo (sin identificar) porque es malo, porque tiene su madre y no lo ven, el bebé puede nacer deforme, especial, el lupuna tampoco no pasar cerca porque también tiene su madre, de pronto allí en puerto Nariño no pueden pasar por ahí por el frente de la policía, pueden pasar pero en zapatos, descalzos no me pueden pisar la vara del bambú porque el bambú lo va a matar el bebé si usted no le sopla, si no lo sopla rápido el chamán, lo mata rápido, en dos tres días se muere el bebé... (Don Livorio, San Juan de Socó, 2017).

Los ataques por parte de seres no humanos sobrenaturales a humanos son descritos por Viveiros de Castro (1998) como un episodio en el que el espíritu que ataca se ve a sí mismo como un depredador del ser humano (visto por el espíritu como un animal). No obstante, como muestran los relatos anteriores y como se analizará en algunos de los resultados que se expondrán más adelante, este no es el caso para los ticuna de Puerto Nariño.

Londoño (2004, 2005, 2010) u Opas (2014) describen como los ataques por parte de entidades no humanas pueden darse por ejemplo por envidia de estas hacia los humanos, poseedores de la verdadera humanidad, por medio del cambio de las sustancias que componen a los *humanos verdaderos*, o por la incorporación de los comportamientos del ser que ataca o secuestra humanos. Estos ataques pueden traer consecuencias nefastas para el individuo o su familia, y/o afectar el comportamiento de la víctima. Como veremos más adelante, entidades sobrenaturales como el *Curupira*, pueden llevarse a los niños por medio del engaño, o hacer perder a las personas en la selva.

En cuanto a *Carapa guianensis*, como para todo árbol grande, se le debe pedir permiso a su *madre* antes de cortarlo, y si el árbol va a ser utilizado con fines medicinales, *se le pide al árbol que regale sabiduría, sin ofenderlo, sin tumbarlo*, y si esto no se hace, el remedio no será

efectivo. Así, aunque esta práctica esté en desuso de acuerdo con los testimonios, algunos ancianos declararon importante el hecho de hablar a los árboles o a su madre:

Antes no se tumbaba los árboles por tumbar como ahorita, antes usted pedía un permiso, con tabaco, le dejabas inclusive un tabaco al árbol para que no te hiciera daño, antes si había...hay gente que todavía lo hace... (Doña Lidia, San Juan del Socó, 2017)

Pues mira, lo que son cuestión de medicina también yo hablo con él, este por ejemplo, la chuchuguaza (*Maytenus laevis*), su madre de ese es un doctor, y de madre de sirisanagu (sin identificar) ese también es una doctora porque esa madre de sirisanagu es una mujer... (Abuela Élidea, San Pedro de Tipisca, 2017)

Cada árbol tiene su madre, entonces cuando uno llega a una mata de esas nunca pasar así no más, si vas a pasar por debajo al menos diga algo, salude, sobrino o tío voy a pasar por aquí no quiero que me hagas daño, ni te sientas ofendido porque yo estoy de paso y listo, pero hay gente que van y ¡zaz!, se van para allá así, por eso es que a veces se pierden... (Don Livorio, San Juan de Socó, 2017)

Sí, todos los árboles...cuando yo voy a buscar árbol su madre ya sabe, y yo le hablo, yo no le estoy molestando, usted no me moleste... (Abuelo Cupertino, San Juan del Socó, 2017)

Estos testimonios permiten hacer una relación por ejemplo con las prohibiciones relacionadas con la siembra y descritas por Descola (1996) para los achuar. El huerto es un lugar habitado por Nunkui, espíritu de los huertos, y una serie de espíritus auxiliares, protectores de las plantas cultivadas, en constante interacción con los humanos, particularmente con las mujeres, dueñas y custodias de los huertos. Se debe respetar una serie de prohibiciones, por ejemplo de orden alimenticio: “Estos tabúes alimenticios son fundados así en la idea muy clásica que el

consumo de un animal caracterizado por determinados atributos originales provocara la transmisión de esos atributos a las plantas que se siembre de modo concomitante (Descola, 1996, p. 286).

Una entrevistada hizo alusión a la corporeización y humanización de los árboles (Montes, 2001) durante una jornada de observación en su chagra, donde hay presencia de árboles de Carapa. Para esta mujer ticuna de 60 años, reconocida cazadora¹⁰³ y agricultora de la comunidad de San Juan de Tipisca, los árboles son como las personas: tienen su cabeza, su tronco, y las aletas son los pies que le permiten sostenerse. Las plántulas que crecen alrededor, son *sus crías*. La madre de *Carapa guianensis* se manifestaría en su forma humana como un niño de baja estatura y de aspecto muy pálido. Como todas las madres de los árboles, ésta puede *hacer soñar*¹⁰⁴ y transmitir mensajes o advertencias al que sueña.

El siguiente extracto (ver entrevista en Anexo 7) trata de un episodio que vivió esta misma entrevistada, encontrándose de cacería con su nuera tomaron numerosos bejucos de yaré (*Heteropsis flexuosa*) para fabricar paneros y escobas, sin pedir permiso al árbol y excediendo la cantidad necesaria, lo cual requirió una acción ritual exigida por las madres del árbol a través de un sueño a la entrevistada:

Ay sí...Andiroba tiene su madre, ¿pero es que quién no va a tener madre? (...) En monte, había un yaré, estaban colgaos, un poco de yarés bien colgaos y yo le digo a mi nuera, mira ese, vamos a arrancar, como a ella le gusta arrancar y de coger bien colga'o por acá, como veinte varas será, bien sogas bien largas, y arrancó todo eso, mira se arrancó un montón de yaré, ella como a ella le gusta pues, hacer escoba ...eso, como tu mira esa

¹⁰³ Que esta anciana practique actividades cinegéticas con su nuera es un hecho particular, dado que por lo general las mujeres no practican este tipo de actividades y su presencia en zona forestal se limita al área de la chagra (Goulard y Montes, 2015. Comunicación personal).

¹⁰⁴ La oniromancia es, de acuerdo con la observación en campo, es una dimensión más de la vida cotidiana para los indígenas de Puerto Nariño.

señora, ella le gusta cazar, con ella es lo que yo ando en monte, yo ando con ella, yo no ando aquí no más profesora yo ando y yo conozco esa selva acá atrás, yo ando, yo ando con mi nuera, si no ahí con mi hijo, mira y a veces traemos dos borugos, o lo que caza los perros...y ella coge su espina, lo que tiene su pepa así, esa es su flecha de ella, que pica con ese borugo...si mi nuera, es una señora bien valiente ella...entonces ahí le recogimos, le recogimos (el yaré) un montón, ya era tarde, como las tres será, yo le dije vamos...nos fuimos pues, así como será ahí en ese tanque aquel, eso era bien limpio (el árbol), y nos silba pues profe, nos silba, ¿Qué? yo le dije que será lo que silbaba, miraba y nada, los perros voltearon a mirar y nada de nada, en fin, no había nada de gente, no había pa' encontrar persona en selva, no, la madre silbó, era limpio su lugar así bien limpio, no es como Andiroba que tiene sogas, así sucio, no, así bien limpio, ese era bien vara virgen...Por la noche me puso a dormir, preciso se me presentan unas abuelitas...mira: ¿Quién le da orden que ustedes cogen ese yaré? ¡Ese es mío! ¡Ese es sogas de mi hamaca dijo! Ese es su hamaca, era largo pues, dice como cuatro hamacas estaba ahí su parte, deje mecer abuela, me dice, pero ese abuelita sus tetas llega hasta aquí sus piernas...entonces ya después yo me puse a reír, que pasa con estas abuelas, jamás nunca tuve eso, mira que ahorita yo no puedo amarrar mi hamaca porque ustedes roban la sogas de mi hamaca dice...¡Ah! yo no sabía abuela por eso es que yo arranqué tu hamaca, yo pensaba que no era sogas de tu hamaca, yo le dije...Bueno...cuando usted vas a venir acá tráigame un pedazo de tela blanco, déjame aquí abajo de esa aleta bien metido porque yo para hacer mi manilla, me dice pues en sueños, pero yo no le cuento a mi nuera pues, ¿cuándo nos vamos?...nos fuimos allá a dejarle ese...pero como mi nuera no sabe yo no más le tenía en mi bolso, porque es secretamente que me dice eso, y entonces yo le dejé

ese donde la abuela me indica que yo le iba a dejar, en su puerta (la base del tronco), y yo me fui y le deje ahí, y regrésate ahí mismo, ahí mismo si tu va a regresar y para que tú me cree y ya no va a ver esa telita, como ella pues no sabía, nos fuimos al fondo, en que, cual camino vamos a regresar, espera me dice, ya matamos un borugo ya era tarde, ahí mismo, pasamos ahí, en donde yo le tenía, donde está tu telita, ¡nada! (...) será ella le sacó, y así nos fuimos...ese yo le tengo como historia... (Abuela Élida, San Pedro de Tipisca, 2017).

En este relato, la entrevistada describe como la madre del yaré le habla de *tú a tú*, la comunicación que se da en este encuentro onírico es igual a aquella que se da entre humanos, no como si la entrevistada fuese un animal. Esto permite discutir, como se mencionó anteriormente, la idea propuesta por Viveiros de Castro (1998) según la cual, en las cosmologías amerindias, los animales o los seres no humanos, verían a los humanos como no humanos, así como los humanos ven a los animales.

Este autor afirma lo anterior extendiendo una idea de Descola (1997), según la cual la humanidad, como condición, sería el nombramiento de la forma general del *Sujeto*, pero otorgándole una dimensión asimétrica, en donde el *Yo* representa la humanidad y el *Otro*, la bestialidad; tal como se mencionó en los Antecedentes Teóricos (Cap. 3) sobre el perspectivismo amerindio, esta conceptualización es refutada por Phillippe Descola, para quien se trataría de un caso exclusivo de los indígenas tupí (Pérez, 2012, p. 7).

Descola (2010) escribe a propósito de la presencia y aparición de estas entidades sobrenaturales en el animismo y que tienen la capacidad de aparecerse en sueños:

La evidencia de la presencia continua de estas entidades inapropiadamente llamadas míticas, no puede ser más visible que en los sueños, donde aparecen en general bajo un avatar humano (...) Muy seguido, en efecto, son personas humanas y no humanas

completamente *ordinarias*, es decir, sin antecedentes míticos, que se acreditan de tener esta capacidad de metamorfosis... (p.192)

Otros entrevistados en las comunidades de Puerto Nariño declararon en cuanto a la *madre* de los árboles y de *Carapa guianensis*, que se trata del o de la *Curupira*¹⁰⁵, una entidad considerada en la tradición oral de los ticuna del Brasil como la madre del monte y de los animales (Santos, 2013; Taylor, 2008). Sin embargo, para algunos entrevistados la ceiba es la única especie que posee una *madre*, y en ciertos testimonios, se trataría igualmente de la *Curupira*. Se profundizará sobre esta entidad y en el apartado concerniente a las representaciones del paisaje y del hábitat forestal.

Si bien en algunas ocasiones este animismo podría parecer ausente debido al proceso de aculturación y la injerencia del catolicismo, el temor y la convicción de la existencia de estas entidades sobrenaturales asociadas a los árboles están presentes en la representación del mundo y las prácticas cotidianas de la población indígena de Puerto Nariño. Así lo muestra el siguiente testimonio:

Sí, yo si he escuchado (sobre las madres de los árboles), pero como yo hago parte de un grupo cristiano, pues a nosotros nos impiden que creamos...pero obviamente que nosotros somos indígenas ticunas de acá, pues tenemos esa creencia, tenemos eso todavía, ese ritual, pues obviamente que por lo menos, lo que se distingue más acá, la ceiba, dicen que tiene la madre, el espíritu ahí y pues quizá ¿no? La naturaleza sabe lo que hace y ella mantiene lo que ella tiene, pues hay que creer a los ancestros que han pasado por ahí, por ejemplo mi abuelo me ha contado mucho, por ejemplo el caso del aguaje (*Mauritia*

¹⁰⁵ En la comunidad de San Pedro de Tipisca se encontró el término *Yachingo* como sinónimo de *Curupira*. No se encontraron informaciones relacionadas con esta apelación, no obstante pensamos que se trata de un sinónimo para *duende*.

flexuosa) que tiene no sé qué su madre, que tiene no sé qué cosa... (Jesús Arturo, San Juan del Socó, 2017)

Los aportes de Goulard (2009) y Montes (2001) sobre la representación ticuna de la naturaleza y el mundo vegetal, los conceptos teóricos de las cuatro ontologías sociales de Descola (2010) y los aportes del perspectivismo amerindio de autores como (Århem, 1990, 1996, 2001), Viveiros de Castro (1992, 1998, 2004, 2013), Londoño (2004, 2005, 2010) u (Opas, 2014) se mostraron indispensables para la comprensión de la relación que tiene la población ticuna ribereña con el medio forestal y con los árboles. La indagación sobre las cosmologías asociadas al medio forestal y a la especie *Carapa guianensis* permitió así corroborar la vigencia de una ontología animista que perdura a pesar de los cambios en la religiosidad y en los modos de producción, cambios impulsados por la sociedad Nacional y la economía de mercado. A continuación se presenta el análisis correspondiente a las representaciones asociadas a la especie *Carapa guianensis*.



Imagen 17. Abuela Élide, cazadora, conocedora del medio forestal y de la tradición oral ticuna. Fuente: foto propia.

5.1.2. Representaciones ticuna asociadas a *Carapa guianensis*.

En la presente sección se analizan los resultados del trabajo de campo que conciernen las diferentes representaciones del medio donde se desarrolla la especie vegetal *Carapa guianensis*, a saber, el paisaje, el hábitat forestal y los espacios domésticos o comunitarios.

5.1.2.1. Representaciones del paisaje.

5.1.2.1.1. Unidades de paisaje: la alta y la baja.

Al igual que para otros grupos indígenas amazónicos (Montes, 2001), para los ticuna de Puerto Nariño el área forestal y la Andiroba se distribuyen en dos biotopos o unidades de paisaje¹⁰⁶, las cuales constituyen las categorías del hábitat de *Carapa guianensis* que se utilizan

¹⁰⁶ Aquí se utiliza la definición que aporta Mazzoni (2014) sobre los niveles o jerarquías del espacio que se utilizan usualmente como base en el ordenamiento territorial: “la Unidad de Paisaje, los Tipos de paisaje y las Asociaciones de tipo de paisaje. La unidad de paisaje (UP), corresponde al nivel de menor generalización y se define como una

en el presente análisis: la *tierra alta*, también identificada como *la alta* o *la altura*, y la *tierra baja*, también identificada como *la baja*, o *el bajial*¹⁰⁷.

Estas unidades de paisaje se definen por el hecho de que sean zonas inundables o no, y se determinan la presencia de vegetales y animales específicos a dicho biotopo:

Esta gran división parece ser muy primaria y no es exclusiva de los vegetales; cuando se habla de un vegetal o de un animal, es muy frecuente que aparezca una observación del hablante sobre cuál es su ecosistema típico. Igualmente al preguntar por plantas propias de la altura o el bajial, el indígena dará una lista extensa de cada grupo. (Montes, 2001, p.530)

En las siguientes fotografías se observa la diferencia en la topografía de cada una de estas unidades de paisaje: *la tierra alta* se constituye por un relieve que separa la tierra firme del área inundable, y *la tierra baja* es aquella llanura inundable de la cuenca amazónica:



Imagen 18. Zona de *tierra alta*, Comunidad de San Pedro de Tipisca, margen del río Loretoyacu. Fuente: foto propia.

combinación de elementos que genera, a una determinada escala, una fisonomía particular, una organización morfológica diferenciada y diferenciable, que hace a una parte del territorio distinta de otra” (Mazzoni, 2014, p.60).

¹⁰⁷ Sobre la adaptación antrópica y la utilización de estos dos biotopos amazónicos ver Dainette (2016) y Descola (1996).



Imagen 19. Zona de tierra baja, Comunidad Naranjales, margen colombiana del río Amazonas. Fuente: foto propia.

La *tierra alta*, también definida como *tierra firme* por Acosta (2001), se trata de las áreas de tierra no inundables en margen del río Amazonas y del Loretoyaco. La topografía es ondulada y esta corresponde al 40% del área total del Municipio, presentando coberturas de bosque alto moderadamente denso (Acosta, 2001). En la tierra alta pueden también encontrarse zonas inundables, lo cual se debe a su topografía irregular. A estos sectores se les llama igualmente *bajiales*.

Tal como se mencionó en el marco teórico, autores como Goulard (2009, 2013), Montes (2001) y Santos (2013) señalan la *corporeización* del espacio forestal y del territorio en la cosmología ticuna. Durante esta investigación, solamente una entrevistada de comunidad de San Pedro de Tipisca hizo alusión a esta representación del espacio al momento de preguntarle acerca del porqué de la existencia de las tierras bajas y las tierras altas:

Porque *la alta* es cabeza y tronco, y *el bajial* es los pies... (Abuela Saturia, San Juan del Soco, 2017)

De igual manera y de acuerdo con una entrevista realizada a Jean Pierre Goulard en 2015, la representación del ordenamiento topográfico para los ticuna del interfluvio proviene de un relato en el cual, una entidad mítica quiso aplanar la tierra, pero otras entidades enemigas no le permitieron continuar; esto generó así la aparición de las zonas inundables. Sin embargo, no se encontró en las comunidades de Puerto Nariño en donde se indagó, ningún relato que hiciera alusión a dicha entidad mítica.

No obstante, un abuelo de 60 años de la comunidad de San Pedro de Tipisca dio una explicación no poco interesante sobre la formación de *la alta y la baja*: se trataría de una formación reciente, de aproximadamente unos 50 años, pues antes no existían las zonas bajas en esta área. Lo que habría ocasionado la acumulación de arena y barro para la formación de los *bajiales*, sería la intensa pesca del pirarocú (*Arapaima gigas*)¹⁰⁸, ya que este enorme pez se encargaba de remover el suelo y mantener la profundidad de las orillas del río Amazonas. Al haber sido casi extinto este pez en esta área, la arena y el barro comenzaron a acumularse, formándose así las zonas inundables.

En cuanto a la *tierra baja* o el *bajial*, también definido por Acosta (2001) como la *várzea*, se trata de llanuras de inundación de aguas barrosas del río Amazonas, con coberturas de bosque medio moderadamente denso, y correspondería al 47.5% del área total del Municipio (Acosta, 2001).

Las comunidades de Puerto Nariño ubicadas en esta área inundable del río Amazonas, cuentan con una proximidad espacial con el casco urbano de Puerto Nariño y con la ciudad peruana Caballo Cocha, lo cual se traduce en una participación más amplia en la economía de mercado, una intensificación de las actividades de producción para el comercio y el monocultivo,

¹⁰⁸ Se trata del segundo pez de agua más grande del mundo después del esturión belga (FishBase, 2017).

y un abandono progresivo de los sistemas tradicionales de producción y extracción, con relación a las comunidades que se encuentran río arriba del Loretoyacu.

Esta tendencia al monocultivo y a la especialización de la producción se ve favorecida por los aportes en nutrientes con los que cuenta el suelo debido a las inundaciones anuales del río Amazonas, lo cual “permite un uso intensivo, en menor área y por periodos más cortos” (Acosta, 2001).

En la *tierra baja* existen también zonas no inundables, denominadas *restingas*: una *restinga es la parte más alta de la baja*. Se trata de franjas de tierra que no se alcanzan a inundar o se inundan poco, generalmente tienen forma rectangular, y por ejemplo las zonas de vivienda en la comunidad de Naranjales están construidas sobre estas formaciones.

Aparte de: *Dios hizo así la tierra en su inmensa sabiduría*, en la comunidad de Naranjales no se encontró ningún relato o explicación relacionada con la morfogénesis del paisaje. Cabe resaltar que se observó una preocupación por la pérdida de la tradición oral ticuna en esta comunidad, pues los pocos abuelos que recordaban algunos cuentos o canciones, se quejaban porque *los que sabían* ya habían fallecido y nadie más se interesaba en ello. Se profundizará sobre esto en el apartado sobre los conocimientos asociados a *Carapa guianensis*.

Así expuestos los resultados sobre la representación del paisaje para la población ticuna de Puerto Nariño, se presenta a continuación el análisis de los datos obtenidos acerca de la representación del hábitat forestal.

5.1.2.2. Representaciones del hábitat forestal.

Tal como se expuso en los antecedentes teóricos, la cosmovisión ticuna del interfluvio opera una división sexuada de los espacios forestales o del monte, siendo femeninas aquellas áreas donde hay abundante fructificación de los árboles, y masculinas aquellas donde no se

presenta fructificación (Goulard, 2009). Durante las entrevistas realizadas en campo para la presente investigación no surgieron testimonios en este sentido, los entrevistados hicieron más bien alusión, para la descripción del hábitat forestal, a las unidades de paisaje mencionadas, *la tierra alta y la baja*, a la presencia de un salado o no, y al hecho que sea la selva virgen (*el centro*) o no, un rastrojo (chagra abandonada o en reposo).

Así, de acuerdo con la mayoría de los entrevistados, la selva, aquella área peligrosa y poblada de serpientes y anguilas eléctricas, más allá de los rastrojos y las chagras, en donde la intervención antrópica es mínima, se encuentra entonces habitada por entidades sobrenaturales o *personas encantadas* que serán presentadas en los siguientes apartados y las cuales pueden ser sumamente peligrosas, o en algunos casos, ayudar a los humanos.

Algunos de estos seres son descritos en una temporalidad mítica. Tal como lo describen Descola (2010) o Viveiros de Castro (1998), y como se muestra en los testimonios de los entrevistados, estos seres míticos suelen tener comportamientos sociales, con toda la indumentaria y accesorios de los humanos, pueden comunicarse con ellos, y eventualmente cambiar de forma:

...esas historias insólitas de una época en que los humanos y los no humanos no estaban diferenciados, una época en donde, para tomar ejemplo de los jívaros, que el Chotacabras haga la cocina, que el Grillo toque viola, que el colibrí deshierre los jardines. (Descola, 2010, p.186)

La intervención antrópica de la selva pareciera determinar la presencia o ausencia de entidades sobre naturales: para abrir una chagra hay que *curar* el terreno¹⁰⁹, es decir, apaciguar a las *madres* de los árboles o al *Curupira*, lo cual quiere decir que ese espacio está libre de peligro,

¹⁰⁹ Londoño (2004) señala una práctica similar entre los muinane, quienes “se refieren al proceso de tumbar el bosque como una “guerra contra los palos”” (Londoño, 2004, p. 229).

contrariamente a la selva virgen, en donde se encuentran las *madres* de los árboles u otras entidades míticas, dispuestas a manifestarse:

Esa *Curupira* vive es lejos, allá en la selva virgen, por aquí ella ya no viene... (Abuela María Cecilia, Casco Urbano, diario de campo, 2017)

...la primera vez que yo llegué aquí, en ese atrás, ese es un saludo, aquí hay otro saludo, allá en puerto es otro saludo, aquí salió esa mariposa (*Berú*), acá en ese de atrás, donde está el profesor Jaime, eso era un saludo...cuando yo llegué, cuando nosotros llegamos eran cuatro casas no más...entonces ahí estaba ese *Berú*...pero el fina'o Alberto le curó y se cerraron toditos...mira te cuento profe, acá, atrás del puesto de salud, ahí se escuchaba ruido, feo, hay días que se escuchaba tambor, tamborea la gente, ¿qué será eso? Después de eso cuando llegó el abuelo, vino de por allá del Cotuhé, ese fue el que hizo que cerraran (...) total ese *Curupira* ya me estaba haciendo errar ahí...como mi finada mama me enseña cuando uno va en monte tiene que utilizar un pedazo de yaré (*Heteropsis flexuosa*), y como yo tenía, yo me fui me fui me fui, otra vez regresé, ahí mismo dónde está ese ceibo, cinco vueltas yo hizo por el ceibo...eso es lo que cuenta mi finada madre, usted me está haciendo eso...como había un tronco de eso, había un pedazo de soga de yaré, corté eso, el hizo cruz, hizo así como que tenía cogido profe será acá en el hombro, como que tenía cogido así y como que soltó, como que empuja, casi yo me caigo, ahí si me fui... me mandé...ya no me regresó, ya eso fue por acá que yo vine primero, me mando en ese camino, y yo llego y hay otro camino, porque ahí en centro (el interior de la selva con relación al espacio doméstico) hay varios caminos...(Abuela Élidea, San Pedro de Tipisca, 2017)

A continuación se presentan los resultados de las entrevistas que conciernen este tipo de entidades y que son reveladoras del animismo ticuna.

5.1.2.2.1. *El venado mítico.*

En la comunidad de San Pedro de Tipisca se recolectó un relato que rememora la obtención, por parte de los humanos, de las semillas de especies cultivables, y esto, por medio de su hurto a un venado mítico en el tiempo en que todos eran seres humanos, o como lo designó un entrevistado, *en el tiempo de los antiguos*. Según este relato, los humanos se alimentaban de semillas de árboles maderables antes de lo ocurrido con este venado:

...porque antes de las semillas ¿la gente de qué vivía? comían y hacían su comida y sus bebidas de las semillas por ejemplo de andiroba, de las semillas de acapú, de las semillas de castaña, todas las semillas de la madera que uno ve por acá, de esos vivíamos.

Nuestros antepasados vivían de eso, los antiguos, porque no conocían la yuca, gracias a ese ser que llegó y le hicieron emborrachar... porque nosotros no conocíamos la yuca, el plátano, la piña, o sea todo lo que es de este medio... Es la historia de cómo nacen las semillas que hoy en día conocemos, yuca, plátano, todo... a ver, vamos a hacer una comparación con la biblia, el génesis, o sea todo era pureza, no había pecado, igual pasa en la historia del pueblo ticuna, antes cuando todo era puro, todo era así, no había pecado, o sea los árboles todo, son seres humanos, son seres vivientes, ella dice que es el *kowé* que es el venado (en ticuna), el venado *kowé*, es decir, gracias al venado, que llegó... los ticunas estaban en una fiesta y todos tomando, todos los árboles salían, como son seres vivientes, ellos fueron a la fiesta, y en eso llega el venado, el venado cargaba una mochila donde estaban las semillas, pues era el único que conocía, él tenía la semilla mejor dicho... y así en la fiesta le comenzaron a dar masato y tomó con la gente y le hicieron

emborrachar y le trataban de quitar la mochila, era como una curiosidad que tenían los que estaban ahí en la fiesta y él no se dejaba, pues hasta que terminó la fiesta, se emborrachó y así mismo él no soltaba su mochila y él se fue, y dos personas le siguieron, lo siguieron por curiosidad y claro, allá llegaron, y él como que se quedó dormido porque estaba borracho, entonces los otros aprovecharon y le quitaron las semillas...ahí la gente empezó a sembrar las semillas... (Abuela María, San Pedro de Tipisca, 2017. Intérprete: José Carlos Ahué)

Opas (2014) señala la existencia de una entidad no humana con la capacidad de transformarse en humano y representada por la figura de un venado. Esta entidad presenta, sin embargo, más similitudes con la entidad, presentada a continuación, el *Curupira*, dado que esta puede engañar y capturar a las personas adoptando la forma de un ser querido.

5.1.2.2.2. *El Curupira*

Al momento de indagar sobre las *madres* de los árboles, de *Carapa guianensis*, o de cualquier tipo de entidad sobrenatural que habitara la selva, la entidad más mencionada fue el o la *Curupira*, quien para la mayoría de los entrevistados mora en el ceibo: “los tikuna lo consideran *sagrado*, es la casa de los animales donde vive el Kurupira, padre y dueño de los animales” (Santos, 2013, p.55):

...mi mamá, que es de esos tiempos antiguos, ella nunca nos decía que la Andiroba tiene madre, que yo sepa, todo palo, la madre es el madre monte, ese *Chuyachaque*, la *Curupira*, ese es la madre de todos los árboles, de toda la selva, el *Chuyachaque* o la *Curupira* le decimos nosotros, la madre monte, ese nombre (*Chuyachaque*) es como que peruano y *Yachingo*¹¹⁰ le dicen en portugués... (Doña Lidia, San Juan del Socó, 2017)

¹¹⁰ Se encontró el apelativo *Chuyachaque*, al igual que *Yachingo*, como sinónimo del *Curupira*. Aparte de este último, no se encontró bibliografía científica sobre dichas entidades. En la página del Sistema Nacional de

En un estudio comparativo sobre los relatos de la *ogresa* en los Andes peruanos y la *Waimí Tiara* (la Vieja Golosa) de la Amazonía brasileña, Taylor (2008), escribe sobre la segunda:

...no faltan en el mundo amazónico otras representaciones de ogros y ogresas cuyo comportamiento difiere poco de la *Waimí Tiara*. Barbosa Rodríguez publica su *Pondaruba Amazonense* en 1980. Entre los relatos que incorpora, hay tres que hablan de niños perdidos en el bosque, perseguidos por un *curupira*, espíritu que merodea en el bosque y vela porque las reglas de la cacería sean respetadas. Como la *Waimí Tiara*, siempre está hambriento. Barbosa Rodríguez, comentando la versión de Rio Branco, resalta “la influencia de un cuento europeo en la mitología indígena. Es el cuento de Joao y María (Hansel y Gretel), aclimatado a la naturaleza local, reproducida por la imaginación de un indio (...) Hoy, todavía, las historias de las *curupiras* son contadas por los caboclos (campesinos mestizos), los miembros de comunidades indígenas, pero también por los comerciantes prósperos y *occidentalizados* que habitan la región de Rio Negro, con el mismo grado de convicción sobre la veracidad de lo que transmiten. (Taylor, 2008: p. 304-305)

En puerto Nariño se encontraron varios relatos del *Curupira* entre los ticuna. Se trata de un hombrecito pequeño, descripción que resulta similar a la descripción de un duende del folclor europeo, muy pálido y muy travieso, y que molesta particularmente a los cazadores o los aserradores. Tiene los dientes afilados como los de una fiera, y uno de los pies que va hacia atrás. El *Curupira* puede adoptar la forma de la abuela, la madre o el padre de un niño, para confundirlo y raptarlo:

Información Cultural del Ministerio de Cultura, se presenta el *Chuyachaque* como un duende que se roba los niños: <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=91&COLTEM=212>

...otro es de que, el madre monte tiene misterio, ellos cuando quieren llevar la persona lo llevan, le encanta, se parece por ejemplo digamos a usted, su persona, saliste de pronto para la niña, o solo la mamá, salió como la mamá o el papá, la acaricia, le llama, y la niña cree que es su papá, o la mamá, y se lo lleva, y cuando la propia mamá se da cuenta ¿dónde está? Porque eso le estaba pasando al papá de mis hijos, fue sacando en Amacayacu, eso es cierto, eso no es una mentira. Ellos fueron a trabajar en el centro así de Amacayacu, en la cabecera, pero él tenía la primera mujer que tenía, él llevó sus hijos pequeños, dos, y que ella estaba barriendo así en el campamento, en una casita que se hace en el monte, y como ellos salían por un camino al monte a trabajar así, cuando el niño se quedó mirando, y le llamaba así, y el niño creía que era el papá, era idéntico al papá, cuando el quedó mirando el niño se fue, corrió para allá, y al llegar el niño, lo cargó, cuando la mamá miró al niño, le miró a un hombrecito que le estaba llevando, ella gritó: hey hey suelte a mi niño porque lo está llevando, y así se enteró que no era el papá propio, ella cogió el machete y lo amenazó, y lo botó al niño... si ella no se hubiera dado cuenta a tiempo se lo hubiera llevado y no lo iba a encontrar más, por eso dicen que la ceiba tiene madre, y es peligroso uno estar solo, ese es un cuento que vienen contando y es cierto...(Doña Lidia, San Juan del Socó, 2017)

En el siguiente relato, vemos que *Curupira* puede hacer perderse en el camino a quien tenga el infortunio de verlo o escucharlo:

...total ese *Curupira* ya me estaba haciendo errar ahí... llegando ahí yo estaba mirando dos cusumbos que estaban sentados ahí en ese camino...estaban sentados y vinieron los perros y ¡jum! Le latieron y salieron como pa' matar, yo no tengo escopeta, ahí si mira...porque mi finada mamá me enseñó, cuando se te acerque ese *Yachingo*, hija,

no se voltee a mirar, porque si tú te volteas a mirar otra vez te trae, dijo...me siguió mismo, ese no es juego, que ahí donde yo te estoy contando profe ahí nadie llega, eso es lejos, centro, seis horas es ahí, por eso es que estaba bravo ese su madre, eso...así me pasó...ese *Yachingo* es bien feo profe...y por la noche yo le miré bien clarito, yo le soñé así, donde yo no hubiera tenido eso de ahí, yo no iba a llegar ¡ahí me iba a coger será a encantar! De ahí, en dos meses yo no anduve en monte... (Abuela Elida, San Pedro de Tipisca, 2017)

Esta versión tiene similitudes con el relato de la Kurupira Waimí, descrita por Taylor (2008) para la Amazonía brasileña si se considera la capacidad de transformación y mimetismo que posee la entidad y que utiliza con el fin de engañar a sus víctimas:

La Kurupira Waimí (la vieja-curupira) toma la forma de la abuela de la niña que le propone de ir a recoger unos maniuara que había visto el día anterior. Mientras se ocupaba en ello, la niña observa el comportamiento extraño de *su abuela* que toma los maniuara con una lengua enorme. Se da cuenta que tiene que ver con una ogresa, y cuando esta se encuentra devorando un inambú del cual había escuchado el canto a lo lejos, la niña aprovecha para huir... (Taylor, 2008, p.307)

A propósito de este tipo de entidades que buscan secuestrar a los humanos, Opas (2014) discute, como se hizo anteriormente con el relato de la *madre* del yaré (ver p. 249), la idea de la depredación (los no humanos ven a los humanos como los humanos ven a los no humanos) expuesta por Viveiros de Castro (1998), explicando lo que ocurre en la cosmología yine:



Imagen 20. Representación en madera tallada de la Curupira, por la abuela María Cecilia, artesana ticuna, habitante del Casco Urbano de Puerto Nariño. Fuente: foto propia.

Aunque es cierto que los objetivos de los diferentes seres que quieren seducir a los humanos pueden ser conceptualizados como depredación, no es esta la manera en la que los seres en el cosmos social de los yine lo hacen. Los yine dicen que el objetivo de los animales y otros seres es el mismo que el de los yine: buscar un compañero de vida o un niño para criar. (Opas, 2014, p.172-173)

A veces puede escucharse a Curupira en la selva golpeando las aletas de los árboles para atemorizar a los cazadores o a los aserradores, y atrayendo la lluvia al mismo tiempo. Para apaciguarlo, o intentar atraparlo, se le brindan botellas de cachaza y tabaco:

Lo que yo sé, que había un señor que se fue a montar por allá en el monte, tenía lupuna pues bien limpio, dicen, tenía limpio ahí será, limpio. Un día dice el señor ese: pero por qué será que está limpio eso, solo pa' probar de pronto, como pa' mirar será, para mirar por qué es que estaba limpio...llevó una botella de cachaza, trago pues, y tabaco, le dejó

ahí, claro, le tomó ese trago el madre de ese, se emborrachó será ahí, ahí se puso a dormir, ahí se puso a dormir el madre de ese lupuna, y ya no había más trago ni tabaco que había dejado, tampoco no había, se había fumado ahí todo eso, el trago claro, se emborrachó ahí con eso, cuando llegó el hombre, todo ahí dormido ya, le miró, le pasó no más derecho, y regresó y ya no estaba de vuelta ya regresó de ahí no más, cuando se fue a mirar ya no estaba el que estaba durmiendo ahí, ya se había despertado, y donde será se había ido, eso no más... (Abuelo Tulio, Naranjales, 2017)

...la *Curupira*, él es maldadoso, bueno tantas cosas que contaba mi papá que antiguamente la selva era muy virgen y era muy sagrado, la gente no podía jugar casi con el monte, era solo, porque, contaba mi papá de que un señor tenía su chagra, solo él vivía por allá, y sembró su chagra, y ya cuando estaba grande la yuca, le arrancaba la yuca de maldad, y el señor decía, pero quién viene aquí en mi chagra si por acá no hay gente, quién será eso, y de ahí salió y se fue al caserío y comentó por allá y le dijeron, ¡no, ese es el madre monte! El madre monte está bravo con usted porque usted está haciendo chagra por allá donde más cerca está él, ahí ve... ¿será?...no pero es fácil compañero, le dijeron, cómprese dos botellas enteras de 61 (cachaza o *cachaça* en portugués), cómprese dos garrafas de ese portugués, la botella, compre y deje ahí alrededor donde ve usted que él siempre sale por ese caminito, déjelo ahí, al lado de tu chagra. Entonces el señor se fue, compró, y dejó ahí, y escuche, él mismo escondido atrás de un palo, él va a venir, él está haciendo maldad porque no quiere que usted siembre ahí. Entonces el señor ahí le puso esa botella y se escondía otra vez y se quedaba escuchando, cuando ya al rato se venía el madre monte, pequeñito, y se quedó mirando ahí la botella, todo curioso, entonces el destapó esa botella y tomó y tomó, o sea a él le gustó y tomó todo como tomar agua, botó

la botella pero de rabia, él botaba la botella y el man escuchando, con un bejuco ahí, porque los compañeros le dijeron, cuando usted le va a mirar borracho ahí es cuando le vas a pegar... bueno, ahí si juepucha se quedó mirando la otra botella, destapó y tomó como agua, cuando el madre monte borracho, caía por allá así, ahora si es conmigo, salió el dueño de la chagra, le cogió y le dio una fuetera al madre monte, y el borracho le decía, tú me das, en portugués en brasilero pues le dijo el señor, yo si te doy sipó le decía, o sea te doy fueite y el *Chuyachaque* le decía, el madre monte le decía, tú me das sipó pero yo sigo arranco tu yuca, le decía, y bien borracho caía pa acá, y dele, le garroteó no más hasta que quedó ahí, bueno, cuando él se dio cuanto se perdió el man, pero donde está, se paró, pero le dio una fuetera... se regresó el señor para el caserío, comentó a la gente, si vio, dijo, eso no era gente normal si no que era madre monte que estaba arrancando tu yuca, no le gustó que usted sembró ahí, ese es el cuento de eso... (Doña Lidia, San Juan del Socó, 2017)

Los relatos presentados pueden relacionarse con la conceptualización que hace Londoño (2004, 2005, 2010,) sobre la idea de una inmoralidad propia a los no humanos en la cosmología muniane. Vemos que *Curupira* es descrito por los ticuna como un ser maldadoso, burlón, vengativo, le gusta el alcohol y el tabaco, su comportamiento puede ser comparado con el de una persona ebria. Este autor menciona igualmente que, para los munine, los ataques por parte de animales o entidades no humanas hacia los humanos tienen como fin la venganza por los ataques de los hombres hacia ellos en la cacería. Aquí encontramos un comportamiento similar con *Curupira*, quien vela por salvaguardar su territorio y se venga arrancando la yuca cultivada por un humano invasor.

Estos últimos relatos presentan de igual manera similitudes con una descripción del *Curupira* que es bastante común en la cultura popular brasileña contemporánea y en la mitología amazónica de dicho país. Si bien no se encontró literatura especializada sobre esta versión del *Curupira*, la literatura gris reporta una amplia popularidad de este personaje: se encontraron programas televisados y libros infantiles, cartillas, videos musicales, etc., donde es descrito como un hombrecito pequeño de cabello rojo o en llamas, con los dientes afilados, y con los dos pies invertidos hacia atrás. El *Curupira* de la cultura popular brasilera (Imagen 21) es igualmente protector de los animales de caza, de la selva, y quienes cazan o talan indiscriminadamente tendrán que enfrentarse tarde o temprano con esta entidad.

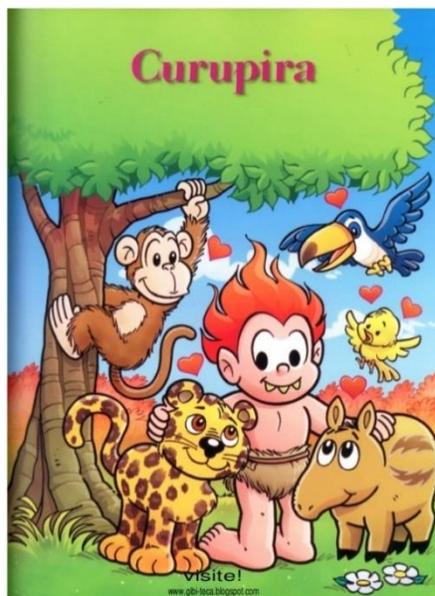


Imagen 21. Representación gráfica del *Curupira* hallada en la Web brasilera.
Fuente: Google Imágenes.

Sobre esta entidad para proteger la selva y los animales de cacería que ejerce el *Curupira*, es posible hacer un paralelo con *Shakaim*, espíritu protector y cultivador de las plantas silvestres para los achuar, acerca de quien Descola (1996) escribe:

Como tutor de las poblaciones vegetales de la selva, *Shakaim* visita a los hombres durante sus sueños y les indica los mejores sitios para abrir nuevos huertos. En efecto la selva es a veces concebida para los achuar como una inmensa plantación donde *Shakaim* ejerce sus talentos de hortelano un poco desordenado. (p.278)

Curupira es entonces para los ticuna de Puerto Nariño, un ser que protege la selva, las diferentes especies de árboles, o particularmente la ceiba, y que gozando de facultades humanas presenta no obstante algunos comportamientos inmorales, incluso físicamente se le representa como un *humano fracasado*: sus pies invertidos y sus dientes afilados evocan la otredad.

A continuación se presenta una entidad, la mariposa *Berú*, quien dispone de unas características físicas que evocan igualmente esta idea de una humanidad fracasada y un comportamiento que no es socialmente correcto, aunque pueda o haya podido comunicarse y mezclarse con los humanos.

5.1.2.2.3. *La mariposa Berú.*

La mariposa *Berú*,¹¹¹ de acuerdo con los aportes de Goulard (2009), es una entidad femenina representada por la mariposa del género *Morpho*, y la cual sería la madre de selva para los ticuna del interfluvio, quienes le temen y evitan pasar por los lugares donde se sabe que habita, tratándose por lo general de zonas donde hay colinas, pues se cree que ella habita al interior de estas (Goulard, 2015. Comunicación personal).

Solamente cinco ancianos en las comunidades de San Juan de Tipisca y San Juan del Socó (*tierra alta*) supieron dar respuesta acerca de *Berú*. Aunque los relatos presentaron variaciones, las características físicas y el hábitat de esta entidad fueron una constante: se trata de *una persona encantada que es una mariposa azul*, en su forma humana se manifiesta como una

¹¹¹ De acuerdo con el intérprete que participó en la presente investigación, *Berú* traduce *Mariposa* en idioma ticuna.

anciana que tiene las cejas largas que le cuelgan hasta el suelo, los senos igualmente largos y le cuelgan hasta las rodillas.

Berú mora en un agujero en la tierra o en una cueva, por lo cual uno de los entrevistados declaró que se trataba de la *madre de la tierra*. Antiguamente, salía a ayudar en las mingas pues le gusta mucho el masato¹¹² y si alguien la hacía enojar, ella salía persiguiendo a todos para golpearlos con sus senos como si fueran garrotes. En otra versión, *Berú* no es buena con los humanos y puede llegar a ser temible si se le encuentra; esta se encargó alguna vez de controlar sobrepoblación humana, matando incluso a los niños.

Existen entonces similitudes con la descripción que hace Goulard (2015. Comunicación personal) en términos de que se trata de una entidad que es *mujer-mariposa* y que habita dentro de la tierra o en los salados, en el caso de *la Berú* de Goulard, al interior de las colinas:

El *Berú* es una señora que le llegan las tetas hasta aquí (las rodillas)...como tiene hijos, saca una teta y está mamando, cuando ya está lleno, se pone una teta en el hombro. Ese es una mujer, la mariposa esa es una mujer, ella antiguamente salía a las mingas, ella salía trabajar, le gustaba el masato, lo que decía hace rato que tiene las tetas largas, y ella se amarraba las tetas con una yanchama¹¹³...tenía así como una bolsa, en sus tetas atrás, cuando quiere tetar a su bebé ahí si le saca...entonces su nieto un día le pregunta: abuelita, es que le dijo, porque es que tú tienes ese bolso atrás...No, ¡porque usted tanto pregunta eso! Yo te voy a matar con ese teta dice ella, porque le tapa su nariz y se ahoga...ese es su secreto de eso...por eso es que nadie le dice algo, porque él cuando no le mete en su bolsa andaba con eso todo colga' o dicen, sonaba, dicen, prop prop prop

¹¹² Aquí encontramos una relación con la idea que a las mariposas les gusta beber masato, pues durante las mingas, estas suelen pararse en los bordes del recipiente que contiene la bebida.

¹¹³ Corteza fibrosa de *Ficus radila* muy utilizada en la cultura material ticuna para la fabricación de trajes rituales y artesanías.

¡sonaba pues! Que era largo pues ¡parece papayas será! Y su ceja es tapado, largas...vive en centro, es una mariposa grande, azul, pero ese mariposa no está aquí afuera si no ese está adentro de la tierra, de ahí sale (...) Si, sabe dónde vive...porque este, la primera vez que yo llegué aquí, en ese atrás, ese es un salado, aquí hay otro salado, allá en puerto es otro salado, aquí salió esa mariposa, acá en ese de atrás, donde está el profesor Jaime, jum eso era un salado...no te digo profe cuando yo llegué, cuando nosotros llegamos eran cuatro casas no más...entonces ahí estaba ese *Berú*, pero el fina'o Alberto le curó y se cerraron toditos...(Abuela Élida, San Pedro de Tipisca, 2017)

Una vez el marido cortó un palo y cayó encima de su casa, como ella vive en un hueco, en las lomas, entonces el señor tumbó un palo y cayó bien encima donde estaba el *Berú* y se puso bravo, y comenzó a decir *Berú Berú Berú*. Es una mariposa grande...ella es una mujer, y tiene unas tetas largas y cuando está brava con eso es que te garrotea ¡con las tetas! *Berú* es madre tierra. No se le puede mirar porque si la mira ya está loca tu cabeza...te da un dolor de cabeza que no cura ni el curandero... (Abuela Saturia, San Juan del Socó, 2017)

El *Berú* vive en hueco, la mariposa que es *Berú* la mariposa, pues prácticamente en este relato es un ser malo, ella se encargaba de matar a los niños, evitaba que la población se creciera mucho, en últimas también terminó matando a todos, no solo a los niños, sino a los adultos y todo, los mataba con las tetas...y pues, la gente o sea, mataron a la mariposa, que le tuvieron que preparar ají¹¹⁴ y le fueron a echar al hueco donde estaba, así

¹¹⁴ Un entrevistado declaró que el *comer ají aleja al tigre pues el ratro de uno queda caliente*. El ají puede estar vinculado a procesos rituales de constitución del cuerpo, del espíritu, del pensamiento, de la palabra, en algunas sociedades amazónicas, como lo señala por ejemplo Echeverri (2010) para los muinane. El ají, junto con la yuca, el tabaco y el maní, se asocia con otras sustancias rituales como la coca, la cual es exclusiva para los hombres. Londoño (2004, 2010) señala igualmente para este grupo indígena, el uso ritual del ají, representado como una sustancia de origen divino que constituye el cuerpo y una moral propia a los *seres humanos verdaderos*.

mataron a la mariposa. (Abuela María, San Pedro de Tipisca, 2017. Intérprete, José Carlos Ahué)

En la comunidad de San Juan del Socó se encontró un relato de *Berú* que contiene préstamos de historias del folclor europeo, de manera similar a las adaptaciones amazónicas de la *Curupira* que presenta Taylor (2008): se trata de un cuento que presenta contenidos de las historias de Hansel y Gretel, y Juan Sin Miedo, relatado por una abuela¹¹⁵:

Es así como abuelita mismo, la gente le tiene miedo, porque sus ojos está así, todo tapa' o por sus pestañas, cuando quiere mirar a una persona ella los alza y ahí si se le mira, así me ha contado también abuelo, el hijo estaba así como ahora llegando tarde, su hijo le preguntó qué porque está oliendo como a animal, buscando, donde esta mamá, que olía aquí, porque está tapando con horno, y de ahí pues viene de la minga, ese su hijo, oliendo será, parece olor de macambo (fruto de *Theobroma bicolor*), oliendo, y mamá, ¿qué es lo que está oliendo aquí? dijo, no se hijo, que será, no me pregunte, dijo ese abuela, y parece como bravo buscando y buscando y dice: ¡ah usted es un mentiroso vete para allá! le dijo, y era gente que estaba tapando ahí, personas, una niña y un niño, allá los estaba guardando, y esa abuelita apareció para ese niño y esa niña y les atrapó, y les da comida, la abuela, como todos se fueron pues, en minga su hijo, se llama Juan sin miedo, ese hijo de Dios que apareció ahí, apareció para nosotros, y ahí dijo: hijo, tú le vas a mostrar esta cola de este ratón, dijo, si te pregunta esa abuelita que te guardó ahí, y tú le muestras esta cola de ratón. Bueno, dijo. Y ahí pues ya le dio orden, nieta, dijo esa abuela, ¿usted tiene hambre? ¡Sí! Muéstrame tus dedos, dice, y le va mostrando la cola de ratón, ¡ay mi hijo

¹¹⁵ Esta entrevistada se encontraba preparando a su última hija adolescente para el ritual de pelazón, la joven llevaba guardando claustro desde hacía aproximadamente un año en el momento de la entrevista, lo cual es inusual en los pocos rituales de pelazón que actualmente se realizan según diversos testimonios en la zona de estudio, pues las jóvenes rehúsan la implementación del ritual.

también esta flaco! Dijo. Abra la jaula yo le voy a dar comida... (Abuela Casilda, San Juan del Socó, 2017)

El hábitat forestal es, para los ticuna de Puerto Nariño, un lugar de espacios antropizados contrastados por espacios vírgenes, en donde la intensidad de la intervención del hombre determina la presencia de entidades que regulan las actividades humanas sobre los recursos forestales o del paisaje, como el *Curupira* o la mariposa *Berú*, o que, según los relatos, tuvieron un rol en el tiempo mítico, permitiendo el paso de la recolección a la domesticación y cultivo de especies vegetales, como el venado mítico.

5.1.2.3. Representación socioespacial del territorio de las comunidades indígenas y presencia de *Carapa guianensis*.

A continuación se presentan los resultados del ejercicio de cartografía social realizado en las comunidades de estudio. Este ejercicio permitió observar la relación entre las distancias a las que se encuentran los poblamientos naturales de *Carapa guianensis* y el uso o desuso doméstico y comercial de la especie, hecho sobre el cual hicieron énfasis los entrevistados.

Los resultados del ejercicio permitieron de igual manera observar la distribución espacial de las zonas donde se desarrollan las principales actividades socioeconómicas en las comunidades, a saber, la pesca, la caza y la agricultura. Esta organización espacial se ajusta en función de la estacionalidad de las aguas de los ríos Loretoyacu y Amazonas. En cuanto a los espacios comunitarios y de esparcimientos, ubicados en las centralidades de las comunidades, son regularmente utilizados por los pobladores para la toma de decisiones que conciernen el territorio, particularmente sobre el tema de permisos para extracción de maderas, implementación de proyectos y la inversión de los recursos provenientes del Estado u otro tipo de entidad que se encuentre interviniendo en el área.

Los participantes de la actividad de mapeo en cuyas comunidades la especie *Carapa guianensis* se encuentra lejana, hicieron hincapié sobre la dificultad de acceso al recurso, tratándose de distancias considerables; en la selva inundable existen numerosos peligros (además de un nefasto encuentro con el *Curupira*) a los cuales se enfrentan los pobladores al internarse en ella: serpientes, anguilas eléctricas (*temblones*), enfermedades tropicales como el paludismo y la leishmaniasis, entre otras.

5.1.2.3.1. San Pedro de Tipisca.

Se ubica en la *tierra alta*. Tal como se muestra en la Imagen 22 y como para el resto de las comunidades, el espacio de las viviendas se encuentra en cercanías del río desde donde se accede por un puerto principal, por lo general dotado de escalinatas y una acera en concreto que se ramifica hacia los diferentes sectores o barrios.

Se accede a las zonas de caza circundantes a la comunidad a través de numerosos senderos y caños, y la pesca se realiza principalmente en río Loretoyacu, sus afluentes, y en los lagos que se encuentran en el territorio de la colectividad.

La cancha de fútbol es el centro de la comunidad. Allí se congregan los pobladores para llevar a cabo reuniones en donde se discuten temas que conciernen a todos los habitantes, la inversión de los fondos de proyectos y transferencias, la delegación de permisos de aprovechamiento forestal, al igual para celebrar diferentes tipos de festividades sociales y religiosas. Las viviendas se ubican entonces alrededor de la cancha, y los diferentes sectores residenciales están por lo general habitados por parientes de un mismo linaje.

Las chagras pueden ubicarse a proximidades de las viviendas, o más retiradas, a aproximadamente 30 y 50 minutos de marcha a pie por los senderos que llevan hacia el interior de la selva.



Imagen 22. Cartografía social de la comunidad de San Pedro de Tipisca, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017. En el mapa se ilustra el río Loretoyacu con sus diferentes afluentes y lagunas en color azul, las viviendas en color verde, y los senderos que rodean la comunidad en color rojo. Los íconos de color verde en forma de árbol representan la presencia de especímenes de *Carapa guianensis*. Los alrededores de la comunidad son áreas parcialmente inundables. Fuente: foto propia.

A partir de aproximadamente una hora de marcha hacia el norte se encuentra la selva virgen, en donde puede ser peligroso aventurarse. No cualquiera puede internarse en el área forestal sin correr el riesgo de perderse o de ser raptado o encantado por el *Curupira*. En este sentido, los yagua son reputados entre los ticuna por sus capacidades de orientación en la selva: saben abrir fácilmente caminos que conectan con otros caminos (*piques*), sin perderse.

En cuanto a los árboles de *Carapa guianensis*, de acuerdo con los entrevistados, los individuos menos jóvenes, poco gruesos (alrededor 20 cm de diámetro), pueden apreciarse a partir de cinco minutos de marcha en el área forestal, mientras que los especímenes más adultos se encontrarían en abundancia más hacia el interior del bosque, a partir de unos 30 minutos de marcha. Gracias a la cercanía de dichos especímenes, el uso de la madera de andiroba para la fabricación de botes es usual. No obstante, el comercio es marginal debido al hecho que esta

madera no *rebalsa*¹¹⁶ o no se puede extraer por flotación, la hace menos apetecida que otras maderas que flotan:

Si hay hartoo uff...aquí ahorita la andiroba la están utilizando es para botes...Pero ya así pa' corte pa' llevarla a vender ya no, no, no están utilizando casi. Cuando aquí la gente pide madera yo les corto es el caracolí, el lagarto... (Arley Ferreira, San Pedro de Tipisca, 2017)

5.1.2.3.2. *San Juan del Socó.*

La comunidad de San Juan del socó se ubica igualmente sobre el margen del río Loretoyacu, y es una de las comunidades más cercanas al Casco Urbano, encontrándose a una distancia de media hora en un motor fuera de borda.

La mayoría de las viviendas se encuentran agrupadas en la acera principal que se extiende a lo largo del puerto. La cancha, punto de encuentro comunitario, se ubica a proximidades de la Institución Educativa, en donde se construyó una maloca para recibir ocasionalmente turistas y grupos de estudiantes foráneos, con el objetivo de preservar y promover algunas actividades rituales y culturales ticuna, como el ritual de pelazón.

Al igual que San Pedro de Tipisca, esta comunidad se encuentra rodeada de humedales, quebradas y lagunas, zonas privilegiadas para la pesca. Los alrededores de la comunidad constituyen las zonas de caza, presentando múltiples senderos comunicados entre sí gracias a la apertura de *piques*. Las chagras se ubican por lo general a proximidades de las viviendas, a cinco o diez minutos de marcha.

¹¹⁶ En la zona de estudio se encontró que a la extracción por flotación se le llama *rebalse*.

A una hora y 30 minutos de trayecto en bote desde el Casco Urbano de Puerto Nariño, con motor fuera de borda por el río Amazonas, se ubica la comunidad de Naranjales. Esta comunidad, encontrándose en un área inundable, ubica sus viviendas, construidas sobre pilotes, en cercanías del río.

El centro y punto de encuentro comunitario es igualmente una cancha deportiva principal. Naranjales se divide en dos sectores: comunidad de Santa Clara y comunidad de Naranjales, los cuales están unidos por varios senderos de concreto que desaparecen a medida que aumenta la creciete. Una ceiba demarca el límite con la comunidad de Pozo Redondo.

La comunidad cuenta con numerosas zonas de pesca además del río Amazonas, se destacan los lagos (*cochas*) *Calzón* y *Mariano*. Las chagras se encuentran por lo general a una distancia de entre diez y 15 minutos de marcha. La cacería se practica en los alrededores de la comunidad, no obstante en épocas de inundación se practica en los relieves que no quedan sumergidos: las *restingas*.

En cuanto a la presencia de *Carapa guianensis* en esta comunidad, esta está estrechamente relacionada con las *restingas*. De acuerdo con los entrevistados, el último lugar de esta localidad en donde es posible hallar especímenes se trata de una de las *restingas* llamada *El Andirobal* debido a la cuantiosa presencia de la especie. De acuerdo con los testimonios, los árboles de Carapa se desarrollarían óptimamente en estas *restingas* ya que en las áreas inundables las plántulas que alcanzan a nacer, mueren si las crecientes las cubren totalmente y por un tiempo significativo.



Imagen 24. Cartografía social de la comunidad Naranjales, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017. En el mapa se ilustra el río Amazonas y sus afluentes, quebradas y lagos en color azul, al igual que las viviendas. Las chagrás, las zonas de pesca y de caza están indicadas en color rojo. Fuente: foto propia.

Según las entrevistas y diversos testimonios, la abundancia de semillas de *Carapa guianensis* durante las épocas de fructificación en la zona llamada el *Andirobal*, ubicada a una hora navegando por la quebrada Chiará o a tres horas a pie, atrae a numerosas manadas de *huanganas* (*Tayassu pecari*) que se alimentan de las semillas, quedando ocasionalmente atrapadas durante las crecientes, tratándose de una *restinga*. De acuerdo con las observaciones en campo, esto es una oportunidad importante para la cacería en la comunidad, y si bien la guardia indígena trata de velar porque los animales cazados no sean hembras embarazadas o juveniles, pueden presentarse situaciones de abuso del recurso cinegético para fines comerciales.

Finalmente, durante el trabajo de campo se tuvo conocimiento que aserradores ilegales foráneos habían extraído semanas atrás los árboles más antiguos del *Andirobal*, por lo cual se pronosticaba su pronta desaparición.

El uso y comercio de la madera de andiroba en esta comunidad es ocasional y poco significativo debido igualmente al hecho que esta se encuentra cada vez más lejos en las zonas de aprovechamiento, y no es posible extraerla por flotación. Igualmente, la comunidad cuenta con una importante producción y comercio de fariña, principal vocación económica de esta localidad.

5.1.2.3.4. Casco Urbano.

Más allá del entramado de aceras que constituye el área urbana de Puerto Nariño, se encuentran las zonas de vivienda de las comunidades Ticoya 1, Ticoya 2, y Patrullero, las cuales se comunican entre sí y con el área urbana por medio de senderos en concreto. La quebrada *El Salto* y el puente construido sobre esta, demarca la frontera que separa el Municipio y el Resguardo Ticoya en esta parte urbana.

Los habitantes del Casco Urbano cuentan con múltiples áreas de pesca y caza, y las chagras pueden encontrarse tanto al interior del área urbana en pequeñas parcelas o solares, como a los alrededores. Estas chagras circundantes se encuentran por lo general a unos 15 o 20 minutos de distancia de las viviendas. Más allá, se encuentran las áreas de aprovechamiento, en donde se extraen numerosos tipos de madera, leña, diferentes tipos de PFNM de uso doméstico, y luego, la selva virgen.

El principal punto de actividad socioeconómica de la población indígena del Casco Urbano es el puerto principal, cuya actividad comercial inicia desde las 5:00 a.m. con la llegada de los pescadores y de los pobladores de otras comunidades que traen diferentes productos de sus chagras para la venta.

En el lugar del puerto donde arriban las lanchas que vienen de municipalidades aledañas, principalmente aquellas provenientes de Leticia cargadas de turistas, es frecuente ver pobladores

de las comunidades del Resguardo que acuden allí para vender las artesanías fabricadas por ellos mismos.

Otros puntos de encuentro importantes son: la cancha polideportiva y la sede de la Asociación Aticoya. En épocas de crecientes, el río Loretoyacu se desborda hasta el inicio del entramado, lo cual implica la improvisación de puentes y escalinatas en los lugares donde no es posible transitar.

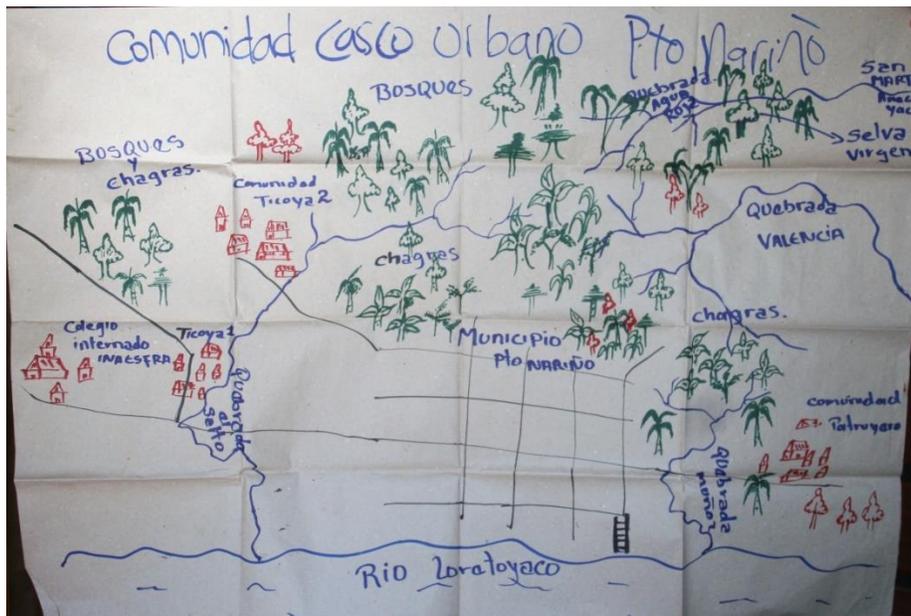


Imagen 25. Cartografía social, comunidad Casco Urbano, Municipio de Puerto Nariño, Amazonas, 2017. En el mapa se ilustra el río Loretoyacu y sus afluentes en color azul, las viviendas en color rojo, y las zonas de chagras y de aprovechamiento forestal se indican en color verde. Fuente: foto propia.

De acuerdo con los entrevistados, en las zonas circundantes al Casco Urbano no existen poblaciones naturales de *Carapa guianensis*. Estas habrían sido sobre explotadas hace alrededor quince años como ya fue mencionado en el Capítulo 2, y los especímenes que se hallan actualmente serían producto de reforestaciones pasadas. Para encontrar poblaciones naturales y árboles maduros, en estado de aprovechamiento, habría que desplazarse por lo menos 3 horas

hacia el interior del área forestal. Por esta razón el comercio actual de la madera de andiroba es incipiente para la comunidad del Casco Urbano.

5.1.3. Conocimientos y usos ticuna de *Carapa guianensis* en Puerto Nariño.

En la siguiente sección, se presentan los resultados relativos a la indagación en torno a los conocimientos y usos asociados a la especie *Carapa guianensis* en la población ticuna de Puerto Nariño. La sección se constituye de cuatro apartados que reúnen los aspectos relativos a las (1) apelaciones ticuna encontradas para la especie, (2) los usos maderables, (3) los conocimientos etnobotánicos y los usos medicinales, y finalmente, los (4) conocimientos etnoecológicos.

De acuerdo con los datos de Montes (2001) sobre la diferenciación de especies vegetales en la clasificación ticuna de la naturaleza, pueden darse “varios posibles sistemas clasificatorios, superpuestos y mixtos” (Montes, 2001), de manera explícita y en las prácticas, aunque no siempre exista una clasificación codificada lexical y gramáticamente. Estos sistemas se configuran¹¹⁷:

(1) Según el hábitat de la planta: tierras bajas o altas; (2) según la domesticación o intervención humana: de la chagra, del rastrojo (antigua chagra) o del monte; (3) según la forma y las partes de la planta: las designaciones de partes de los vegetales permiten deducir la existencia de una clasificación codificada léxica y gramaticalmente. Puede hablarse así por ejemplo, de los vegetales que se reconocen porque sus frutos se agrupan en racimos; y (4) según la utilización: puede incluir referencias a partes de los vegetales: árboles con resinas, plantas cuyo fruto sirve de alimento a los peces o a los animales de cacería; medicinales, de brujo, para canoa, para vivienda, etc. (Montes, 2001, p.529)

¹¹⁷ Según Montes (2001), al igual que en otros idiomas amerindios, el ticuna no posee un término exclusivo para designar la categoría *vegetal* o *animal*: “las denominaciones individuales de las plantas parecen agruparse en conjuntos, cuyos rótulos son algo más que nombres de vegetales” (Montes, 2001, p.529).

De acuerdo con esta información y los datos recolectados en campo, la especie *Carapa guianensis* es identificada por los ticuna como un árbol de monte, que crece tanto en *la alta* como en *la baja*, pero que puede ser cultivado en las chagras, y por su utilización: (1) para madera (vivienda y canoa), (2) en menor medida para medicina, y (3) porque sus partes pueden servir de alimento a los animales de cacería, y a algunas aves y peces, tal como se mostrará en los siguientes apartados.

5.1.3.1. Apelaciones ticuna para *Carapa guianensis*.

La indagación en torno a los nombres ticuna de *Carapa guianensis* se hizo con los entrevistados como *Conocedores de plantas* (15) y *Jefes de familia* (15). De estos 30 interrogados, únicamente seis dieron un nombre en ticuna y esto, en las comunidades de San Pedro de Tipisca, Naranjales y Casco Urbano como se muestra en la Tabla 7. Los principales nombres recolectados fueron: *yaneruba* y *yocarioba*, seguidos por *anyirí* y *moruchí*. Al indagar sobre el eventual significado de dicho nombre, la respuesta más común era que se trataba simplemente de una apelación.

Tabla 7
Apelaciones ticuna para la especie *Carapa guianensis* en Puerto Nariño Amazonas, 2015-2017

Nombre	Frecuencia sobre total de 30 entrevistados	Comunidad
<i>yaneruba</i>	3/30	San Pedro de Tipisca
<i>yocarioba</i>	3/30	Naranjales – Casco Urbano
<i>anyirí</i>	1/30	San Pedro de Tipisca
<i>moruchí</i>	1/30	San Pedro de Tipisca

Fuente: elaboración propia.

La pregunta sobre el o los nombres en ticuna para *Carapa guianensis* generaba un poco de confusión en la mayoría de los entrevistados, quienes en gran parte declaraban haberlo

olvidado, o después de reflexionar un poco, declaraban que la apelación ticuna era la apelación brasilera, es decir, andiroba.

De igual manera, aquellos que declararon conocer el nombre ticuna de la especie, lo hicieron con un poco de confusión. Por ejemplo, un entrevistado declaró no estar seguro si el nombre *yocarioba* hacía más bien alusión al *remocaspi* (*Aspioderma excelsum*).

De estos nombres, el único que se encontró en la bibliografía especializada fue *Yaneruba*, no obstante este aparece como siendo el nombre común de la especie *Protium amazonicum* de la familia de las Burseraceae (López y Montero, 2005).

5.1.3.2. Usos maderables de *Carapa guianensis*.

Como fue mencionado anteriormente, la especie *Carapa guianensis* es principalmente conocida entre los ticuna de Puerto Nariño por su potencial maderable: esta es identificada por ser una madera muy dura, y esto, sumado a su sabor amargo, hace que sea una madera muy resistente al ataque de insectos como la polilla.

Considerada igualmente como una madera muy duradera (una entrevistada declaró haber construido su casa que tiene más de 40 años con madera de andiroba), esta es utilizada principalmente para la construcción de viviendas (vigas y tablas), botes y canoas. La calidad de la madera de *Carapa guianensis* fue en muchas ocasiones comparada por los entrevistados con la del cedro (*Cedrela odorata*) y la del castaño (*Scleronema micranthum*).

Esta es también conocida entre los ticuna por ser una madera que no flota, lo cual dificulta su extracción y la hace menos apetecible para el comercio, ya que extraerla a pie incrementaría significativamente los costos.

A pesar de que es posible encontrar algunos individuos de *Carapa guianensis* en los alrededores de las comunidades indígenas, en los terrenos de las viviendas, en las chagras

(Imagen 26), y que hay zonas muy específicas donde estos abundan (sean especímenes naturales o plantados), los árboles de *Carapa guianensis* en estado de aprovechamiento o adultos, se encuentran, como ya fue mencionado y según los entrevistados, cada vez más lejos en las zonas de aprovechamiento. Un entrevistado declaró por ejemplo que anteriormente no había que ir muy lejos para encontrarla, unos 15 o 20 minutos desde la vivienda eran suficientes para hallar árboles de Carapa aptos para su aprovechamiento maderable.



Imagen 26. Árbol juvenil de *Carapa guianensis* en la vivienda del Curaca de San Pedro de Tipisca, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017. La flecha de color rojo indica la copa del árbol. Fuente: foto propia.

En cuanto a estas zonas en donde abundarían árboles de *Carapa guianensis*, se trata principalmente de algunas comunidades relativamente cerca del Casco Urbano sobre la margen del Amazonas y el Loretoyacu, que participaron en proyecto de reforestación de especies maderables con una entidad ambientalista en la década de 1980:

...una fundación que se llama *Funambiente*, en ese tiempo existía el Cabildo mayor acá, no existía la Asociación, tuvimos un convenio con ellos reforestando esa Andiroba, por

allá en los ochenta casi los noventa, si tú vas por la orilla de río de aquí para abajo hasta Valencia, Puerto Esperanza, 20 de julio, Patrullero, Tarapoto, esos árboles ya están de este tamaño (muy grandes) (...) fue un proyecto donde la misma semilla nativa...entonces yo de aquí para atrás tengo una reforestación de hace 37 años, tengo árboles grandísimos, me decían que yo estaba loco que qué iba a hacer con tanta basura ahí sembrada, y hace poco, hace no más de 8 años en un lote aquí yo tengo andiroba de este tamaño, allí atrás, acapú, cedro...nosotros hicimos germinar muchas semillas en su momento. (Curaca, sede Aticoya, 2016)

Así, tal como fue mencionado en la representación socioespacial de las comunidades de estudio, el desuso de la madera de *Carapa guianensis* pareciera estar en relación, entre otras cosas, con las largas distancias que hay que recorrer para encontrarla. Los poblamientos que se encuentran actualmente a proximidad de las comunidades siendo fruto de una reforestación con fines maderables, se encuentran en reserva, por lo general tienen propietarios y no se trata de un recurso de acceso común.

5.1.3.3. El comercio de la madera de Carapa guianensis.

Como ya fue mencionado, de acuerdo con la mayoría de testimonios y las observaciones, los árboles de Carapa disponibles para el aprovechamiento maderable son cada vez más escasos o más distantes de las comunidades, por lo cual el comercio actual sería marginal.

Si bien se encuentran algunos individuos plantados en los alrededores de las comunidades, los especímenes naturales y adultos se ubican por lo general a aproximadamente una o dos horas de las zonas de residencia. Un entrevistado del Casco Urbano por ejemplo relató que hace alrededor de quince años hubo un boom de la madera de andiroba en la zona: *empezaron con el cedro, y después acabaron con la andiroba.*

Un caso interesante se encuentra en la comunidad de San Pedro de Tipisca: como ya fue presentado en la representación socioespacial de las comunidades indígenas, un entrevistado ticuna trabajador en el negocio de las maderas, declaró que en cercanías de la comunidad, entre cinco y 15 minutos a pie, hay abundancia de árboles de andiroba blanca y roja en estado de aprovechamiento comercial, más sin embargo esta madera es muy poco apetecida debido al hecho que no flota o *rebalsa* para poderla sacar fácilmente por los caños inundados en temporada de invierno, lo cual disminuiría su extracción en comparación con otras especies maderables como el cedro, que si lo hace. Así, la andiroba en la comunidad la utilizarían particularmente para la fabricación de botes:

Si hay harto uf...aquí ahorita la andiroba la están utilizando es para botes...Pero ya así pa' corte pa' llevarla a vender ya no, no, no están utilizando casi. Cuando aquí la gente pide madera yo les corto es el caracolí, el lagarto...son maderas que crecen más rápido y que rebalsan, son maderas que uno le tumba y lo hala hasta acá al puerto y acá pues ya uno termina de cortar. La andiroba no se rebalsa, así como el castaño también no se rebalsa... (Arley Ferreira, San Pedro de Tipisca, 2017)

Una de las ventajas del *rebalse* es que permite hacer un aprovechamiento completo del árbol, las tablas se comercializan y el resto es utilizado en el hogar:

...se saca el tronco entero y no se desperdicia nada, lo que queda lo utilizan para el fogón, para leña y todo eso...en cambio cortándole allá mismo pues tu botas los pedazos, todo... (Arley Ferreira, San Pedro de Tipisca, 2017)

El aprovechamiento comercial de especies maderables parece entonces depender de la proximidad que haya entre el lugar de aprovechamiento, el destino comercial, y su capacidad de flotación, lo cual influye igualmente en los precios, además de sus dimensiones. Los precios de

la poca madera de andiroba que según los entrevistados se comercializa, pueden así variar en función del lugar de extracción y de comercio, el cual, por políticas de Corpoamazonia, debe limitarse a las comunidades y no debe sobrepasar la jurisdicción municipal.

Así por ejemplo, el precio de una docena de tablas de *Carapa guianensis* de tres metros de largo en el Casco Urbano, proveniente de la comunidad de San Pedro de Tipisca, la comunidad más alejada, puede oscilar entre 70 y 130 mil COP. En cambio, si esta proviene de la comunidad de San Juan del Socó, una de las comunidades más cercanas al Casco Urbano, su precio oscilará entre 30 y 40 mil COP la docena.

Otra de las políticas de Corpoamazonia se relaciona con el tipo de maderas que pueden ser extraídas para aprovechamiento comercial. Actualmente hay prohibición de extraer cedro y *maderas rojas*, lo cual para algunos entrevistados afecta la economía de las comunidades, pero sería *un mal necesario* para no comprometer el recurso maderero:

...supuestamente el cedro está vedado ahorita...ahorita que el que no tiene permiso pues no. Y además permiso tampoco hay ahorita (para cedro), ahorita solo es pa' madera blanca. Pero también con una minoría de cantidad, máximo son 20 o 15 docenas que tienes que sacar, de ahí, no puedes pasarse más. (Arley Ferreira, San Pedro de Tipisca, 2017)

Los resultados sobre los usos maderables y la presencia de *Carapa guianensis* en las comunidades de Puerto Nariño se contrastan a continuación con el análisis del inventario preliminar de la especie realizado en el mes de abril de 2017.

5.1.3.4. Inventario preliminar de la especie *Carapa guianensis* en la zona de estudio.

Los resultados presentados a continuación permitieron corroborar la escasez del recurso a la cual hicieron constante alusión los entrevistados ticuna.

Como se mencionó en la metodología, este inventario se realizó en tres comunidades indígenas: San Pedro de Tipisca, San Juan del Socó y Naranjales. La comunidad Casco Urbano fue descartada en razón de la ausencia de especímenes naturales (no cultivados) de *Carapa guianensis*. Durante el censo realizado en el 2017 en las tres comunidades indígenas, se inventarió un total de 615 individuos.

El 2,6% presentaba fructificación en la época de las mediciones, el resto se encontraba en estado vegetativo. El 92,85% de los individuos se encontraron con buen estado fitosanitario. El 80% de la población se ubica en zonas de *tierra alta*, el 20% restante en zonas inundables o *tierra baja*, como se presenta en la Imagen 27.

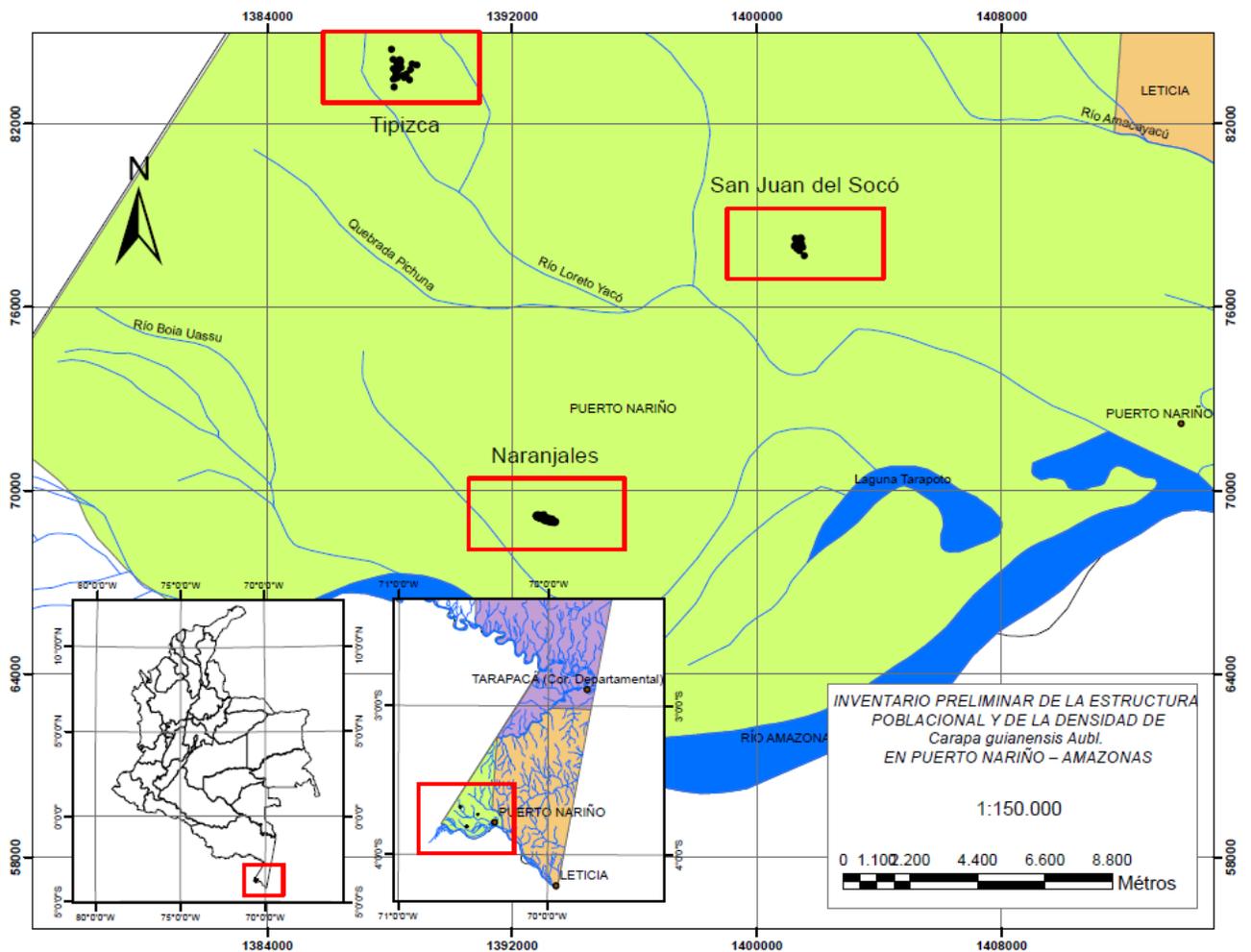


Imagen 27. Inventario preliminar de la estructura poblacional de *Carapa guianensis*, Puerto Nariño, Amazonas, 2017. Fuente: elaboración propia.

Se encontró que sólo el 27 % de las parcelas tienen presencia de la especie. En la comunidad Naranjales se encontraron 118 parcelas con presencia de *Carapa guianensis*, 30 en Tipisca y 16 en San Juan del Socó, para un total de 164 parcelas con presencia.

Los resultados permiten observar que en estas tres comunidades existe una abundante regeneración de la especie, el 73,4% de los individuos censados pertenecen a esta categoría, lo cual corresponde también con la época de finalización de la fructificación encontrando numerosas plántulas alrededor de los árboles adultos.

Los juveniles y adultos, que corresponden al 26,5% de la población, se agruparon en 14 categorías diamétricas de cinco cm de amplitud, los individuos mayores a 75,1 cm de diámetro se agruparon en la última categoría (Figura 12).

La estructura diamétrica presenta distribución diamétrica tipo campana de Gauss¹¹⁸, lo que indica que se trata de rodales coetáneos, que crecen en cohortes espacialmente dispersas (sin registros de individuos en la clase diamétrica 1 (1-5 cm de diámetro)).

Al analizar la estructura diamétrica individual de los sitios con mayor intervención se encuentra que las poblaciones de *Carapa guianensis*, presentan una alta amenaza, al encontrar muy pocos individuos adultos, rodeados de gran cantidad de individuos en estado de plántula, sin presencia de juveniles, lo que da a entender que probablemente en el futuro no haya relevo generacional.

¹¹⁸ Representación gráfica de un grupo de datos.

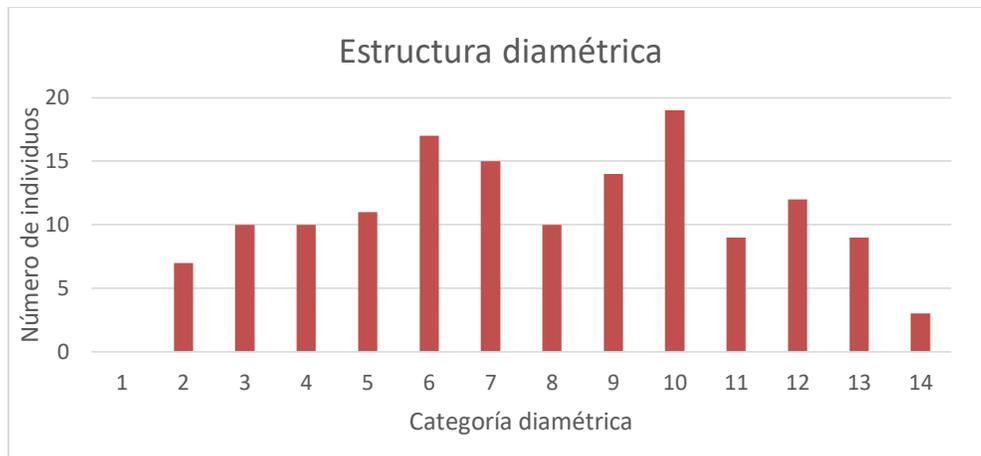


Figura 12. Distribución diamétrica de *Carapa guianensis* en tres comunidades indígenas del Municipio de Puerto Nariño, 2017. Fuente: elaboración propia.

5.1.3.5. Etnobotánica, usos medicinales y cosméticos de *Carapa guianensis*.

La mayoría de los entrevistados identifican la existencia de dos tipos de andiroba: una blanca y una roja. La andiroba blanca se caracterizaría por tener un duramen¹¹⁹ (corazón o *chungo*) delgado y una albura (*carne*) más gruesa; contrariamente a la andiroba roja, la cual tendría un duramen con un diámetro más importante, y una albura más delgada:

...la blanca tiene la semilla más pequeña y de ahí la cáscara es blanca, no tiene el chungo completo, o sea, no tiene el corazón que nosotros decimos acá, completo, la carne del palo es más doble, tiene más carne que corazón, en cambio la roja pues es diferente, la roja póngale, de carne, tendrá unos dos centímetros, menos de dos centímetros, de ahí para allá es puro corazón. (Arley Ferreira, San Pedro de Tipisca, 2017)

Según varios testimonios, la andiroba roja se desarrollaría en la *tierra alta* y la andiroba blanca, en *la baja*:

¹¹⁹ El duramen es la parte central del tronco de un árbol y de sus ramas (haciendo parte del xilema o tejido leñoso; se diferencia de la albura por ser más oscuro, permeable, más resistente y más duro).

...hay dos clases de Andiroba para que vaya sabiendo, una de la altura y otra de la baja acá donde se inunda cada seis meses, una es roja y la otra es medio blanca (Jerónimo, sede Aticoya, 2016)

No obstante, debido a que en zonas de *tierra alta* puede haber *bajiales*, y en las zonas bajas puede haber *restingas*, es posible encontrar los dos mismos tipos de Andiroba en la misma área.

De acuerdo con Hilgert (2007), las nomenclaturas binomiales son frecuentes en especies domesticadas y se trata de una clasificación subgenérica, es decir, que incluye una especie y una variedad, en este caso, *andiroba blanca* o *andiroba roja*. El reconocimiento de esta categoría subgenérica sería un “indicador de la importancia cultural de la planta” (Hilgert, 2007, p.106).

Esta diferencia de coloración fue revisada por el biólogo que participó en la presente investigación, distinguiéndolas por medio de un corte en la corteza externa; no obstante se trata de la misma especie. Al indagar con los pobladores sobre el porqué de la existencia de dos tipos de andiroba, algunos respondieron que se trataba de la etapa de maduración del árbol, otros le atribuyeron la coloración pálida de la andiroba blanca al hecho que esta crece en zona inundable, lo cual implicaría más absorción de agua en la corteza, es decir, más humedad, lo cual afectaría la coloración.

En cuanto a este aspecto, no se encontró literatura especializada sobre variedades de *Carapa guianensis* en la zona de estudio o en el Amazonas, por lo cual se recomienda, en las conclusiones, un estudio taxonómico a profundidad.

Los ticuna entrevistados y que declararon conocer las virtudes medicinales de *Carapa guianensis*, le atribuyen sus propiedades al sabor amargo de la semilla y del árbol en sí, lo cual lo

haría *pático*¹²⁰, es decir, que cura porque es amargo. Aunque la presente investigación no constituya un estudio comparativo es interesante resaltar que en los resultados obtenidos en una investigación previa sobre los conocimientos asociados a esta especie en comunidades Bantú y Aka de la República del Congo (Mesa, 2011), el sabor amargo parecía ser igualmente el principal criterio de identificación del género *Carapa* y sus virtudes medicinales: *todo lo que es amargo cura*. Para el caso de Puerto Nariño, algunos de los entrevistados atribuyen igualmente las propiedades curativas de *Carapa guianensis* a su sabor amargo: *ese palo es muy amargo entonces es pático, debe ser bueno para curar el cáncer*.

El sabor amargo de las semillas de *Carapa guianensis* puede igualmente impregnar los órganos digestivos de los animales que las consumen. Para el caso de la República del Congo por ejemplo, los entrevistados declaraban que el interior del estómago de un cerdo de monte (*Phacochoerus africanus*) muy apreciado por su carne rica en lípidos, se mostraba libre de parásitos al momento de preparar la presa, lo cual se le atribuía entonces a su consumo regular de semillas de *Carapa guianensis*, el sabor amargo se encargaba de eliminar los parásitos.

En el caso de Puerto Nariño, la guara (*Dasyprocta fuliginosa*) es, según los resultados de las entrevistas, uno de los animales más citados en el consumo de las semillas de *Carapa guianensis*. Un entrevistado ticuna relató como en una ocasión de cacería con un amigo, asaron los intestinos de una guara pero no los pudieron comer debido a la extrema amargura de estos.

No se encontró literatura especializada sobre la incidencia del sabor en la clasificación etnobotánica. Sin embargo, de acuerdo con Goulard (2009; 2013) y Montes (2001) el sabor amargo en la representación ticuna de la naturaleza estaría relacionado con la “falta de madurez, de todo lo que está todavía verde” (Goulard, 2013, p.85).

¹²⁰ Al indagar sobre la definición de esta palabra, los entrevistados contestaron que llaman *pático* a todo elemento natural que sea amargo y susceptible de curar o tratar.

En el plano de los clanes por ejemplo, el olor-sabor tiene gran relevancia y este participa en la diferenciación de los grupos, no obstante, el sabor amargo tendría una particularidad en la cosmología ticuna:

El discurso indígena insiste sobre la correlación *sabor/olor* que participa así de la definición del clan. Si la semilla del árbol huacapu (*Lindackeria maynensis*) está asociada al perro (*airu*) y al jaguar, es porque el *huacapu tiene el olor del jaguar*. Así, los olores y los sabores se perciben como equivalentes a la hora de establecer la relación entre los epónimos y las especies asociadas que constituyen un clan determinado (...) las especies tomadas para constituir los clanes se encuentran en esta división, salvo el término *amargo* situado fuera de esta polaridad, lo cual no resulta sorprendente: remite al plano de lo no maduro, a lo verde que ocupa una gran importancia en la referencia al medio ambiente. (Goulard, 2013, p.80)

En cuanto a esta representación que proponen Goulard (2009; 2013) y Montes (2001) sobre el amargo, es posible hacer una relación con lo expuesto por Lagrou (1998), quien describe para los cashinawa de la Amazonía peruana y brasilera, como el sabor amargo es asociado a la fortaleza o dureza, en términos fisiológicos y espirituales. El cuerpo es considerado como un ente sensible y pensante, y el concepto de persona engloba lo que el cuerpo produce en términos materiales (casas, jardines, etc.). Sin embargo, se piensa que su experiencia subjetiva, su memoria, sus sentimientos, y todo aquello que es intangible, tiene una existencia propia y una agencia independiente del cuerpo, lo cual constituye un *doble del cuerpo*. Este conjunto de atributos de la persona es llamado el *yuxin*, y al igual que para otras cosmologías amazónicas, este se construye y se mantiene por medio de la ingestión o intercambio de sustancias específicas.

El *yuxin* de las mujeres es más dulce, el de los hombres, el cual es más amargo, así ambos sexos necesiten de una cierta proporción de cada uno. Una categoría de chamanes curanderos posee un *yuxin* muy amargo, se dice que su carne es más amarga que la de las persona comunes, por ello poseen un poder particular, y el uso del tabaco por ejemplo contribuye a conservar el amargo de su *yuxin*.

5.1.3.6. Usos medicinales y cosméticos.

La entrevista sobre los conocimientos medicinales en torno a *Carapa guianensis* se hizo principalmente entre los *Conocedores de plantas* y los *Jefes de familia* en las cuatro comunidades de estudio. La mayoría de las personas incluidas en el primer perfil, particularmente ancianos ticuna, declararon conocer y/o haber utilizado alguna vez alguna parte del árbol como medicina, a través de su madre, o de otro conocedor de plantas. No se encontró que alguna parte del árbol sea utilizada en la actualidad, aparte de dos entrevistados que declararon haber utilizado el aceite de la semilla recientemente. En cuanto a las personas incluidas en el segundo perfil, principalmente adultos cabeza de familia ticuna, la mayoría no conocía las virtudes medicinales del árbol y declararon no haberla utilizado nunca, como se indica en la siguiente Tabla 8 a continuación.

Tabla 8

Conocimiento de virtudes medicinales de Carapa guianensis en la población ticuna de Puerto Nariño, Amazonas, 2017

Entrevistados	Conoce las virtudes medicinales de alguna parte del árbol de <i>Carapa guianensis</i>	
	Si	No
Conocedores de plantas: 15	9	6
Jefes de familia: 15	3	12
Total: 30	12	18

Fuente: elaboración propia.

Los resultados presentados en la Tabla 8 muestran que sobre 30 personas susceptibles de conocer las propiedades medicinales de *Carapa guianensis*, solamente 12 personas declararon

tener conocimiento sobre dichas propiedades. Como se mencionó anteriormente, estas personas declararon conocer las propiedades porque sus padres o sus abuelos alguna vez les aplicaron el aceite de la semilla, porque otro sabedor les transmitió dicho conocimiento, o porque anteriormente su uso era común. Así, se encontró que aunque en desuso, las semillas, las cortezas y las hojas de *Carapa guianensis* hacen parte del conjunto de elementos utilizados dentro de la farmacopea local:

Mi finada mamá me echaba de esa manteca de esa pepa, es que sirve para la cara, para el acné, pal barro, para las manchas... (Abuela Satoria, San Juan del Socó, 2017).

Antes la gente usaba...ese aceite es clarito, eso antiguamente usaba la gente, antes no había aceite...es un aceite bien bonito, pone piel bien bonito, ese remedio es pa' todo... (Abuela María, San Pedro de Tipisca, 2017)

Yo me acuerdo que mi abuela nos echaba de eso para que quitarnos los barros cuando comíamos los huevos del pescado, que no salían muchos barros, ella nos echaba de eso en la cara... (Calil, Casco Urbano, 2017)

La andiroba es un remedio, eso se utiliza pa' los muchachos, lo raya y la exprime y lo unta en la cara para que no le salgan las espinillas, los barros, pal cuerpo también, eso es una parte, y una parte pa' la gastritis también es buena, se toma una cucharadita cada mañana, eso es bueno para eso. (Abuelo Cupertino, San Juan del Socó, 2016)

Mi papá me echaba, cuando tiene escaracha (raspaduras o irritación) se frota con la pepa, la raspa la pepita, hay que rasparlo un poquito... (Abuelo Manuel, San Pedro de Tipisca, 2017)



Imagen 28. Entrevista con la abuela Saturia, San Juan del Socó, Resguardo Ticoya, Amazonas, 2017. Fuente: foto propia.

A continuación se presentan algunos testimonios de personas que declararon haber utilizado alguna vez o recientemente el árbol de Carapa con fines medicinales o cosméticos, y el haber recibido el conocimiento de las virtudes del árbol por parte de otros conocedores:

Lo que ellos me explicaron también las abuelas ¿no?, lo parte de semilla, ellos rayan, como antiguamente tienen rayador, y le raya y le saca su zumo de eso...ella me dijo que tenía almidón y ese almidón le sacó, y después de eso si lo saca así, pues lo asolea en sol...entonces ella me contó que es bueno pa' soltura (...) eso me dijo la abuela pues, ya había probado delante de mí por eso es que yo sé (...) Y fuera de eso, ella me contó su corteza donde que oculta el sol, donde se viene el sol ella saca dos cortezas y lo corta en dos, saca dos cortezas, son cuatro, y ese le solea, en sol, después cuando ya, una persona que no le pasa hemorragia, entonces ella le cocina, la finada abuela y le da de tomar como té y ese es santo remedio para eso, para hemorragia, cosa pues de andiroba que ella me cuenta ¿no?, la abuela...y...¿Qué más que ella me contó? Y a esa yo le tengo en este (la

cabeza) porque ella me dijo algún día, mira, como ella la abuela era mi comadre, algún día si yo me muero comadre, usted cualquiera persona, cualquier tipo que te pregunte, usted le contesta así como lo que yo te estoy contando, ¡tienes que tener esta pepa en tu cabeza me dijo pues! (...) Una vez si yo probé, cuando yo tenía soltura pues yo no podía quitarse, entonces la abuela me dijo, te voy a curar, este de aquí no estaba (el promotor de salud), estaba en Leticia...y como ella mantenía sus cascaras de eso, la finada (...) así es como uno aprende...aquí se murieron como cuatro abuelos los que es experto para lo que es cuentos, los que son antiguos, lo que ellos saben, su sabiduría de ellos...(Abuela Élidea, Comunidad San Pedro de Tipisca, 2017)

Pues antiguamente él (el Abuelo Azulay)¹²¹ decía que la Andiroba era una mata como sagrada para ellos, para la etnia ticuna, porque era una mata que hasta ahora se reconoce que es como una mata que tiene el poder para varias cosas, por ejemplo decía que la andiroba antiguamente la utilizaban casi no tanto para madera, la utilizaban era para remedio tradicional porque lo primero decía el que tiene el poder de uno al untarse con ese aceite de andiroba, tiene el poder que uno permanece como normal (joven), el rostro, al contacto de la crema, es como yo, yo me acuerdo que el año pasado yo me unté dos veces, el cosito yo raspo, en aceite de Jhonson's, a la hora de acostar yo me echo y en la mañana también, y pues muchos creen que no es esa la edad que tengo... (Don Livorio, San Juan del Socó, 2017)

¹²¹ Montes (2015) dedica un artículo en la revista *Mundo Amazónico* a don Azulay Manduca: “En los primeros días de junio de 2015 falleció en San Martín de Amacayacu don Azulay Manduca Vásquez, de la mitad clásica sin alas *áriküã* (clan de la ardilla y de la semilla del *abuai*), experto tikuna, asesor de muchos estudios y proyectos de ONG, hablador, narrador de mitos y fabulador y creador, interesado en la religión y en la magia, líder, Curaca de San Martín durante muchos años. Fue uno de los fundadores del poblado en 1996 y era hijo de un reconocido sabio originario de las malocas de las cabeceras de Amacayacu. Con su esposa Zulmira Reina, del clan paujil (*ngúnüküã*), tuvo una numerosa descendencia. Azulay era un científico tikuna, como el mismo definiría en el sentido amplio y espiritual que él daba a este término castellano” (Montes, 2015, p.211).

Sirve para madera, para manchaos de la cara...se echa en la cara para que se sane los manchados de los niños...raspadita se la echa así no más...también se puede rayar y exprimir con un pedazo de tela (...) Me enseñó eso abuelos de antiguo (...) En el tiempo nosotros lo utilizamos, hasta ahorita nosotros utilizamos de eso... (Abuela Casilda, San Juan del Socó, 2017)

Por otro lado, aquellos ancianos entrevistados y que no conocían las propiedades medicinales de la Carapa, coincidieron en responder que existe un olvido de las costumbres tradicionales ticuna en la mayoría de las comunidades¹²², que los que conocían bien la amplia gama de la farmacopea local habían fallecido, y que probablemente la especie *Carapa guianensis* tenía un uso medicinal regular entre *los antiguos*:

O sea ese andiroba pues yo, mi mamá me ha dejado desde pequeño, y no tengo mamá, se falleció mi mamá y mi abuelita me ha criado, nosotros sabemos que es andiroba, pues de altura, es de altura que tiene mucho aceite, pero no sabemos para qué sirve, nosotros sabemos que es para madera no más, pero nosotros sabemos si que tiene mucho aceite la que es de altura, pero hay este andiroba que es de acá del bajo también pero yo no sé si tiene aceite ese, entonces los antiguos abuelos esos si de pronto conocían para que servía eso, ese aceite, quien sabe, de pronto los que no han olvidado de pronto son los de Amacayacu, o en otra parte de pronto conocen para que sirve aceite (...) eso todos nos olvidamos ya de costumbres, las costumbres de antiguos que los abuelos dejaron, el ritual

¹²² A diferencia de otras comunidades de mayoría ticuna al exterior del Resguardo Ticoya en donde todavía se conservarían muchos elementos de la cultura tradicional: “eso estábamos hablando el otro día con mi señora, aquí nosotros pues en Naranjales, porque los otros en Amacayacu, y en otras partes, hablan en su ticuna, pero aquí tu miras el muchacho pequeño, y todo eso es en español, aquí no hablan ticuna nadie, solo nosotros de pronto los viejos, los muchachos ellos no hablan en ticuna., se avergüenzan yo no sé, de su gente, en otras partes es bonito, por lo menos de Santa Sofía, allá siempre hablan ticuna, en Arara, todos esos hablan, pero por acá no...” (Abuelo Tulio, Naranjales, 2017).

de pelazón, aquí no, si, eso, ya mejor dicho estamos olvidando...(Abuelo Tulio, Naranjales, 2017)

...ya está olvidada, aquí la gente ya no sabe así como antiguos (...) Cuando a mí me preguntan ya me queda duda, se olvida uno pues... (Abuela Saturia, San Juan del Socó, 2017)

En la Tabla 9 se presenta la síntesis de los usos medicinales y cosméticos mencionados por los entrevistados. No se encontró que *Carapa guianensis* sea utilizada con fines mágico-religiosos o rituales.

Considerando importantes los aportes de Don Livorio Macedo de la comunidad San Juan del Socó sobre los conocimientos que le transmitió el Abuelo Azulay Manduca de San Martín de Amacayacu acerca del aceite de *Carapa guianensis*, estos se exponen presentan en la Tabla 10.

Tabla 9

Usos medicinales y cosméticos de la especie vegetal Carapa guianensis en la población ticuna de Puerto Nariño, Amazonas, 2015-2017

Parte no maderable	Usos medicinales	Usos cosméticos	Preparaciones y aplicaciones	Contraindicaciones
<i>Semillas</i>	-Acné. -Dolores musculares. -Afecciones de la piel (irritaciones, alergias, heridas superficiales). -Antiinflamatorio (dolores musculares, contusiones). -Cicatrizante. -Diarrea. -Gastritis.	-Contra el envejecimiento de la piel -Contra las manchas de la piel -Tratamiento capilar	-Rallada o macerada, se aplica sobre la zona afectada. -Se extrae el aceite rallando o macerando la semilla, se coloca esta masa en una hoja de zinc inclinada bajo el sol, se recoge el aceite que gotea (técnica de escurrido en lata de zinc). -Se extrae el aceite macerando la semilla dentro de una tela, se exprime y se escurre el aceite (técnica de exprimido en tela).	-Puede quemar la piel en caso de abusar de su uso.

<i>Parte no maderable</i>	<i>Usos medicinales</i>	<i>Usos cosméticos</i>	<i>Preparaciones y aplicaciones</i>	<i>Contraindicaciones</i>
<i>Cortezas</i>	- Antiséptico. -Afecciones de la piel. -Hemorragias internas. -Lesiones en esternón. -Abortivo.		-Se hierve un puñado de cortezas en mucha agua, para uso externo y oral. -Se envuelve la corteza en una hoja de plátano, se calienta, se saca la corteza y se raspa la superficie y se pone en la herida. -Por el lado del árbol que da hacia donde se oculta el sol, extraer la corteza y preparar en infusión.	-Abortivo: no tomar infusión de cortezas en la adolescencia pues puede causar infertilidad.
<i>Hojas</i>	-Cogollos contra el resfrío.		-En decocción y se hacen vapores corporales	

Fuente: Elaboración propia.

Tabla 10

Conocimientos medicinales y cosméticos sobre Carapa guianensis transmitidos por don Azulay Manduca de San Martín de Amacayacu a don Livorio Macedo, promotor de salud de San Juan del Socó, Resguardo Ticoya, 2017

Usos medicinales	Usos cosméticos	Preparación del aceite	Contraindicaciones
-Acné. -Picaduras de alacrán, avispa y raya. -Antiinflamatorio (contusiones). -Fracturas	-Antienvjecimiento. - Contra manchas de la piel. -Protector solar. -Repelente.	-Se ralla la semilla y se macera en aceite Jhonson´s o en vaselina.	El exceso de uso en el rostro fragiliza la piel, debe usarse máximo una o dos veces al mes.

Fuente: elaboración propia.

Una particularidad con respecto a la transmisión y difusión de los conocimientos sobre las virtudes medicinales de *Carapa guianensis*, se encuentra en que algunos de los entrevistados como *conocedores de plantas*, abuelos o adultos ticuna conocidos en la comunidad por sus saberes sobre la medicina tradicional, no las conocían en absoluto.

Si tenemos en cuenta los cambios inducidos por los diferentes periodos de auges extractivos de maderas finas (u otros productos como el caucho, pieles, peces ornamentales, además de la hoja de coca) en el Municipio y en la región a lo largo del siglo pasado y desde fines del siglo IX (Ochoa et al., 2006), los cuales generaron momentos de especialización de los modos de producción en las comunidades indígenas, existe la probabilidad que ello haya

contribuido a una transformación de los saberes y los usos asociados a dicha especie (y dando inicio a una actividad de subsistencia que continúa siendo muy importante en las comunidades indígenas de Puerto Nariño).

5.1.3.7. Conocimientos etnoecológicos en torno a *Carapa guianensis*.

A continuación, se presentan los conocimientos etnoecológicos asociados a *Carapa guianensis* en las comunidades de estudio. El análisis de los resultados se hizo en torno a los conocimientos en cuanto (1) al hábitat de la especie, (2) su reproducción, (3) la presencia de la especie en las chagras, y finalmente, (4) su relación con la fauna.

5.1.3.7.1. Hábitat.

La indagación acerca de los conocimientos ticuna sobre la ecología de la especie *Carapa guianensis* se hizo entre las personas identificadas en el perfil *Conocedores de plantas y Jefes de familia*, y esto, para los dos unidades de paisaje: *la tierra alta* y *la tierra baja*.

Tal como se mencionó anteriormente, los ticuna de Puerto Nariño identifican dos tipos de árboles de *Carapa*, uno de *la alta*, y otro de *la baja*. Los especímenes cuyas partes leñosas presentan una coloración roja (la andiroba roja) se desarrollarían en las tierras altas, mientras que aquellos con menor coloración o de aspecto pálido (la andiroba blanca), crecerían en las tierras bajas. La totalidad de los entrevistados afirmaron que *Carapa guianensis* es un árbol del monte pero que puede crecer en las chagras. Aunque este pueda ser domesticado, es en el área forestal en donde mejor se desarrolla:

Ese andiroba es del monte, claro porque por acá afuera no hay, allá en el monte es lo que hay...tu quisieras mirar un andiroba que es bien maduro, son grandes...como yo ando en el selva... ¡Bien grande!, tiene aletas... (Abuela Elida, San Pedro de Tipisca)

Pues para mi es los dos, de chagra y de monte...y la andiroba para uno sembrarle pues no necesita hacerle hueco, que tu coges la semilla y lo botas y ya está creciendo, e igual es el castaño. Porque hay dos clases de andiroba, el blanco y el rojo. Y el castaño también es igual, el del blanco y el rojo... (Arley Ferreira, San Pedro de Tipisca, 2017)

De acuerdo con Goulard (2009), los ticuna del interfluvio reconocen los colectivos de especies vegetales como *manchales*. Así, para los ticuna de Puerto Nariño, los grandes árboles pueden igualmente estar reagrupados en *manchales*, lo cual puede ser el caso según algunos entrevistados para *Carapa guianensis*. Para otros, se trata de un árbol que crece disperso en la selva, y su dispersión es realizada por diferentes tipos de animales, el viento, y el agua.

Un entrevistado de la comunidad de San Pedro de Tipisca explicó como *Carapa guianensis* puede ser un árbol que crece tanto en manchales como de manera dispersa, y como sus plántulas pueden ser vulnerables:

Sí, el árbol cuando tú ves que se dispersa es porque los animales, la boruga, la guara, le llevan, así las dispersan y se quedan, porque la mayor parte de la pepa cae ahí y ahí crece, pero no todos crecen porque la misma mata lo acaban de matar algunos animales...es lo mismo que el cedro, ella tiene el gusano en el cogollo, se va yendo hacia abajo y así le va matando a ella... (Arley Ferreira, San Pedro de Tipisca, 2017)

5.1.3.7.2. Reproducción.

La mayoría de los entrevistados coincidieron en afirmar que la fructificación del árbol de Carapa se identifica, desde sus inicios, para los meses de noviembre y diciembre, culminando entre los meses de marzo y abril (Imagen 29).



Imagen 29. Semillas de *Carapa guianensis* en una chagra de la comunidad de San Juan del Socó, Resguardo Ticoya, Amazonas, abril de 2017. Semillas de *Carapa guianensis* en germinación: fueron halladas en el suelo bajo un espécimen en el mes de abril 2017, se aprecia la aparición de los rizomas y algunas mordeduras de roedor. Fuente: foto propia.

5.1.3.7.3. La chagra y *Carapa guianensis*

Para los ticuna del interfluvio, el espacio de la chagra es una “imagen condensada del mundo apoyada en una misma idea de ordenamiento” (Goulard, 2009, p.270) y a su vez, los árboles del medio forestal o del monte se diferencian de los árboles de la chagra por especificidades como el tamaño o la longevidad. Esta se trata de un espacio femenino y son las mujeres las que se encargan de su cuidado, hasta el límite que delimita la frontera con el monte por medio de plantas de plátano, de las cuales se encargan los hombres¹²³.

La chagra comporta una representación relevante en las cosmologías amazónicas, tanto en la esfera social como ritual (Van der Hammen, 1992; Descola, 1996). Este es un lugar de encuentro, de socialización, de aprendizaje, en donde se establece una relación entre la producción de alimentos y los valores de la mujer (Nieto, 2006). Por ejemplo, Van der Hammen

¹²³ Los ticuna del interfluvio hacen “una distinción entre los cultígenos que tienen exudaciones y los que tienen poco o nada. Según los ticuna se pegan a la piel y perjudican la sangre, por eso están del lado de *la suciedad*, y en la medida de lo posible, su contacto debe ser evitado por las mujeres” (Goulard, 2009, p.270). Se considera entonces que el hombre posee más *fuera* y capacidad para enfrentar la mezcla de sangres que la mujer.

(1992) analiza la chagra como espacio femenino, y la estrecha relación de las mujeres con las plantas cultivadas. A través del cuidado de estas, la mujer puede desarrollar propiamente su cuerpo y su conocimiento como mujer, aprender los rituales y cantos asociados a cada cultivo.

Århem (2004) describe igualmente para los makuna, como la chagra y la maloca son espacios de carácter femenino, desde su nacimiento a la mujer se le relaciona con estas, y se le considera la madre de la chagra: allí es donde la mujer desarrolla sus capacidades y adquiere los debidos conocimientos (Århem et al., 2004; Acosta, 2001). Por su lado, Descola (1996) ofrece un análisis sobre los relatos, rituales y prácticas de las mujeres, asociadas a *Nunkui*, espíritu femenino, protector de la chagra para los achuar: "...*Nunkui* es mucho más que la creadora de las plantas cultivadas; es una especie de héroe civilizador que trae a las mujeres las artes domésticas paradigmáticas de la condición femenina: la horticultura, la cocina, la alfarería" (Descola, 2006, p. 270).

Las chagras tienen una importancia significativa para la población ticuna ribereña de Puerto Nariño, no solo en términos de subsistencia, sino también como un elemento de cohesión e integración social: es común encontrarse con familias enteras que van o regresan de trabajar en sus chagras y, particularmente para las mujeres, el estado o el tamaño de sus plantas de yuca¹²⁴ es un tema de conversación con sus vecinas, comadres, y amigas.

Durante las entrevistas y el trabajo de observación se pudo constatar la presencia de árboles de Carapa en algunas chagras o en los rastrojos alrededor (Imagen 30). De acuerdo con los entrevistados, se trata por lo general de árboles que fueron conservados al momento de la

¹²⁴ Para los ticuna del interfluvio: "La relación *mujer/ yuca* valida así una forma de filiación: es el producto exclusivo de las mujeres que cuidan el proceso de esta planta hasta su transformación final. Ellas supervisan todo el ciclo, desde la procreación hasta la madurez. Esta metaforización de la procreación y después del crecimiento se encuentra desde el hecho de golpear (*pai*) el suelo para plantar el brote vegetal. Esta asociación *mujer/yuca*, demuestra una filiación claramente expresada a lo largo de los rituales" (Goulard, 2009, p.273). Sobre la relación entre la mujer y la yuca en las cosmologías amazónicas, ver por ejemplo Århem et al. (2004) y Descola (1996).

tumba y roce para la apertura de la chagra, siendo estos preservados para un eventual uso maderable.

En cuanto a los especímenes de menor tamaño, se trata de semillas que fueron diseminadas en la chagra por parte de diferentes tipos animales dispersores (la guara (*Dasyprocta fuliginosa*) siendo la más mencionada), y que el propietario de la chagra dejó desarrollar, igualmente con la intención de preservarlo para un futuro y eventual uso maderable.



Imagen 30. Extracción de una plántula de *Carapa guianensis* en chagra para trasplante, San Pedro de Tipisca, 2017. Se observa al promotor de salud de la comunidad de San Pedro de Tipisca en su chagra extrayendo una plántula de *C. guianensis* para ser trasplantada en un lugar más abierto de la chagra. Fuente: foto propia.

5.1.3.7.4. *Carapa guianensis* y los animales.

En la Tabla 11 se presentan los animales que fueron citados como consumidores de las diferentes partes del árbol. Los roedores fueron los principales animales citados en el consumo de semillas de *Carapa guianensis*, a saber la boruga (*Cuniculus paca*), la guara (*Dasyprocta fuliginosa*) y el cerrillo (*Pecari tajacu*).

Como se mencionó anteriormente, algunos animales pueden consumir las plántulas de *Carapa guianensis*, aunque existen otros a los cuales el sabor amargo de la planta les repele, como puede ser el caso de una especie de hormiga:

...al momento de sembrar no falta la guara y la boruga que le gusta esa pepa, cuando siembras de una, cuando ella está así (pequeña), pues se la come (la plántula), después de que tengan los veinte centímetros ya no la tocan, yo he hecho ese procedimiento, ese experimento y si da resultado... a ella no le ataca la hormiga culona, porque ella es amarga, esa es la ventaja que tiene esa mata... (Curaca, sede Aticoya, diciembre de 2016)

Tabla 11

Fauna consumidora de Carapa guianensis, Puerto Nariño, Amazonas, 2016

Partes de <i>Carapa guianensis</i>	Animales que comen las partes
<i>Semillas</i>	Boruga (<i>Cuniculus paca</i>), guara (<i>Dasyprocta fuliginosa</i>), cerrillo (<i>Pecari tajacu</i>), huangana, (<i>Tayassu pecari</i>), tintín (<i>Myoprocta pratti</i>), gamitana (<i>Colossoma macropomum</i>), pirarocú (<i>Arapaima gigas</i>), ardilla, ratón, guacamayo.
<i>Cortezas</i>	Gusanos
<i>Hojas</i>	Gusanos, grillos, micos
<i>Plántulas</i>	Gusanos, hormigas arrieras, boruga

Fuente: elaboración propia

De acuerdo con los entrevistados, los animales que construyen sus nidos o habitan en los árboles de *Carapa guianensis* son principalmente gusanos, mariposas, abejas, pájaros mochileros o paucaras (*Psarocolius sp.*), guacamayos, loros, avispa y grillos.

La diseminación, además de ser asegurada por los vientos y las aguas torrenciales según los entrevistados, esta se hace igualmente por la acción de algunos roedores, de los cuales la guara (*Dasyprocta fuliginosa*) y la boruga (*Cuniculus paca*) fueron los más citados.

Algunas personas entrevistadas dieron testimonio acerca de la ingestión de semillas de *Carapa guianensis* por parte de grandes peces, tales como la gamitana (*Colossoma macropomum*) y el pirarocú (*Arapaima gigas*). Así mismo, dos de estas personas declararon

tener conocimiento de actividades de pesca con anzuelo por parte de sus predecesores, utilizando como carnada semillas de *Carapa guianensis*. No obstante, esta práctica estaría en completo desuso.

5.1.4. *Carapa guianensis* y la ancestralidad del saber en la reivindicación política de la naturaleza y el territorio.

En la presente sección se presentan los resultados relativos al vínculo existente entre los conocimientos y las prácticas asociadas a *Carapa guianensis* y una reivindicación de orden político-cultural del manejo de la naturaleza y el territorio entre la población ticuna de Puerto Nariño.

En primer lugar, se presentan los principales actores sociales relacionados con el ámbito ambiental y/o forestal en Puerto Nariño, para analizar posteriormente las principales controversias que estos actores mantienen en torno al uso de la naturaleza, la gestión territorial, al igual que algunos puntos de divergencia y eventual cooperación. De este modo, se identificaron las siguientes tensiones en los discursos y las acciones: (i) usurpación y usufructo del conocimiento indígena, (ii) manejo de la naturaleza y el territorio, (iii) y desacuerdos entre organizaciones indígenas.

5.1.4.1. Actores sociales en torno a la naturaleza y el territorio en Puerto Nariño.

La Tabla 12 presenta los diferentes actores sociales y sus intereses en torno a la naturaleza y al territorio, incluyendo, para el análisis, el tipo de involucramiento o acciones que ejercen cada uno de ellos, y el tipo de relación que tienen con otros actores sociales, que como es posible observar, puede tratarse de relaciones de orden conflictivo o de cooperación.

Tabla 12

Actores sociales e intereses en torno a la naturaleza y el territorio en Puerto Nariño – Amazonas

Actores sociales	Interés en torno a la naturaleza y el territorio	Involucramiento	Relaciones conflictivas	Relaciones de cooperación
<i>Resguardo Ticoya</i>	Subsistencia/ Generación de empleo/ Ordenamiento	Empoderamiento político y gobernanza/ Control territorial y administrativo/ Patrimonialización de los conocimientos <i>ancestrales</i>	Con el Estado/ Instituciones científicas/ Cabildo Urbano/ Las ONG implantadas	Con el Estado/ ONG externas/ Cabildo Urbano
<i>Cabildo Urbano</i>	Subsistencia/ Generación de empleo/ Ordenamiento	Empoderamiento político y gobernanza/ Control territorial y administrativo/ Patrimonialización de los conocimientos <i>ancestrales</i>	Con el Estado/ Instituciones científicas/ Resguardo Ticoya/ Las ONG implantadas	Con el Estado/ ONG externas/ Resguardo Ticoya
<i>Estado</i>	Extractivismo/ Conservación/ Ordenamiento	Diseño e implementación de políticas/ Institucionalidad/ Control territorial y administrativo	Con organizaciones indígenas	Con organizaciones indígenas/ Instituciones científicas
<i>Instituciones científicas</i>	Producción de conocimiento/ Conservación/ Ordenamiento	Diseño e implementación de planes de manejo ambiental	Con organizaciones indígenas	Con el Estado/ ONG implantadas
<i>ONG de tipo ambientalistas implantadas</i>	Conservación/ Ordenamiento	Diseño e implementación de planes de manejo ambiental/ Capacitación y actividades ambientales con organizaciones indígenas	Con organizaciones indígenas	Miembros de la comunidad/ Instituciones científicas

Fuente: elaboración propia.

Cada uno de los actores sociales expuestos en la Tabla 12 posee intereses disímiles, y por lo tanto, una concepción diferente del territorio, del uso que debe dársele a la naturaleza, y de este modo, diferentes discursos y maneras de intervenir (Bryant y Bailey, 1997; Escobar 1999b; Tobón, 2006; Serje, 2003; Gómez y Turbay, 2016).

Por su lado, los funcionarios de Estado tienen tendencia a manejar discursos que apelan más a la necesidad de mantener una institucionalidad, métodos y tecnologías para alcanzar la autonomía económica y ambientalmente sostenible de las comunidades.

Igualmente, la comunidad científica y las ONG de tipo ambientalista, con sus agendas investigativas y en una tendencia discursiva similar, no son siempre las bienvenidas por parte de las autoridades indígenas en el Municipio de Puerto Nariño: a estas se les reprocha lucrarse a costas de las investigaciones sobre los recursos naturales y de sus *conocimientos ancestrales*, dejándolos a un lado en términos de reconocimiento o beneficios económicos y sin ayudarles a solucionar sus problemas.

5.1.4.2. Usurpación y usufructo del conocimiento indígena.

En Puerto Nariño existe una fuerte presencia de actores de la investigación en múltiples ámbitos académicos y del desarrollo, al igual que organizaciones ambientalistas. Dado este hecho, existe un control y autorregulación para las investigaciones extractivas, y actualmente, las autoridades del Resguardo Ticoya están restringiendo la intervención de investigadores dentro del territorio indígena, a menos que se realicen una serie de compromisos por medio de un proceso de concertación que garantice que la investigación traerá beneficios sociales, ambientales o económicos concretos para las comunidades. Esta reticencia nace de un sentimiento de *usurpación* de los conocimientos indígenas en beneficio de la comunidad científica:

...vienen aquí a llevarse nuestro conocimiento, publican libros con nuestros saberes, se benefician de eso, y a nosotros no nos dan ni siquiera una memoria, y seguimos aquí con los mismos problemas, esta selva no es solo de nosotros los indígenas, es también de los colombianos, y queremos que nos ayuden a cuidarla...nuestros abuelos se están muriendo y se está perdiendo nuestro conocimiento... (Curaca, reunión de socialización, diciembre de 2016)

La preocupación por la desaparición de los abuelos podría igualmente obedecer a un temor por: ¿quién va a quedar con el saber? ¿Si los abuelos fallecen, será entonces los científicos?

La especie vegetal *Carapa guianensis* se inscribe por lo tanto en un contexto de salvaguardia y bloqueo de los saberes tradicionales, de los elementos naturales y del territorio por parte de las comunidades indígenas, revelando no solamente una tensión en términos de unos supuestos beneficios económicos o reconocimientos no compartidos, sino también sobre el sentido que se le da al uso de la naturaleza y del territorio:

...los que vienen a hacer investigaciones dicen que no tienen plata, que ayudemos, entonces nos vienen a explotar, entran calladitos y después se sienten mal cuando se les llama la atención, nosotros lo hemos amarrado acá, porque esa es la ley de nosotros...Tenemos temor, vienen contra nosotros, no pedimos plata, queremos trabajar... (Líder social, sede Aticoya, 2016)

El artículo 13 del reglamento nuestro, de la ley nuestra, dice: de las obligaciones de contratistas de obras y de investigaciones dentro de las comunidades indígenas, toda persona natural o jurídica que realice obras, convenios, investigaciones o tenga cualquier tipo de contrato, deberá contar con la aprobación de la comunidad mediante acta... (Curaca, sede Aticoya, 2016)

De este modo, múltiples proyectos de investigación o desarrollo se limitan al espacio del casco urbano y a los alrededores para evitar los procesos de concertación comunitaria que usualmente exige el Resguardo Ticoya.

Algunas entidades, tanto de estado como privadas, han recibido autorización para realizar labores de investigación, pero se les reprocha la ausencia de devolución de resultados:

Es cierto que por miedos de nuestros abuelos y líderes pensantes, el tema de investigaciones, nos hemos cerrado porque han existido muchos fraudes...llegan las universidades, fundaciones e instituciones del gobierno, y nunca nos han dejado ni siquiera una memoria, entonces a nuestros abuelos les han venido a engañar con 10.000 COP, con una camisa de segunda, entonces dan todo lo que saben, dicen “tranquilo abuelo que nosotros lo vamos a respaldar, y chao pesca’o y hasta luego, una de esas fue la fundación X que ha sacado libros a nivel nacional, allá en Europa...se fue con los conocimientos nuestros...entonces a esas tendencias políticas que tienen nuestros abuelos y los Curacas, nos hemos hecho mezquinos. Hace poco llegaba una investigación del Instituto Y, del tema de los humedales, quieren investigar por qué nuestros aguajales permanecen con agua, esos microorganismos, esas partículas que están allí las han querido sacar para el tema de la investigación. Entonces los Curacas nos pegamos mucho del reglamento interno, porque igual ellos se llevan el conocimiento, dicen que son proyectos que llegan para las comunidades y se llevan es nuestro conocimiento... (Curaca, sede Aticoya, 2016)

Una de las principales controversias en cuanto a este tema en el Municipio concierne a dos ONG ambientalistas implantadas en el casco urbano por más de una década. La primera, trabaja en torno a la valoración de los conocimientos locales y la difusión del saber científico. La segunda, se enfoca en la protección de los ecosistemas y las especies acuáticas.

Existe una confusión en la comunidad en cuanto a la diferenciación de estas organizaciones y de sus actividades, además de un rechazo por parte de las autoridades indígenas, tanto del Resguardo como el Cabildo Urbano, por el hecho que las dos ONG llevarían mucho tiempo investigando sobre los conocimientos indígenas y no han hecho devolución a las

comunidades; además que se les acusa de recibir fondos importantes para su mantenimiento y desarrollo de actividades, lo cual no se reflejaría en beneficios concretos para las comunidades:

Ahorita están en problemas con ellos, por muchas investigaciones que hizo Natutama y...es que están Natutama y esta el otro, este, Omacha, son muchas investigaciones que ellos se han llevado, los conocimientos, y no se ha visto nada, ningún beneficio para la comunidad, entonces yo no sé quien denunció, porque ya hay denuncias...sobre ese programa también dizque Ramsar, igual ahorita hay un Wone, hay una asamblea general del Resguardo ahorita el jueves, ahí van a tomar temas de Omacha, y de Natutama, a ver cómo queda, porque de verdad ha salido mucha información, tantos años ellos aquí trabajando, investigando, ¡Pero es que han llevado unos trabajos, jum! Doc, han llevado unos trabajos pero bien montados, ya hay libros, ya hay mejor dicho de todo, yo hace poco, este año, hace como dos meses fuimos, aquí hay una maloquita de Natutama, ellos expusieron todas las historias de los animales, todo pero bien montado, todo dibujado, las aves, los animales, historias ticuna, todo, todo, todo, de donde nace esto, que animales estos, si esto tiene cuento, si esto, bueno, todo, que el tigre, que el madre monte, que el no sé qué, bueno todo, yo les decía bueno y ustedes que van a hacer, ¿es que esto es de Natutama?, como yo les dije el otro día, lo que yo quiero, que ustedes en la comunidad pongan como una biblioteca, todo lo que ustedes ya han recogido para que nuestros niños vengan a conocer sus cuentos tradicionales, sus mitos, vengan a investigar, vengan a leer, porque ustedes ya han hecho un trabajo de mejor dicho cuántos años y ustedes tienen ya bien montado, necesitamos como un museo, como una biblioteca llamémoslo así, tradicional, de que los niños vengan a leer, que ustedes le muestren a los niños, si ustedes recogen las informaciones y no nos dan a conocer a nosotros, entonces nosotros no

estamos en nada, pa' donde va esas informaciones, pa' donde lo llevan, está bien que lo lleven pero que nos dejen a nosotros aquí también, ustedes vienen a exponer bonito aquí y todo, pero después esta información ¿para dónde va? Porque si nosotros damos a conocer nuestros usos y costumbres, nuestras historias, todo lo tradicional, es para que también nos dejen aquí a nosotros, no pa' nosotros, pa' nuestros hijos, esta generación que no lo conoce. (Curaca CIUPNA, Casco Urbano, 2016)

Sin embargo, para un funcionario de una de estas ONG, se trata de un problema de falta de información, ya que las autoridades indígenas nunca respondieron la solicitud para concertar y socializar con ellos:

...a veces dicen pues que no, esa fundación tiene mucha plata, que no sé qué, que no hace nada, entonces todas esas habladurías que salen por aquí por allá afecta a nosotros, que pues estamos vendiendo el conocimiento de los abuelos, ciertas cosas que salen, de comentarios que salen, más que todo es por falta de información. (Funcionario ONG ambientalista, Puerto Nariño, 2016)

Los anteriores testimonios reflejan la idea de *violencia epistémica* (Beltrán, 2017) que se ejerce en ocasiones hacia las comunidades indígenas en este tipo de territorios bajo el discurso del desarrollo sostenible o de la investigación para la conservación, y por parte de los actores sociales con intereses en torno a la naturaleza y el territorio (Turbay, 2005). Tal como lo señala Beltrán (2017), el tema de los conocimientos tradicionales en la ecología comenzó a adquirir importancia y reconocimiento curiosamente al mismo tiempo que empieza a difundirse el discurso del desarrollo sostenible en la década de 1990 (Beltrán, 2017, p.22). De este modo, en estas zonas estratégicas de conservación como Puerto Nariño, confluyen actualmente todo este

tipo de actores institucionales mencionados en los testimonios, y la respuesta de las organizaciones indígenas ha consistido en la restricción del acceso a sus territorios.

Es posible hacer del mismo modo un paralelo con el análisis de Echeverri y Román (2008), quienes reflexionan sobre el sentido y la naturaleza del saber en el marco de un proyecto de aprovechamiento de frutales oleaginosos en una comunidad muinane del Medio Caquetá, fundamentado en el diálogo de saberes. El saber, para los indígenas, iría más allá del conocimiento de un objeto: "...se trata de la capacidad de incrementar y mantener la vida, conduce a otras modalidades de demostración del saber" (Echeverri y Román, 2008, p. 22). Los autores hacen énfasis en la dimensión demostrativa del conocimiento, si este no se puede mostrar, ejercer, no existe, es algo que debe ser tangible.

El diálogo de saberes entre diferentes actores sociales presenta así, para los indígenas, otras dimensiones fuera del discurso oral y escrito como es característico de la visión científica, y lo social sería un aspecto clave (Echeverri y Román, 2008). A propósito de las tensiones que puede generar esta diferencia de visiones sobre el diálogo de saberes, los autores escriben:

Generalmente los investigadores quieren de un proyecto salgan productos publicables, que los recursos se ejecuten oportunamente y que los cronogramas se cumplan; los indígenas o la población local quieren, tal vez, obtener algunos recursos, materiales e insumos. En este proceso de obtención de lo que cada uno quiere hay encuentros y desencuentros, satisfacciones e insatisfacciones, confianza o malentendidos [...] Así, entendemos el diálogo de saberes no tanto como la interrelación de ideas, significados o discursos, sino más bien como la relación entre sujetos que tienen diferentes conocimientos, capacidades e intereses. (p. 23)

Se podría decir que se observa una similitud entre lo anterior y el caso de los ticuna de Puerto Nariño. Para los muninae, el cuidado de las relaciones sociales y políticas entre los actores sociales en juego en el intercambio de conocimientos es entonces fundamental, y esta se concibe como “un canal vital por el que circulan sustancias de mutua alimentación: palabras, gestos, dinero, alimentos, etc.” (Echeverri y Román, 2008, p. 29).

Echeverri y Román (2008) señalan igualmente la importancia del intercambio de conocimientos a nivel intergeneracional para los muinane, sobre lo cual se observa una similitud con los indígenas de Puerto Nariño. Los ancianos son la figura de representación política en este diálogo de saberes: “el viejo es quien recibe la principal remuneración de los recursos del proyecto y, a través de él, el proyecto tienen acceso al territorio y a su conocimiento y capacidad (Echeverri y Román, 2008, p. 29). Los jóvenes por su lado son de igual manera importantes, pues es a través de ellos que se difunde todo lo aprendido e intercambiado.

5.1.4.3. Manejo de la naturaleza y el territorio.

Existe una disparidad de criterios sobre el uso que se le debe dar a la naturaleza y al territorio en Puerto Nariño por parte de los diferentes actores sociales, cuya presencia se ha incrementado en las últimas décadas debido al aumento del intervencionismo gubernamental y no gubernamental tras la Constitución de 1991 (Zuluaga, 2015).

La principal crítica que se hace tanto el Resguardo Ticoya como el Cabildo Urbano a los actores sociales que intervienen en materia ambiental, principalmente a los funcionarios de Estado y a la comunidad científica, es su injerencia de tipo tecnocrática y descontextualizada. Para mostrar estos desacuerdos se presenta a continuación un contraste de testimonios, el de un funcionario de la alcaldía y el de una mujer indígena, agricultora de la comunidad de San Pedro de Tipisca:

Es que nosotros queremos instaurar es una tecnología de la selva, tantos productos que hay para trabajar aquí en esta selva, me gustaría por ejemplo que ellos se pudieran ir para el monte con una especie de laboratorios móviles, desmontables, para que trabajen allá los productos, varios días, que hagan campamentos allá, y traigan el producto trabajado... (Funcionario de la alcaldía de Puerto Nariño, 2016)

Mira nos trajeron un poco de matas que para hacer chagras, pero que las teníamos que sembrar así y así, que a no sé cuántos centímetros la una de la otra, que había que echarle no sé cuánto de cal agrícola... ¿tú crees que a mi ese señor me va a venir a mí a enseñar a sembrar una mata de asaí (*Euterpe oleracea*)? Yo cojo y siembro mi asaí así no más, a la manera que yo conozco, yo la cojo y le echo wito (*Genipa americana*) así por encimita, porque ese es mi remedio para que no se lo coma la arriera... (Rita, San Pedro de Tipisca, 2016)

De acuerdo con los líderes comunitarios, desde el Resguardo se busca ampliar la integración a la economía de mercado de las comunidades con el fin de aumentar su nivel de ingresos, no obstante, las políticas deben orientarse a la conservación del medio ambiente. La urgencia de un empoderamiento económico de estas comunidades se plantea desde diferentes tipos de necesidades que tiene la población, pero particularmente como una estrategia clave para paliar un grave problema de acceso a servicios de salud.

Los promotores de salud en las comunidades no estando habilitados por el Estado para el suministro o aplicación de medicamentos, las personas se ven obligadas a costear los elevados gastos de transporte fluvial hasta el hospital ubicado en el casco urbano, que pueden ser del orden de 60.000 COP ida y vuelta en un motor fuera de borda. El problema es aún más grave en temporada de lluvias cuando aparecen los brotes de paludismo: varios testimonios hablan sobre

la muerte de personas que no pudieron ser transportadas al hospital local por falta de dinero para combustible.

Otras problemáticas de orden social que se buscan mitigar por medio del empoderamiento económico de las familias son: el éxodo rural por parte de la población joven, y las economías ilegales, teniendo en cuenta que hacia el Perú hay producción de drogas ilícitas que son exportadas hacia el Brasil, pasando por territorio colombiano, y que existen casos de jóvenes de las comunidades que se van a trabajar en cultivos de coca al otro lado de la frontera.

Por otro lado, se señala por parte de las autoridades ambientales e indígenas, la falta de medidas para mitigar la deforestación. En comunidades como por ejemplo San Francisco de Loretoyacu, de acuerdo con una serie de imágenes satelitales tomadas entre 1985 y 2014 en un estudio de caracterización del Sistema Socio-Ecológico (SSE)¹²⁵ del Municipio, se destaca una importante disminución de la cobertura de bosques y de la oferta de árboles de uso maderable para este periodo, lo cual estaría en estrecha relación con el aumento de la presencia de actores sociales y de políticas que promueven la actividad maderera en el Municipio (Zuluaga, 2015). Durante el trabajo de campo de la presente investigación se asistió por ejemplo a la entrega de diferentes insumos para la actividad maderera, momento en que se invitó a entrar en el comercio legal y certificado de maderas.

No obstante, según un líder indígena entrevistado, se han adelantado iniciativas para dar solución al problema de la deforestación, pero los procesos se ralentizan en razón de la relación conflictiva que se tiene con las instituciones y el Estado, y la exigencia de la consulta previa o concertación:

¹²⁵ Zuluaga (2015) entiende un SSE como la configuración de un sistema de recursos (bosque), unidades de recursos (maderas, fibras, productos agrícolas), actores involucrados y del sistema de gobernanza.

...ahorita estamos en el debate de Visión mazónica (...) sino que el Ministerio del Ambiente se nos adelantó, pero nosotros queremos también manejar los proyectos, o sea, el debate está en eso...el problema fue de nosotros, ya nos habían traído por ejemplo profesionales, que sabían que había recursos para trabajar acá, hacer proyectos, en el tema de medio ambiente, de reforestación, pero tú sabes cómo es la gente, empezaron a decir que mira, que se nos van a llevar el conocimiento, que nos van a robar el conocimiento y la tierra y por eso no se pudo hacer, y ahora ya el gobierno lo cogió, y quiere invertir por medio de proyectos acá, pero a su manera, y tú sabes que las cosas son muy diferentes, que sea que vengan acá, que ellos mismos vean las necesidades, desde ahí formular los proyectos para que puedan tener éxito porque muchas veces los proyectos desde allá no sirven...(Coordinador del Territorio, sede Aticoya, 2017)

Las relaciones entre el Resguardo y el gobierno municipal pueden ser no obstante, de cooperación. La alcaldía depende de cierto modo del Resguardo para la captación de recursos y la implementación de programas departamentales o nacionales, y viceversa; aquí la frontera político-administrativa se desvanece de algún modo:

Con la alcaldía siempre ha sido eso, llega un proyecto, por ejemplo ahorita el tema de viviendas, las viviendas que se van a construir para las familias de aquí de la zona baja, eso había llegado donde el alcalde, y el alcalde dijo yo no tengo donde construir las viviendas, entonces vamos al Resguardo que esos manes si tienen tierra hasta pa' regalar, y terminamos nosotros sacando pecho por eso, pero siempre se ha trabajado así...

(Coordinador del Territorio, San Juan del Socó, 2017)

Las autoridades de Corpoamazonia, y del PNN Amacayacu, pueden intervenir en el territorio a nivel de la reglamentación ambiental y forestal como por ejemplo vedando la

extracción de especies amenazadas. Sin embargo, la mayor controversia se relaciona con la existencia de permisos de explotación maderera otorgados por Corpoamazonia al interior de los resguardos indígenas del Trapecio, antes que estos fueran declarados resguardos, y que el Estado aún no ha solucionado esta situación (Defensoría del pueblo, 2008). Las autoridades indígenas del Resguardo Aticoya parecen no aceptar este hecho y en sus reuniones internas recuerdan la necesidad de pronunciarse sobre ello:

Ni Corpoamazonia, ni el Ministerio del Medio Ambiente son considerados autoridades ambientales dentro del Resguardo... (Curaca, sede Aticoya, 2016)

Existe finalmente una controversia con la Asociación de Cazadores *Airumaküchi* (tigres del agua en tikuna) la cual fue fundada en 2015 con el apoyo del CIFOR¹²⁶ y la Fundación S.I., (Science International) en el marco de la “Iniciativa de Investigación sobre Carne de Monte”, con el apoyo financiero de USAID¹²⁷, UKAID¹²⁸ El objetivo principal de la asociación, de acuerdo con su página Internet, sería el promover el comercio de carne de monte en el Municipio, con el fin de contrarrestar la tala ilegal de maderas y valorar su componente cultural, espiritual, y médico-tradicional: “La Asociación *Airumaküchi*, o tigres del agua en la lengua indígena tikuna, busca mejorar la calidad de vida y la seguridad alimentaria de las comunidades indígenas, en especial de los cazadores y sus núcleos familiares, y fortalecer la cultura de los pueblos indígenas a través de los conocimientos tradicionales relacionados a la actividad de cacería de animales silvestres” (Sandrin et al., 2016, p.8).

¹²⁶ Siglas en inglés para Center for International Forestry Research (Centro para la Investigación Forestal Internacional).

¹²⁷ Siglas en inglés para United States Agency for International Development (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional).

¹²⁸ Siglas en inglés para United Kingdom Agency for International Development (Agencia del Reino Unido para el Desarrollo Internacional).

La controversia con dicha asociación reside principalmente en el hecho que al momento de su fundación, solamente algunas autoridades y coordinadores habrían sido convocados para su socialización, pero que no se habría socializado con las comunidades. Otro problema que se presenta con dicha asociación, según la líder del cabildo urbano, es que esta no se habría constituido legalmente pues el comercio de carne de monte estaría estrictamente prohibido en el Municipio. Sin embargo, el documento del CIFOR indica que esta organización se hizo en toda legalidad. También, al parecer, los asociados no estarían recibiendo unas ayudas monetarias prometidas para el mantenimiento y desarrollo de actividades de la asociación. El siguiente extracto de entrevista permite pensar que existe una gran confusión de los hechos y de las organizaciones que participan en dicho proyecto:

Pues sí, dízque para vender al CDI , que sea la carne de monte que ya no esté prohibido, pero no, la gente, no pasa nada, eso hacen solamente estudios, el otro día vinieron ellos, yo no sé qué estudios hicieron y se fueron...pero entonces reclaman los socios, pues como ellos dicen, ellos vienen a decir que no, que les mandamos tanto para los socios para que sigan, porque la idea es, la idea de esa asociación es reforestar, los árboles de alimentos de esos animales, que come la guara, que come la boruga, bueno, diferentes especies que comen los animales...El resguardo ha estado muy molesto con Omacha, perdón con Natutama, pues porque Natutama nunca consultó a las comunidades, por ejemplo aquí en Puerto Nariño, aquí, aquí, varios socios, pero no, no se mira, o sea no hay, no se mira nada de los socios, eso fue...no hubo una reunión, no hubo una asamblea para que Puerto Nariño aprobara, que si verdaderamente querían esa fundación, querían hacer su fundación aquí de cazadores, qué provecho iban sacarle ellos, y qué beneficios nos iba a dejar esa fundación acá, y nada, nada...entonces la comunidad dice que la

comunidad no está de acuerdo con eso porque no se está beneficiando la comunidad, ni los socios se están beneficiando, entonces no, creo que no es conveniente esa fundación porque no nos trae ningún beneficio a nosotros, ni siquiera a los socios (...) como Curaca no estoy de acuerdo con esa fundación le dije, porque eso, no se socializó aquí en el pueblo y si yo quiero hacer una fundación yo tengo que consultar al pueblo, tener el respaldo del pueblo, que ellos digan si Curaca, si se puede hacer, firmamos todos los del cabildo, porque ellos me están dando la autorización... (Curaca CIUPNA, Casco Urbano, 2016)

Esta serie de testimonios muestra lo señalado por Turbay (2005) acerca de la disparidad de criterios entre la visión indígena del desarrollo y la visión conservacionista en contextos de cooperación entre comunidades e instituciones. Las tensiones aquí relatadas se mantienen a través de un forcejeo político-administrativo entre los actores sociales que trabajan conjuntamente en torno a la naturaleza en Puerto Nariño, pero de acuerdo con las observaciones realizadas en campo, los actores institucionales interesados en continuar interviniendo, buscan consensuar con los líderes y las comunidades, o bien, parten.

Aquí puede hacerse igualmente una relación con lo indicado por Cepek (2012) acerca de la integración de los cofán en las dinámicas desarrollistas y de conservación. Su motivación se vincula también con los beneficios económicos que pueden traer los proyectos, la generación de empleo o las posibilidades de titulación de tierras, al igual que al reconocimiento político. Su posición frente a los actores de la conservación es igualmente crítica. El autor menciona: “Desde mi perspectiva, subestimar los poderes críticos de actores como Miguel es metodológicamente engeguecedor y políticamente sospechoso. Si deseamos justicia intelectual para las personas con quienes trabajamos, debemos evitar esto a toda costa (Cepek, 2012, p. 17).

5.1.4.4. Desacuerdos entre organizaciones indígenas en torno al manejo de la naturaleza y el territorio.

Si bien en términos generales el Resguardo y el Cabildo Urbano conservan buenas relaciones, se observó una disparidad de visiones en torno a la implementación de una ecovía turística que iría desde el casco urbano hasta la comunidad San Martín, en el marco de un convenio entre el Ministerio de Comercio, Industria y Turismo y Fondo Nacional de Turismo (FONTUR).

Para la autoridad del Cabildo Urbano, el Resguardo no estaría siendo coherente con su política de conservación de las áreas forestales al permitir que se construya la ecovía y al desear obtener el contrato para la extracción de las piezas de madera necesarias para la construcción de la infraestructura.

...que de todos modos no es coherente que el Resguardo quiera tener el contrato para el corte de las piezas de madera, pues se supone que la política es conservar el recurso forestal... (Curaca CIUPNA, Casco Urbano, 2016)

Cabe resaltar que la construcción de esta ecovía no es pertinente para otros actores sociales entrevistados, pues el turismo que va a esta zona buscaría experiencias que se aproximen al estado natural de lo que es la selva amazónica, y la ecovía resultaría ser un artificio.

Existe también una oposición entre el Cabildo Urbano y el Resguardo en cuanto a una solicitud de ampliación hacia terrenos baldíos en jurisdicción del Estado que buscaría hacer el Resguardo. Los habitantes del casco urbano se procuran diferentes servicios ecosistémicos en dichos terrenos, como la leña o especies de caza. De acuerdo con la autoridad del Cabildo Urbano, la población se vería en carencia de dichos servicios y de terrenos para instalar nuevas chagras:

...todo eso era casco urbano, pero ahora disque ya no es así, ya ahora ya pasa por aquí no más, más allá de esta maloca, tu miras esa iglesia para acá, toda esa iglesia es Resguardo, y ¿entonces nosotros? ¿Para dónde nos vamos a ir? Entonces eso es lo que queremos saber, lo poco que le puedo contar de lo que estamos pasando aquí en estos momentos es que, ni la alcaldía, ni la misma alcaldía no ha podido con Resguardo (...) Entonces yo como le digo, yo sé que el señor alcalde hoy no está pero mañana si le voy a decir yo necesito mirar, porque yo tengo unos papeles, de los acuerdos que hubo con Incoder¹²⁹ aquí en Leticia, en los acuerdos 021 y 024, lo que llaman ya los decretos de las delimitaciones con todos los mapas yo tengo, y tengo otro que hizo el señor juez, donde él pidió un derecho de petición mismo a nivel nacional, a la agencia de tierras, al Incoder, ¿a ver de dónde eran los predios de Puerto Nariño? El Incoder le responde con planos y con todo, no coincide ese plan el que manda el Incoder con lo que tiene el Resguardo, porque las coordenadas están muy diferentes, punto número 1 colinda no sé con quién, es casco urbano, punto número 2 colinda no sé con quién, eso, todos los puntos, las coordenadas, no coinciden con lo del Resguardo, entonces la pregunta es... ¿Cómo ellos sacaron esas coordenadas? ¿Quién les hizo ese documento? entonces eso es que vamos a pelearle pues el jueves, porque yo voy, mi soporte es llevar al señor juez... (Curaca CIUPNA, Casco Urbano, 2016)

Las tensiones relativas a la construcción de la Ecovía se articula con la disparidad de criterios sobre el manejo que se le debe dar a la naturaleza y al territorio (Turabay, 2005), tensión que se inscribe en la adhesión a las dinámicas económicas del desarrollo sostenible por parte de las comunidades indígenas, como en este caso, el ecoturismo.

¹²⁹ El Instituto Colombiano de Desarrollo Rural fue clausurado desde 2015 y remplazado por las Agencias Nacional de Tierras y de Desarrollo Rural (Medina, 2016).

Es posible observar la tensión entre *modelo tecnocrático* y *modelo organicista* del desarrollo (Escobar, 1999a): algunos prefieren una ecovía que se asimile a un sendero salvaje, sin adecuaciones, mientras que otros optarían por un sendero organizado y adecuado para la contemplación de la naturaleza.

En cuanto a las tensiones relacionadas con el acceso a la tierra, algunos aportes de la geografía social muestran como el territorio, en tanto que espacio social, se encuentra atravesado por una multidimensionalidad relacionada con la política, la economía, la historia, etc., lo cual lo transforma en un espacio de disputas (Garay y Rosales, 2013).

Garay y Rosales (2013) escriben, a propósito del territorio:

Así, el territorio multidimensional, se constituye en una totalidad compuesta por el espacio social y el geográfico que confluyen, producen y configuran el territorio. El espacio social está contenido en el espacio geográfico, creado originalmente por la naturaleza y transformado continuamente por las relaciones sociales, que son productoras de espacios fragmentados, divididos, únicos, singulares, dicotomizados, fraccionados, y por lo tanto, también conflictivos, porque es en el territorio donde se manifiesta el atributo de soberanía en el sentido de la autonomía relativa en la toma de decisiones... (Garay y Rosales, 2013, p.199)

El Resguardo Ticoya está legalmente constituido como territorio indígena desde el 2003 alrededor de la jurisdicción municipal de Puerto Nariño, el cual fue fundado desde 1961. Esta división política y administrativa de un espacio geográfico, habitado por personas que pertenecen a las mismas familias de los tres grupos indígenas allí asentados desde la época de las reducciones de los misioneros, genera entonces una forma diferente de tenencia de la tierra.

Durante el trabajo de campo se observó que la idea de un territorio colectivo no era la siempre la norma, y que algunas personas pertenecientes a las comunidades tomaban posesión sobre ciertos predios, generándose así conflictos entre vecinos (las autoridades del Resguardo lidian constantemente con este tipo de litigios). Se observó lo mismo para la comunidad indígena del Casco Urbano, la tenencia de la tierra se hace por medio de la propiedad privada, al igual que para las chagras, cada una tiene un propietario o pertenece a un grupo familiar.

Teniendo en cuenta las dinámicas económicas del municipio, ligadas principalmente con actividades de extracción y de subsistencia (madera, pesca artesanal, cacería, chagra) cuyo desarrollo se hace cada vez más difícil (deforestación, cambio climático, disminución del recurso cinegético) y, si la representación de los espacios de producción se articula con la idea de la propiedad privada, la disputa por la apropiación del territorio se modula con las tensiones ya latentes sobre la distribución de recursos del Estado o de la cooperación para el desarrollo. Así, líderes del Cabildo Urbano consideran por ejemplo que el Resguardo acapara más recursos, mientras que líderes del Resguardo consideran que el Cabildo Urbano se beneficia más de los recursos y los proyectos de la Alcaldía municipal.

Es posible interpretar estas tensiones de acceso a la tierra como uno de los resultados de una configuración del territorio que fragmenta y divide a las comunidades indígenas en numerosos casos, y que corresponden a una dinámica de privatización de la tierra y de los recursos: como lo señala Harvey (2008), “la propia dinámica social se refleja en el territorio” (Garay y Rosales (2013, p. 201)¹³⁰.

En este capítulo se presentaron los resultados de la investigación empírica. Se mostró la manera en que se expresa el animismo a través del análisis de los conocimientos y las prácticas asociadas a *Carapa guianensis*, a los árboles, y al medio forestal, revelando la coexistencia entre

¹³⁰ Sobre el espacio social consultar Harvey (2008) y Lefebvre (2013).

las ontologías animista y naturalista en la población ticuna de Puerto Nariño. Se mostraron aspectos relativos a las representaciones del paisaje y del territorio indígena en los cuales se desarrolla la especie *Carapa guianensis*, el acceso al árbol, sus usos maderables, y el estado actual la comercialización. Un inventario preliminar de la especie permitió de igual manera determinar el estado actual de las poblaciones naturales de *Carapa guianensis*.

Se presentó una serie de hallazgos relativos a la etnobotánica y a la medicina tradicional sobre la especie, analizando la posible incidencia del mestizaje y la transformación de conocimientos en esta zona de carácter transfronterizo. Del mismo modo, se presentaron los hallazgos asociados al conocimiento ticuna sobre la ecología de esta especie.

Por último se presentó el análisis correspondiente al vínculo existente entre estos conocimientos y prácticas y el ámbito de la política ambiental local, identificando los actores sociales entorno a la naturaleza y al territorio, haciendo énfasis en el modo en que estos se relacionan, a través de la reconstitución de una serie de controversias ambientales en Puerto Nariño, y revelando una serie de tensiones entre dichos actores.

En el siguiente y último apartado se presentan las conclusiones para la presente tesis, donde se discuten los aspectos más relevantes con relación a la coexistencia de las ontologías sociales animista y naturalista, el medio ambiente y la conservación en Puerto Nariño, la incidencia de esta representación ticuna de la naturaleza en la política forestal local, las potencialidades con relación a la visión local de desarrollo, y por último, los alcances y limitantes de la investigación. Finalmente, se presentan los Anexos para la presente tesis.

Conclusiones

La indagación en torno a los conocimientos y las prácticas asociadas a la especie vegetal *Carapa guianensis* en la población ticuna de Puerto Nariño permite concluir sobre algunos de los aspectos relativos a las *ontologías sociales* y la *política cultural de la naturaleza* en dicha población y en la región amazónica, evidenciados en los resultados expuestos en detalle en el capítulo anterior.

En primer lugar, se concluirá sobre la subsistencia de una ontología animista (en la cual el perspectivismo puede determinar la visión que se tiene de los seres no humanos) gracias a su capacidad de coexistencia con la ontología naturalista moderna, y la incidencia de esta última en el posible mestizaje del conocimiento ticuna sobre la naturaleza y sus representaciones. Se discutirá igualmente la necesidad de la inclusión de este parámetro cultural al igual que otros asociados a la representación del territorio, en la implementación de políticas forestales y proyectos de desarrollo sostenible en esta zona transfronteriza, al igual que el papel de los jóvenes, las mujeres, y los ancianos en el futuro de las comunidades.

En segundo lugar se inferirá acerca del vínculo entre los principios culturales u ontológicos y el ámbito de la política ambiental y territorial local. Finalmente, se concluirá sobre los alcances y los limitantes del proceso de investigación.

1. Visión animista, conservación y desarrollo sostenible

Si bien la población indígena de Puerto Nariño se encuentra inmersa en la economía de mercado y presenta un alto grado de aculturación, la cosmología animista ticuna se encuentra vigente, y determina algunas relaciones y prácticas con la naturaleza. Numerosos datos recolectados en campo sugirieron que esta integra elementos del perspectivismo amerindio, sin embargo, dentro de la variación que propone Londoño (2005, 2010).

Las entidades mencionadas por los entrevistados, como protectoras o madres de los árboles y/o de la selva, no son humanos completos, ni físicamente, ni moralmente. Estas pueden tener los pies invertidos y los dientes afilados como en el caso de *Curupira*, las cejas y las mamas que llegan hasta el suelo como en el caso de *Berú*, y manifiestan comportamientos que ponen en duda su humanidad, su ética y moral, como el alcoholismo o el rapto de personas y niños. Incluso, existe un caso en que las personas que transgreden la prohibición del incesto entre clanes, son objeto de dicha visión perspectivista basada en la evaluación moral del Otro (Londoño, 2010): los incestuosos se convierten involuntariamente en caballos durante la noche.

Estos elementos permitieron discutir, del mismo modo que lo hace Londoño (2005, 2010), la igualdad ontológica entre seres para todas las cosmologías animistas que plantean autores como Descola (1997, 2004, 2010), Viveiros de Castro (1992, 1998, 2013) o Vilaça (2000, 2011). Si bien los ticuna de Puerto Nariño consideran que los seres naturales o las entidades sobrenaturales tienen atributos humanos y la capacidad de comunicarse, su condición de humanos incompletos y su eventual comportamiento inmoral los distingue de la comunidad humana, y en ocasiones los vuelve peligrosos.

Algunos datos mostraron igualmente que, la idea planteada por Viveiros de Castro (1992) acerca de la condición *depredador/presa* en función de la perspectiva de cada ser o entidad, no se manifiesta en la cosmología ticuna, por lo menos en aquella asociada a los árboles. Testimonios como el de la Abuela Élida, a quien se le apareció la madre del *yaré* en sueños, para reclamarle por haberse llevado tanto *yaré* y pedirle fibra de chambira en reparación, muestran que en la cosmología ticuna estas entidades no ven a los humanos como una presa, y que la comunicación con ellos puede darse como entre dos seres humanos.

La cosmología ticuna tiene numerosos elementos que aportar a la ontología naturalista moderna, particularmente en la esfera de la preservación del equilibrio ecosistémico y de las modalidades de implementación del desarrollo sostenible. No necesariamente porque ellos representen al *nativo ecológico* (Ulloa, 2001b), la ecología como concepto puramente conservacionista y desde un enfoque antropocentrista siendo un invento de Occidente. Sino porque su entendimiento y representación de la naturaleza resultan estar muy atentas a las realidades de los ecosistemas (involucrando una dimensión religiosa y espiritual), cuya alteración puede traer consecuencias nefastas para los grupos humanos.

Las dinámicas económicas y de producción en estas comunidades se orientan hacia la adaptación de modelos organicistas en el seno de la economía capitalista y en medio de una zona estratégica para la conservación mundial. Mantener la mirada sobre estos nuevos modelos productivos en el marco de la sostenibilidad es de suma importancia para los actores sociales que se interesen en la intervención en este tipo de territorios.

Descola (2010) reflexiona por ejemplo sobre la similitud que existe entre las éticas holísticas y la concepción animista del mundo, así como la necesidad que tiene Occidente de aprender de estas sociedades indígenas:

Por contraste, las éticas holísticas parecen más próximas al animismo pues ellas hacen énfasis no en los individuos o las especies dotadas de propiedades particulares, sino en la necesidad de preservar el bien común sin alterar de forma inconsiderada las relaciones de interdependencia que unen todos los componentes orgánicos y abióticos de un medio. Solo importa el enlace de las partes al todo, cada elemento del todo no teniendo ningún valor y significado que por la posición que ocupa en la economía de los intercambios vitales. Sin embargo, por el hecho de su mayor capacidad perturbadora, los

humanos están dados de una responsabilidad moral decisiva en el mantenimiento del equilibrio ecológico, un papel que no pueden cumplir a condición de poder comprender su ubicación en el seno de la cadena trófica. No obstante, una tal inteligencia de las interacciones no puede ser alcanzada que por medio de una observación de la naturaleza con humildad... (p. 273)

Como se señaló anteriormente, si bien algunos discursos y prácticas de subsistencia y de integración en la economía de mercado en esta población responden más, en algunas ocasiones, a una visión productivista y de acumulación, la representación y la interacción con los seres naturales y con el territorio pueden ser de otro orden, el animismo permeando constantemente los discursos y las acciones de la vida cotidiana (el trabajo en el monte, la chagra, el matrimonio clánico, la salud y la enfermedad, etc.). Así por ejemplo, la acción reguladora de la intervención antrópica en el monte que los ticuna piensan que ejercería el *Curupira* puede por ejemplo resultar benéfica para los ecosistemas forestales de Puerto Nariño.

De esta manera, el conocimiento de dicha coexistencia ontológica entre animismo y naturalismo se revela de suma importancia para el establecimiento de un diálogo de saberes que permita explorar vías de colaboración, de trabajo en conjunto, con los académicos y los diferentes actores de la investigación y el desarrollo sostenible, sin que se pasen por alto los principios culturales que rigen la vida social y el espacio de las comunidades indígenas.

Más allá de una identificación de una serie de conocimientos tradicionales potencialmente estratégicos para la conservación y el desarrollo, o de proyectos a implementar para cubrir necesidades, el conocimiento por ejemplo de los sitios sagrados como los salados o las ceibas, aquellas moradas de seres espirituales como las *madres* o el *Curupira*, seres temidos y que deben ser respetados, debe hacer parte de las agendas académicas. Así, la inclusión de este

parámetro cultural podría contribuir a la exitosa implementación de políticas forestales, de programas de conservación, de manejo y aprovechamiento forestal, etc. (Santos, 2013).

Otro parámetro de gran importancia a considerar en este aspecto, como lo señalan Echeverri y Roman (2008) son las representaciones que tienen las comunidades indígenas sobre lo que es el diálogo de saberes y la manera en que este puede establecerse. Esto podría constituir la línea base de un modelo o manual básico de ética para los interventores del desarrollo. Los resultados sobre la dimensión política asociada al manejo de la naturaleza y el territorio mostraron que, si bien los interés en torno a la naturaleza se diferencian entre indígenas e investigadores, instituciones, o sector privado, entre los indígenas de Puerto Nariño hay una intención de trabajar conjuntamente por la conservación¹³¹, pero bajo unos términos basados en una relación de respeto y confianza.

Este respeto debe partir, en un principio, por el reconocimiento de un orden y una cosmología diferente a la nuestra. Una situación ocurrida durante una reunión entre los Curacas del Resguardo y una agencia de desarrollo encargada de gestionar con las comunidades los proyectos de pago por servicios ecosistémicos del REDD (Programa de Reducción de Emisiones de Carbono Causadas por la Deforestación y la Degradación de Bosques de las Naciones Unidas) es anecdótica de la *violencia epistémica* de la cual nos habla por ejemplo Beltrán (2017). Uno de los funcionarios encargados de socializar el proyecto, mencionó en algún momento de la reunión, que ellos estaban seguros que los indígenas cuidaban bien la naturaleza, pero que desde ahora, había que cuidarla *de manera ordenada*. Los Curacas, tras la intervención, manifestaron que siempre en estos casos había una incompreensión por parte de los interventores, que no

¹³¹ Así como se mostró en los resultados que los intereses en torno a la naturaleza son diferentes para cada actor social vinculado con el medio ambiente, Cepek (2012) indica para los cofán, cómo estos integran las dinámicas de conservación, pero con intereses que difieren de la pura conservación. Estos intereses pueden corresponder a la titulación de tierras o la generación de empleo.

entendían que su manera de relacionarse con el medio no era técnica, más sin embargo, habían logrado mantenerla ahí desde siempre.

Por otro lado, la investigación empírica permitió observar un mestizaje del conocimiento etnobotánico entre la población ticuna de Puerto Nariño. Durante las entrevistas, las labores de observación y la estancia en la zona de estudio, se encontraron regularmente discursos alusivos a la medicina popular mestiza. Estos testimonios permiten actualmente abrir un interrogante sobre la incidencia de la religiosidad y la farmacopea occidental introducida por foráneos en la transformación de los conocimientos locales en esta zona transfronteriza.

¿Existe entonces una farmacopea exclusivamente ticuna? en Puerto Nariño, es posible observar en los antejardines o en los senderos, plantas medicinales (algunas ornamentales) típicas de la huerta medicinal del interior del país: albahaca, geranios, ruda. Durante una conversación con indígenas ticuna, se escuchó hablar por ejemplo sobre el estado de la sangre de un enfermo a quien hubo que darle una dieta especial para que se limpiara su sangre, lo cual se asemeja a los conceptos y enfoques terapéuticos de la medicina hipocrática¹³². Gutiérrez de Pineda (1985) denomina este tipo de mestizaje como un *determinismo ambiental hipocrático y ayurvédico*, concepto que se construye en perspectiva del largo proceso de interculturación amerindia, en donde “cultos y mitos ancestrales enraizados en ambas culturas, teoría y praxis hipocrática-ayurvédica, se incorporan en un sistema médico” (Gutiérrez de Pineda, 1985, p.19).

¹³² Gutiérrez de Pineda (1985) presenta un extracto del antropólogo Aguirre Beltrán acerca del *determinismo ambiental hipocrático y ayurvédico* presente en comunidades indígenas mexicanas con herencia hispánica: “Por ello se ven sobrevivir retazos de prácticas de un legado, ensamblados en principios de otros, dependiendo ahora más de la fuerza de los asentamientos culturales. En zonas de fuerte herencia hispánica, aún se entrevén los determinantes de la salud como equilibrios orgánicos, térmicos y físicos, humores y principios de caliente – frío. Se siente el determinismo ambiental hipocrático y ayurvédico; los valores de nocividad e impureza en los procesos fisiológicos femeninos, de herencia cristiana. Las terapias curativas van complementadas por las dietas alimentarias, y los procedimientos de *limpieza del estómago* con los obligatorios purgantes y lavados intestinales. Se practica la purificación y vigorización de la sangre con depurativos que la “purgan” de los malos humores, la limpian, la fortifican, y la equilibran” (Aguirre Beltrán citado en Gutiérrez de Pineda, 1985).

De este modo, algunos de los conocimientos recolectados sobre *Carapa guianensis* en la población ticuna de Puerto Nariño pueden tener relación con este sincretismo, teniendo en cuenta la alta frecuencia con que se mencionó el sabor amargo de su semilla y del árbol en sí: *eso es muy amargo; es pático; es muy amargo debe curar el cáncer; es que de pronto sirve pa' las personas que tienen mala sangre.*

No obstante, recordemos igualmente que para los ticuna del interfluvio, una sangre limpia, lo cual se logra con restricciones alimenticias, es sinónimo de buena salud (Goulard, 2009). Aquí encontramos una similitud con en el trabajo de Conklin (2001) o Belaunde (2006), quienes analizan las representaciones de la sangre para las sociedades amazónicas: esta se vincula con la vitalidad, el poder, la fuerza, la fertilidad, o incluso el pensamiento, y es sujeto de numerosas restricciones alimenticias y sociales.

Si bien Goulard (2009, 2013) y Montes (2001) presentan el sabor amargo en la cosmología ticuna como un indicador de lo inmaduro, de lo que está todavía verde o en desarrollo, aquí el sabor amargo es mencionado por los ticuna de Puerto Nariño como algo que puede potencialmente contrarrestar una condición patológica. Una investigación a profundidad sobre los posibles modos de mestizaje del conocimiento en etnobotánica y en etnomedicina en esta zona transfronteriza podría aportar elementos relevantes para la implementación de programas interculturales en salud y medicina tradicional.

La concepción del territorio para los ticuna y los otros pueblos indígenas que allí cohabitan es un parámetro igualmente importante a considerar por los actores del desarrollo. Por ejemplo, algunas actividades de producción como la pesca, la caza, y la siembra de la yuca o el plátano, pueden regirse por la estacionalidad de las aguas en función de la ubicación (*la alta* o *la baja*). De este modo, la implementación de proyectos relacionados con el aprovechamiento no

maderable de especies forestales debe orientarse igualmente por este parámetro, ya que el uso del tiempo y los calendarios para las actividades de producción debe armonizarse con las actividades de la economía subsistencia y los aspectos sociales y culturales que rigen dichas actividades, como las mingas.

De igual manera, los actores sociales relacionados con el desarrollo sostenible deben trabajar por la óptima consolidación de una política transfronteriza para la protección de la selva y la cuenca amazónica. Como se mostró en los resultados, el éxodo por parte de la población joven hacia el lado de la frontera del Perú para trabajar en los cultivos de coca es por ejemplo una señal de la necesidad de armonizar una política común transfronteriza efectiva en términos de control y gestión del territorio y que considere los múltiples parámetros socio culturales y económicos asociados a este último.

En este sentido, otros parámetros como los lazos de parentesco o de compadrazgo entre las comunidades indígenas asentadas en las tres fronteras que convergen en el Trapecio Amazónico (Colombia, Perú y Brasil) deben ser considerados por los actores del desarrollo, ya que estos pueden contribuir a la consolidación de una política trinacional al igual que se fomentaría el diálogo de saberes.

2. Política Cultural de la Naturaleza

En cuanto al ámbito de la política cultural asociada a la naturaleza (Escobar, 1999b), si bien la especie vegetal *Carapa guianensis* está en desuso y no se encontró que tenga relevancia en el ámbito ritual de la cultura ticuna, esta se asocia a la representación animista de la naturaleza de dicha etnia: hace parte de los grandes árboles del monte, por lo tanto posee una *madre* que puede ser vengativa, o es protegida por el *Curupira*. La especie se inscribe por lo tanto en los elementos naturales que constituyen tanto el territorio como la farmacopea indígena, la cual es a

su vez uno de los tantos pilares culturales asentados en la legitimidad política del manejo del territorio y de la naturaleza (Rodríguez y Van Der Hammen, 2010).

Así, esta se vincula igualmente a una idea de conocimiento ancestral que debe ser celado, a menos que se garanticen acciones concretas que conlleven al beneficio socioambiental de las comunidades, por parte de los investigadores, académicos o ambientalistas que tengan interés en estos elementos naturales.

La convergencia de la multiplicidad de actores sociales con intereses en torno a la naturaleza y al territorio en esta zona estratégica para la conservación de la selva amazónica, revela una serie de conflictos en la que cada red de actores posee sus propios discursos. Sin embargo, *discursos como el desarrollo sostenible, la biodiversidad, la conservación, los saberes ancestrales*, parecen ser discursos que atraviesan tanto a los actores institucionales, de la investigación o del desarrollo, como de las autoridades indígenas, aunque en las acciones se revelen numerosas contradicciones.

Por ejemplo, destacando lo señalado por Serje (2013) (quien resalta que no se trata de hacer un juicio de valores), los funcionarios de Estado o de las ONG, o incluso numerosos investigadores sociales, imponen de cierto modo la ruptura *naturaleza/cultura* en sus métodos de intervenir: técnicas como la cartografía social, los planes de vida indígenas y sus analogías con elementos de la cultura indígena que buscan re-significar principios o conceptos Occidentales, traen las representaciones indígenas animistas de la vida y de la naturaleza, a un plano naturalista.

El análisis de los relatos presentados, permite observar la manera en que opera la identidad indígena en la reivindicación de los elementos naturales y del territorio constitutivos de dicha identidad, y como el discurso de la *ancestralidad* y las relaciones históricas de estas

poblaciones amazónicas con el Estado, permiten declarar la propiedad sobre dichos elementos y el territorio.

Se concluye entonces que la problemática ambiental en Puerto Nariño se encuentra dirigida a la reivindicación política y administrativa para el manejo de la naturaleza y del territorio por parte de las organizaciones indígenas, reivindicación sustentada en la pertenencia *ancestral*, en los derechos y discursos que les ha otorgado el Estado, los académicos y los actores del desarrollo, al considerarlos como *guardianes de la biodiversidad*. Esta situación en el Municipio está sustentada desde el ámbito nacional e internacional. Las comunidades y autoridades indígenas en el caso amazónico están llevando su empoderamiento y su capacidad de gobernanza hasta las esferas o plataformas correspondientes a su intención de ampliar su representación política. La economía que pueda generarse desde sus territorios es crucial para poder alcanzar estos fines, y si ello puede realmente realizarse dentro de las premisas de la sostenibilidad, esto solo puede traer beneficios a largo plazo para los ecosistemas de la región amazónica.

Es fundamental sin embargo que la comunidad científica y todos los actores del desarrollo se cuestionen sobre la manera de intervenir en estos territorios y las repercusiones que ello debería tener sobre las comunidades que los habitan.

La reflexión que hacen algunos autores sobre casos de co-manejo en áreas protegidas en el Amazonas, proyectos basados en el diálogo de saberes y en los principios culturales que se revelan pertinentes para la conservación es optimista (Acosta y Mendoza, 2006; Peña-Venegas et al, 2008; Rodríguez y Van Der Hammen, 2010; Vieco, 2012). A este propósito, se resalta el caso del Yaigojé:

El hecho de haberse definido y declarado un área protegida como Yaigojé en el río Apaporis coincidente con todo un resguardo indígena de cerca de 1.000.000 de hectáreas, muestra hasta dónde es posible llegar en las relaciones, en el traslape y en la gestión conjunta debido a las enormes coincidencias sobre el significado del manejo del bosque, la conservación, el uso sostenible y la diversidad cultural. (Rodríguez y Van Der Hammen, 2010, p.34)

3. Potencialidades y visiones del desarrollo en Puerto Nariño

Los líderes y las comunidades indígenas se encuentran interesados en implementar proyectos de en el marco del desarrollo sostenible y del aprovechamiento sostenible del recurso forestal. Tanto el Plan de Vida del Resguardo Ticoya como el Plan de Desarrollo municipal contemplan esta necesidad. Esto, además de ser una integración estratégica a las políticas ambientales regionales, se debe igualmente a que, las comunidades insertas en una economía de mercado en donde la demanda local y extranjera de maderas motivan la extracción indiscriminada del recurso maderero, se ven en ocasiones confrontadas a tensiones internas por la delegación de permisos, la tala ilegal, o a la incursión de madereros foráneos ilegales que extraen las maderas vedadas.

La organización comunitaria parece ser una de las grandes ventajas con las que cuentan las comunidades de Puerto Nariño para un eventual aprovechamiento sostenible del aceite de la semilla de Carapa: existen estructuras organizativas, desde grupos juveniles, asociaciones de mujeres, de productores, agentes del turismo, etc., lo cual muestra una capacidad en materia organizativa. El Resguardo y el Cabildo Urbano, como comunidades organizadas cuentan además con la capacidad de captar recursos económicos.

Las condiciones de pobreza¹³³ en las comunidades, los problemas relacionados con el acceso a servicios en salud, el éxodo rural por parte de los jóvenes que terminan sus estudios secundarios, son algunos de los motivos de orden socioeconómico por los cuales los líderes indígenas buscan integrar nuevos modelos productivos sostenibles con valor agregado, que puedan empoderar económicamente a las comunidades.

Además de los motivos económicos, una de las razones que según algunos de los abuelos entrevistados justificaría igualmente la implementación de programas o proyectos de aprovechamiento sostenible de especies con potencial no maderable, sería la preservación del conocimiento indígena sobre plantas medicinales y su transmisión, el cual se estaría yendo con el tren de la modernidad. En relación con esta pérdida del conocimiento se mencionaba constantemente la disminución de los hablantes de la lengua ticuna en las comunidades del Resguardo, particularmente en la población joven.

De acuerdo con Oses (2009), los etnoconocimientos (aquellos conocimientos que no son de orden científico y sistemático) de las sociedades indígenas engloban ciencia, religión, mito, magia, etc., articulándolos de manera complementaria para conformar “un conjunto complejo pero armónico y funcional” (Oses, 2009, p. 199); estos conocimientos se transmiten por medio del lenguaje, el cual cumple un papel que va más allá de la comunicación, dado que actúa como un generador y articulador del pensamiento: “los etnoconocimientos se afianzan en el lenguaje. En este territorio es donde se cimienta una conexión fuerte, entre las vivencias de la cultura en interacción con su entorno cósmico” (Oses, 2009, p. 195).

Según este mismo autor, en los conocimientos tradicionales convergen la naturaleza y el ser humano en tanto que “registros simbólicos ligados por el lenguaje” (Oses, 2008, p. 196); de este modo, para los pueblos indígenas amazónicos, la transmisión y permanencia histórica de

¹³³ Ver datos socioeconómicos del Municipio en p.86.

dichos conocimientos (que cubren igualmente las esferas del arte, la religión, la cultura material, etc.) se ha dado por transmisión oral. Este conocimiento se ejerce y se transmite de forma participativa, ya que actores sociales como médicos tradicionales, brujos, chamanes, ancianos, y otros miembros de la comunidad, pueden aportar al intercambio de conocimientos.

El futuro empoderamiento cultural, político y económico de las comunidades indígenas de Puerto Nariño depende entonces gran medida de la participación de los abuelos, médicos tradicionales y otros conocedores, al igual que del papel que desempeñarán los jóvenes. La preservación de la lengua ticuna en la vida cotidiana, sería sin duda un factor importante para la transmisión y permanencia de los conocimientos tradicionales en las comunidades del Resguardo. El papel de los ancianos o *abuelos sabedores* es considerado de suma importancia. Los líderes y las comunidades confieren gran importancia a su palabra y a sus recomendaciones.

Los resultados presentados y la experiencia en campo mostraron también cómo estos abuelos se preocupan por el estado de degradación de los ecosistemas forestales, un ejemplo de esto fue durante una Asamblea *Wone*, en la que un abuelo tomó la palabra para afirmar que sembraba numerosos árboles cada que se le presentaba la oportunidad, y para las generaciones futuras.

Las mujeres indígenas de Puerto Nariño tienen igualmente un papel preponderante en el futuro de estas comunidades. Como fue mencionado anteriormente, en la zona de estudio existen estructuras asociativas encabezadas por mujeres, y de acuerdo con las observaciones realizadas en campo, estas participan activamente de la vida política de sus comunidades, del Resguardo, o del Municipio, algunas llevando el estatuto de Curaca, Vicecuraca, de representante comunitaria

asambleísta, etc. Además, estas son por lo general depositarias de numerosos conocimientos sobre la naturaleza y la medicina tradicional heredados por sus madres y sus abuelas.

Finalmente, los líderes y las comunidades parecen consensuar, al igual que los abuelos, acerca de la degradación de los ecosistemas forestales. Particularmente, el estado de las poblaciones de *Carapa guianensis* en las áreas aledañas a las comunidades se encuentran amenazadas, lo cual fue señalado por los entrevistados, y corroborado en los resultados del muestreo preliminar de la especie, los cuales muestran que la especie no tendrá regeneración en estas áreas debido a la ausencia de especímenes juveniles. Un adecuado plan de manejo y restauración podría entonces contribuir a la regeneración de la especie, la cual, según el análisis de los datos etnoecológicos y al igual que otras especies vegetales, resulta ser de suma relevancia para el recurso cinegético, el cual es a su vez primordial en la economía de subsistencia de la población indígena de Puerto Nariño (Sandrin et al., 2016; Zuluaga, 2015).

Es importante resaltar que este tipo de proyectos comunitarios deben gestionarse haciendo énfasis en la capacidad que tengan las comunidades de integrar una nueva actividad productiva en su economía y sus actividades socioculturales, sin alterar profundamente su economía de subsistencia y capacidad de independencia de la economía de mercado.

En el siguiente extracto, Correa (1994) reflexiona sobre cuáles pueden ser las perspectivas de desarrollo para este territorio, y en particular, para los pueblos indígenas:

Insistimos en considerar que los indígenas amazónicos no solo han puesto en práctica procesos tecnoeconómicos y ecológicos como resultado cultural, es decir articulados a sus relaciones sociales e ideológicas, proponiendo dicho conjunto de experiencias y conocimientos como garantía para su supervivencia. El manejo de la selva húmeda

tropical no es solo un asunto de racionalidad tecnoeconómica (...) Su potencial los convierte en verdaderos modelos alternativos de manejo de la selva tropical que la sociedad nacional tiene la posibilidad de emular con los provenientes del proceso colonizador. Su dinámica histórica como perspectiva de desarrollo postula la imperiosa necesidad de reconocer el ejercicio de participación en las decisiones que afectan su vida cotidiana en la perspectiva del fortalecimiento de su capacidad de control sociocultural, no sólo como garantía de su propia supervivencia sino como clave de un verdadero desarrollo regional. (p.111)

4. Alcances y limitantes del proceso de investigación

La investigación empírica para la realización de esta tesis permitió dar respuesta a la pregunta: ¿Existen conocimientos y prácticas asociadas a la especie vegetal *Carapa guianensis* que puedan dar cuenta de las ontologías sociales en términos de la teoría de Descola (2010), y dado el caso, resultan estas ontologías sociales ser una fuente de procesos políticos? El enfoque teórico y el diseño metodológico para esta investigación indicaron la necesidad de un despojo de la dicotomía *naturaleza/cultura* para el trabajo de campo: el animismo siendo un marco ontológico prevaleciente en un contexto de aculturación y coexistente con la visión naturalista moderna en esta población indígena, la aproximación a la cosmología ticuna relacionada con la especie se hizo principalmente por medio de preguntas abiertas que sobrepasaban la idea de una naturaleza separada y distinta al mundo de los humanos.

De este modo, las evidencias recolectadas y los hallazgos realizados en campo con relación a la pregunta de investigación permitieron dar cuenta de una visión ticuna del mundo y de la naturaleza en donde se entremezclan el animismo y el naturalismo, visión que tiene

incidencia en las tensiones de orden político en torno a la naturaleza y el territorio en la zona de estudio.

El enfoque propuesto por autores como Bryant y Bailey (1997) y Escobar (1999a, 1999b) para el abordaje de la ecología política desde los discursos y las prácticas de los actores sociales en torno a un *medio ambiente politizado* (Bryant y Bailey, 1997) y en el marco de una *política cultural de la naturaleza* (Escobar, 1999a, 1999b), al igual que la técnica de la meta-narrativa (Roe, 1994) utilizada para la identificación de los actores sociales en torno al medio ambiente y las controversias políticas, permitieron esclarecer las fuentes de dichas tensiones, y la manera en que se relacionan dichos actores sociales.

Como se mostró en los resultados, estas fuentes de tensión corresponden principalmente a la usurpación de los conocimientos tradicionales indígenas sobre la naturaleza por parte de los actores sociales institucionales que intervienen o buscan intervenir en el territorio, el manejo y la gestión de la naturaleza y el territorio por parte de las comunidades indígenas y el Estado, y algunos desacuerdos entre las organizaciones indígenas sobre dicho manejo y gestión.

En cuanto a los limitantes del proceso de investigación, el principal problema encontrado fue la dificultad de acceso a la zona. En primer lugar, las condiciones climáticas rigen el ritmo de las actividades en el Amazonas, a lo cual es necesario ajustarse en términos de tiempo y equipamiento. En segundo lugar, el transporte fluvial incrementa significativamente los costos de la investigación, ya que se trata de una zona en donde la movilidad depende de este tipo de transporte. Finalmente, el proceso de concertación con las comunidades acarrea igualmente costos elevados que deben ser contemplados en el presupuesto.

Se concluye finalmente que el marco teórico y el diseño metodológico utilizados para esta investigación pueden ser extrapolados a otras zonas importantes para la conservación ambiental y el desarrollo socioeconómico a nivel nacional e internacional, en donde haya presencia de comunidades de base.

El conocimiento a profundidad del contexto cultural debe cuestionarse sobre la relación ontológica que tienen los habitantes de una determinada región con su medio, que elementos políticos e instituciones emanan de dicha organización del mundo y como esto incide en la relación con los demás actores sociales presentes en el territorio.

De esta manera, las intervenciones de tipo institucional y académico, al igual que la implementación de políticas públicas con relación al manejo de la naturaleza y el territorio podrían resultar más acordes a las realidades sociales, económicas y culturales de estas sociedades.

Referencias

- Abad, L. (2003). *Etnocidio y resistencia en la Amazonia peruana*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla, La Mancha.
- Acosta, A. (2010). El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. *Policy Paper, 9, Fundación Friedrich Ebert*. Recuperado de:
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:9PypKF66PEgJ:revistas.ucm.es/index.php/poso/article/download/45203/46113+&cd=6&hl=es&ct=clnk&gl=co>
- Acosta, A.I. (2007). *Durabilité des systèmes de production de l'altiplano sud bolivien : quels équilibres entre élevage et agriculture ?* (Tesis de maestría). AgroParisTech, Francia.
- Acosta, L. E. (2001). Los sistemas de producción de la etnia Ticuna del Resguardo de Puerto Nariño, sur del Trapecio Amazónico: una aproximación socioeconómica. *Cuadernos de Desarrollo Rural* (46), 101-132.
- Acosta, L. E. y Camacho, H. A. (2005). Conservación de biomazas de yuca (*Manihot esculenta* Crantz), en la várzea del Amazonas colombiano Tecnología tradicional Ticuna aplicada en el presente. *Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, SINCHI*, p.35. Recuperado de: <https://www.sinchi.org.co/conservacion-de-biomazas-de-yuca-manihot-esculenta-crantz-en-la-varzea-del-amazonas-colombiano-tecnologia-tradicional-ticuna-aplicada-en-el-presente>
- Acosta, L. E. y Mendoza D. (2006). El conocimiento tradicional: clave en la construcción del desarrollo sostenible en la Amazonía colombiana. *Colombia Amazónica*, p.101 - 118. Recuperado de:
http://www.portalces.org/sites/default/files/6_conocimiento_tradicional_clave_en_la_construccion_del_desarrollo_sostenible_en_la_amazonia_colombiana.pdf
- Acosta L. E., García, O. I., Mendoza, D. (2008). “Hacerlo amanecer”: una experiencia participativa en la construcción de procesos de etnodesarrollo con pueblos indígenas en la Amazonía colombiana. *Colombia Amazónica*, 155 - 171. Recuperado de:
http://www.portalces.org/sites/default/files/11_hacerlo_amanecer_una_experiencia_participativa_en_la_construccion_de_procesos_de_etnodesarrollo_con_pueblos_indigenas_en_la_amazonia_colombiana.pdf
- Alimonda, H., Toro Pérez, C., & Martín, F. (2017). *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires, México: CLACSO, UAM, Ciccus.
- Angulo, G., Cañon, L., García, M., & Århem, K. (2004). *Etnografía makuna*. Tradiciones, relatos y saberes de la gente de agua.

- Apud, I. (2013). Repensar el método etnográfico. Hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo interdisciplinario. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol.* No. 16, 213-235. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/814/81427459010.pdf>
- Århem, K. (1981). *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Stockholm, Almqvist and Wiksell.
- Århem, K. (1993). Ecosofía makuna. *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, 109-126.
- Århem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37.
- Aranguren, A., y Jhonny Márquez, N. (2011). Etnoecología de las Especies Vegetales de los Bosques Estacionalmente Secos del Estado Mérida. *Ethnobotany Research & Applications*, 9, 307–323. Recuperado de: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=89165541&lang=es&site=ehost-live>
- Arévalo L.M., Ruiz S. L., y Tabares E., (eds). 2008. *Plan de Acción en Biodiversidad del Sur de la Amazonía Colombiana*. Corpoamazonia, Instituto Humboldt, Instituto SINCHI, UAESPNN. Bogotá. Recuperado de: http://www.corpoamazonia.gov.co/images/Publicaciones/21%202008_PARBSAC_NO1%20CAPITULO%201.pdf
- Arias, J. C. (2005). *Oferta de Productos Forestales Maderables y No Maderables con Potencial Económico en un Bosque de Tierra Firme de la Amazonía Colombiana*. Tesis de pregrado. Universidad Nacional de Colombia, Maestría en Estudios Amazónicos, Colombia.
- Arias, J. C y Cárdenas, D. (2007). *Manual de identificación, selección y evaluación de oferta de productos forestales no maderables*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-SINCHI.
- Arocha, J. (2009). Homobiósfera en el Afropacífico. *Revista de Estudios Sociales*. Facultad de Ciencias Sociales. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3041756&info=resumen&idioma=SPA>
- Athayde, S., Bartels, W. L., Buschbacher, R., y Seluchinesk, R. D. R. (2013). Collaborative learning, transdisciplinarity and social-environmental management in the Amazon: approaches to knowledge production between academia and society. *Revista Brasileira de Pós-Graduação*, 10(21). RBPG., 10.
- Avila, Blanca, R., (2005). Visión general del estructuralismo en Colombia. *Cuadernos de Lingüística Hispánica*, (6)(129-136).
- Bajtín, M. (1985). *El problema de los géneros discursivos*. En: *Estética de la creación verbal* (pp. 245-290). México: Siglo XXI.

- Barrera, J. A., Malgrejo, L. M., y Hernandez, M. S. (2005). Caracterización fisiológica y bioquímica de los frutos de cuatro accesiones de ají amazónico pertenecientes a la diversidad del género *Capsicum* para su conservación y uso. *Acta biol. Colomb.*, (10) 1, 79-80. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/actabiol/article/view/27411>
- Belanunde, L. E. (2006). The Strength of Thoughts, the Stench of Blood: Amazonian Hematology and Gender. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 4: Iss. 1, Article 7.
- Beltrán, Y. (2017). Violencia epistémica en la protección de los conocimientos “tradicionales”. *Ciencia Política*, 12(24), 115-136. DOI: <https://doi.org/10.13446/cp.v12n24.65253>
- Benedict, R. (2005). *Patterns of culture* (Vol. 8). Houghton Mifflin Harcourt.
- Biglia, B., & Bonet-Martí, J. (2009, January). La construcción de narrativas como método de investigación psico-social. Prácticas de escritura compartida. In *Forum: Qualitative Social Research* (Vol. 10, No. 1, pp. 1-24).
- Bonte, P., & Izard, M. (1996). *Diccionario Akal de etnología y antropología* (Vol. 13). Ediciones Akal.
- Bouquet, A. (1969). *Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville)*. Mémoires ORSTOM, Francia.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo xxi.
- Bunge, M. (1975). Ontología y ciencia. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 21(21), 50-59.
- Bryant, R. y Bailey, S. (1997). *Third World Political Ecology*. Routledge, Inglaterra.
- Cabrales Salazar, O. y Márquez, F. (2016). El buen vivir y el no consumo como modelos de desarrollo desde la perspectiva de la bioética global. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 17(1), 168-183. DOI: <http://dx.doi.org/10.18359/rlbi.1726>
- Cabrera, E. M. (2004). El agroecosistema “chagra” entre los indígenas en la Amazonía. *Revista Luna Azul*, (19).
- Carvajal, L. M., Turba, S. M., Álvarez, L. M., Rodríguez, A., Álvarez, M., Bonilla, K., y Rodríguez, M. (2014). Propiedades funcionales y nutricionales de seis especies de pasifloras del departamento del Huila. *Caldasia*, 36(1), 1–15. Recuperado de: <https://doi.org/10.15446/caldasia.v36n1.21243>
- Cepek, M. L. (2012). Strange powers: Conservation, science, and transparency in an indigenous political project (Respond to this article at <http://www.therai.org.uk/at/debate>). *Anthropology Today*, 28(4), 14-17. Recupereado de: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8322.2012.00885.x>

- Chaumeil, J. P. (2000). Par-delà trois frontières, l'espace central du trapèze amazonien (Perou, Colombie, Brésil). Marie-José Jolivet (Ed.). *Logiques identitaires, logiques territoriales. Cahiers de sciences humaines Nouvelle* (14), Editions de l'Aube, IRD (Institut de Recherche pour le Développement, exOrstom), 53-70. Recuperado de: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/autrepart/010021954.pdf
- Conklin, B. A. (1995). "Thus are our bodies, thus was our custom": mortuary cannibalism in an Amazonian society. *American Ethnologist*, 22(1), 75-101.
- Conklin, B. A., & Morgan, L. M. (1996). Babies, bodies, and the production of personhood in North America and a native Amazonian society. *Ethos*, 24(4), 657-694. Recuperado de: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/eth.1996.24.4.02a00040>
- Conklin, B. A. (2001). Women's Blood, Warriors' Blood and the Conquest of Vitality in Amazonia. *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*, 141.
- Correa, F. (1994). Políticas de reordenamiento del espacio amazónico colombiano. Colonización, medio ambiente y protección de territorios indígenas (1960 – 1990). *Memorias del Seminario de Perspectivas del Desarrollo Amazónico*. Junio de 1990, Organización de los Estados Americanos OEA, Asociación de Universidades Amazónicas UNAMAZ, Universidad de la Amazonía Colombiana.
- Couly, C. (2009). *La biodiversité agricole et forestière des Ribeirinhos de la Forêt Nationale du Tapajós (Pará, Brésil) usages, gestion et savoirs* (Tesis de doctorado). Paris, Muséum National d'Histoire Naturelle, Francia.
- Couly, C. (2004). *Plantes médicinales dans les forêts secondaires du Nord Est du Pará (Amazonie brésilienne): Etude préliminaire pour une valorisation par les populations locales* (Trabajo de grado). Université des Antilles et de la Guyane, Guyane.
- De Carvalho, R. M. A., Martins, C. F., y Silva Mourão, J. da. (2014). Meliponiculture in Quilombola communities of Ipiranga and Gurugi, Paraíba state, Brazil: an ethnoecological approach. *Journal of Ethnobiology & Ethnomedicine*, 10(1), 1–27. Recuperado de : <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=94613285&lang=es&site=ehost-live>
- De Friedemann, N. (1997). De la tradición oral a la etnoliteratura. *América Negra*, 19-27.
- Defler, T. R. (2001). Conservación y la Amazonía Colombiana. *Imani mundo: estudios en la Amazonía Colombiana*. C. E. Franky Calvo & C. G. Zárate (Eds.), 105-142.
- Descola, P. (1996). *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (Vol. 3). Editorial Abya Yala.

- Descola, P. (1998). Las cosmologías de los indios de la Amazonia. In *Montaña, sociedad y cultura* (pp. 219-227). Sociedad de Estudios Vascos, Eusko Ikaskuntza.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la amazonia. *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, (39), 25.
- Descola, P. (2010). *Par-delà nature et culture*. Paris, Editions Gallimard.
- Descola, P. y Pálsson, G. (1996). *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Routledge. Londres, Inglaterra.
- De Sousa. (2010). *Descolonizar el saber: Reinventar el poder*. Ediciones Trilce, Montevideo.
- Díaz Arita, L. (2010). Estudio ecológico del swa (*Carapa guianensis* Aubl, Meliaceae) en tres comunidades del río Patuca, Honduras. *Ceiba*, 50(1), 1-9. DOI: <http://dx.doi.org/10.5377/ceiba.v50i1.189>
- Domínguez, C. (1985). *Amazonía colombiana*. Biblioteca Banco Popular. Fondo de promoción de la cultura del Banco Popular, Bogotá.
- Domínguez, C. y Gómez, A. (1994). *Nación y Etnias. Los conflictos Territoriales en la Amazonía. 1750-1933*. COAMA-Disloque Editores Ltda. Bogotá.
- Dolmatoff, R. (1975). *The Shaman and the Jaguar: a Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia, Temple University Press.
- Dos Santos, K. L., Peroni, N., Guries, R. P., y Nodari, R. O. (2009). Traditional knowledge and management of Feijoa (*Acca sellowiana*) in southern Brazil. *Economic Botany*, 63(2), 204-214. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/27807218>
- Dugand, A. (2012). Bignoniáceas nuevas o notables de Colombia. *Caldasia*, Volumen 7, Número 31, 7-32. Recuperado de: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cal/article/view/32943/32979>
- Echeverri, J. Á., & Román, O. R. (2008). Diálogo de saberes y meta-saberes del diálogo: una perspectiva amazónica. *Revista Estudios Sociales Comparativos*, 2(1), 16-45.
- Echeverri, J. A., & Pereira, E. (2010). “Mambear coca no es pintarse la boca de verde”. Notas sobre el uso ritual de la coca amazónica. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Por Margarita Chaves y Carlos del Cairo (compiladores) Bogotá, DC: Editorial Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, 677 pp. Universitas humanística, 75(75).
- Elias, G. A., y dos Santos, R. (2016). Non-timber forest products and sustainable exploration potential in a tropical rain forest in Santa Catarina state, Brazil. *Ciência Florestal, Santa Maria*, (26), 1, 249-262.

- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.
- Escobar, A. (1999a). Antropología y desarrollo. *Revista Maguare*, Volumen No 14, 42-73.
- Escobar, A. (1999b). *Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología, Colombia.
- Fajardo, G.M. (1989). *Mito de los hombres de negro (Ticuna)* (Trabajo de grado). Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Antropología, Bogotá.
- Faletto, E. (2015). *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo*. México, D. F. Siglo XXI (Ed.) Buenos Aires, CLACSO.
- Fausto, C. (1999). Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American ethnologist*, 26(4), 933-956. Recuperado de: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/ae.1999.26.4.933>
- Fausto, C. (2001). *Inimigos fiéis. Historia, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- Fausto, C., Århem, K., Karadimas, D., Kohn, E., Lagrou, E., Langdon, E. J., ... & Fausto, C. (2007). Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4), 497-530.
- Forget, P. M., y Jansen, P. A. (2007). Hunting Increases Dispersal Limitation in the Tree Carapa procera, a Nontimber Forest Product. *Conservation Biology*, 21(1), 106–113.
- Foucault, M. (1999). El orden del discurso, trad. *Alberto González, Tusquets, Barcelona*, 30-31.
- Frausin, G., Trujillo, E., Correa, M., y Gonzalez, V. (2010). Plantas útiles en una comunidad indígena murui-muinane desplazada a la ciudad de Florencia (Caquetá-Colombia). *Mundo Amazónico*, 1, 267-278. DOI: <http://dx.doi.org/10.5113/ma.1.9953>
- Franco Pelletier, V. M. (1997). Simbolismo y oralidad. *Alteridades*, 7(13).
- Gainette, L. E. (2016). Adaptación humana y ocupación de los ambientes amazónicos por poblaciones indígenas precolombinas. *Cuadernos de Geografía*, 25(1), 139-152.
- Gaoue, O. G., y Ticktin, T. (2010). Effects of Harvest of Non Timber Forest Products and Ecological Differences between Sites on the Demography of African Mahogany. *Conservation Biology*, 24(2), 605–614.
- Garavito. G. L. (2009). La indagación sociológica contemporánea sobre la “naturaleza”. *Territorios 20-21*, 207-217. Recuperado de:

<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=50658755&lang=es&site=ehost-live>

- Garay, Z., y Rosales, M. (2013). Espacios geoeconómicos en la construcción de identidades colectivas. Territorialidades en tensión. *ESTUDIOS* (30)(197-215).
- García, M. R. (1991). La política amazónica de Colombia. *Revista del departamento de ciencia política, Facultad de ciencias sociales, Universidad de los Andes*. Recuperado de: <http://colombiainternacional.uniandes.edu.co/view.php/154/index.php?id=154>
- García, M. A. (2013). Amazonía colombiana: ¿Conservación o desarrollo? Consideraciones socio-jurídicas. *Nuevos Paradigmas de las Ciencias Sociales Latinoamericanas*, (4) 7, 19-54.
- Gómez, A. M., y Turbay, S. (2016). Relación de una comunidad de pescadores del golfo de Urabá (Colombia) con los ecosistemas de manglar y su conservación. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 104-119. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/815/81543788010/>
- Gómez, E., Corbera, E., y Reyes, V. (2013). Traditional Ecological Knowledge and Global Environmental Change: Research findings and policy implications. *Ecology and Society*. Recuperado de: <http://www.ecologyandsociety.org/vol18/iss4/art72/>
- Gómez, G. M., Ruiz, J. F. H., y Cruz, J. U. G. (2011). Organización Social Para El Desarrollo Sustentable En Chiapas, México. *Semestre Económico*, 14 (29). Recuperado de: [Http://Search.Ebscohost.Com/Login.aspx?Direct=True&Db=Fua&An=72370122&Lang=Es&Site=Ehost-Live](http://Search.Ebscohost.Com/Login.aspx?Direct=True&Db=Fua&An=72370122&Lang=Es&Site=Ehost-Live)
- González, O., & Carro, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 101-128.
- Goulard, J. P. (1994). Los ticuna. *Guía etnográfica de la alta amazonía*. Flacso-Ecuador, Quito.
- Goulard, J.P. (2009). *De Mortales a Inmortales, El Ser en el mundo ticuna de la Amazonía*. Institut Français d'Etudes Andines. Travaux de l'IFEA, 142/CAAAP, Lima.
- Goulard, J. P. (2010). El Noroeste amazónico en perspectiva: una lectura desde los siglos V-VI hasta 1768. *Mundo Amazónico*, 1, 183. DOI:10.5113/ma.1.10726
- Goulard, J. P. (2013). Colores y olores del cuerpo tikuna. *Maguaré*, 27(2).
- Guèye, M., Kenfack, D., & Forget, P. M. (2010). Importance socio-culturelle, potentialités économiques et thérapeutiques du Carapa (Meliaceae) au Sénégal. *Systématique et conservation des plantes africaines*. Kew, UK: Royal Botanical Gardens, 359-367.
- Guillemot, N. (2004). *Le Carapa, un arbre tropical aux intérêts économiques et écologiques prometteurs* (Trabajo de grado). INA-PG, MNHN, Francia.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1995). Magia, Religión y Curanderismo. *Medicina tradicional de Colombia*. Editorial Presencia Ltda. UNAL Medellín, 1985, vol. II, 9-30.

- Gutiérrez-Fernández F. y Sierra-Escribas, S. A. (2015). Cálculo de la capacidad de carga turística del lago Tarapoto–Puerto Nariño (Amazonas-Colombia). *Revista de Tecnología*, 14(1), 85-96.
- Harvey, D. (2008). *La condición de la posmodernidad*. Madrid: Amorroutu.
- Hernández, G. M. E., Mariaca, R., Vásquez, M. Á., y Eroza, E. (2009). Influencia de la cosmovisión del pueblo mixteco de Pinotepa de Don Luis, Oaxaca, México, en el uso y manejo del caracol púrpura, *Plicopurpura pansa* (Gould, 1853). *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 15(29). Recuperado de: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=43942358&lang=es&site=ehost-live>
- Hilgert, N. L. (2007). Etnobotánica como herramienta para el estudio de los sistemas de clasificación tradicionales. *La Sistemática, base para el conocimiento de la biodiversidad*. Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 103-12.
- Ibarra, J. T., del Campo, C., Barreau, A., Medinaceli, A., Camacho, C., Puri, R., y Martin, G. J. (2011). Etnoecología chinanteca: conocimiento, práctica y creencias sobre fauna y cacería en un área de conservación comunitaria de La Chinantla, Oaxaca, México. *Etnobiología*, 9, 37-59. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5294473>
- Inoue, T., Matsui, Y., Kikuchi, T., In, Y., Yamada, T., Muraoka, O., & Tanaka, R. (2013). Guianolides A and B, new carbon skeletal limonoids from the seeds of *Carapa guianensis*. *Organic letters*, 15(12), 3018-3021.
- Kimura, V. T., Miyasato, C. S., Genesi, B. P., Lopes, P. S., Yoshida, C. M. P., & Silva, C. F. D. (2016). The effect of andiroba oil and chitosan concentration on the physical properties of chitosan emulsion film. *Polímeros*, 26(2), 168-175.
- Kruta, V. (1981). *Los celtas* (Vol. 195). Edaf.
- Lagrou, E. M. (1998). *Cashinahua cosmovision: a perspectival approach to identity and alterity* (Doctoral dissertation, The University of St Andrews).
- Lasprilla, V. A. (2009). Chagras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena Ticuna. San Sebastián de los lagos. *Magíster en Estudios Amazónicos*, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia.
- Lefebvre, H., & Lorea, I. M. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Leff, E. (2017). Las relaciones de poder del conocimiento en el campo de la Ecología Política: una mirada desde el sur. *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Tomo I*. Héctor Alimonda; Catalina Toro Pérez; Facundo Martín (Ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: Universidad Autónoma Metropolitana. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20171030111951/GT_Ecologia_politica_Tomo_I.pdf

- Leff, E. (2011). Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia " otro " programa de sociología ambiental. *Revista mexicana de sociología*, 73(1), 5-46. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/25769920>
- Lenaerts, M. (2010). Manejo económico, político y simbólico del “conocimiento tradicional”: la construcción de lo propio en un mundo globalizado. *Mundo Amazónico*, 2, 11-16. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/19387>
- Lenaerts, M. (2011). Etnobotánica ashéninka, entre la “tradición” y la “modernidad”: ¿qué significa “conocer las plantas”? *Mundo Amazónico*, 2, 67-94. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/16669>
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Le totémisme aujourd'hui*. Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mithologiques I: Le cru et le cuit*. Librairie Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Antropología estructural*. Ediciones Paidó, Barcelona.
- Linares, E. L. (1994). Inventario preliminar de las plantas utilizadas para elaborar artesanías en Colombia. *Universitas Scientiarum*, 2(1), 7-43.
- Lira R., Casas, A., Rosas, R., Paredes, M., Pérez, E., Rangel, S., Solís, L., Torres I., y Dávila P. (2009). Traditional Knowledge and Useful Plant Richness in the Tehuacán–Cuicatlán Valley, Mexico. *Economic Botany*, (63), 3, 271-287. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/27807240>
- Londoño, C. D. (2004). *Muinane: un proyecto moral a perpetuidad*. Universidad de Antioquia.
- Londoño, C. D. (2005). Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon). *Ethnos*, 70(1), 7-30.
- Londoño, C. D. (2010). El Desafortunado hermano del tigre. Socialidad, moralidad y perspectivismo cosmológico entre gente de centro. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Por Margarita Chaves y Carlos del Cairo (compiladores) Bogotá, DC: Editorial Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, 595-618. *Universitas humanística*, 75(75).
- López, R. (2008). Productos forestales no maderables: importancia e impacto de su aprovechamiento. *Colombia forestal*, 11(1), 215-231.
- López, R. y Montero, M. I. (2005). *Manual de identificación de especies forestales con manejo certificable por comunidades*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI.

- López, J. (2005). *El Conflicto de Leticia: Colombia, Perú, Ecuador, México y Brasil, 1933. Historia de la República del Perú (1822 - 1933)*. Basadre Grohmann, Jorge, El Comercio S. A. Lima.
- Malinowski, B. (2002). *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge.
- Mazzoni, E. (2014). Unidades de paisaje como base para la organización y gestión territorial. *Estudios Socioterritoriales*, 16, 0-0.
- Meisel, R. A., Bonilla, L., Sánchez, J.A. (2013). *Geografía económica de la Amazonía Colombiana* (No. 193). Banco de la Republica de Colombia.
- Mesa, C. (2011). *Caractérisation de la filière économique Carapa spp., en République du Congo* (Tesis de maestría). Muséum National d'Histoire Naturelle/ AgroParisTech, Francia.
- Micarelli, G. (2012). Reseña de Ecología política de la Amazonía: las profusas y difusas redes de la gobernanza, de Germán Palacio Castañeda (Ed.). Bogotá: ILSA, Ecofondo, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía, 2010. 541 pp. *Mundo Amazónico*, 3, 286-289.
- Morales, M. E. (1997). El género *Carapa* Aubl.(Meliaceae) en Colombia. *Caldasia*, 397-407. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/23641489>
- Moreira, R., Reis, A., & Hanazaki, N. (2010). Etnoecología e etnobotânica da palmeira juçara (*Euterpe edulis* Martius) em comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, São Paulo. *Acta Botanica Brasilica*, 24(2), 518-528. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-33062010000200022>
- Montes, M. E. (2015). Don Azulay Manduca Vásquez de San Martín de Amacayacu comunidad tikuna. *Mundo Amazónico*, 6(1), 211.
- Montes, M. E. (2001). Los nombres de las plantas, sus partes y sus espacios de crecimiento. Aproximación etnolingüística a partir de datos de la lengua ticuna. *Imani Mundo. Estudios en la Amazonía colombiana*, 523-558. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/3740/2900/nombresdelasplantassuspartesysusespaciosdecrecimiento.pdf>
- Muñoz, M., Aedo, D., y San Martín, J. (2015). Antecedentes sobre la recolección y comercialización de productos forestales no madereros (PFNM), en localidades rurales de la región del Maule, Chile central. *Bosque (Valdivia)*, 36(1), 121-125. Recuperado de: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-92002015000100013&script=sci_arttext&tlng=pt
- Nieto, V. (2006). *Mujeres de la abundancia*. Tesis para optar por la maestría en estudios amazónicos. Leticia.

- Nimuendaju, C. (1952). *The Tukuna*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology Vol. 45. Berkley and Los Angeles.
- Ochoa, Z., German I., Wood, S., Allan A., Zarate, y B., Carlos G. (2006). Puerto Nariño: *El pueblo que se mira en el río. Retos al desarrollo sustentable en los municipios amazónicos*. Colección Textos de aquí y ahora. 1ª Edición: ILSA. Bogotá, Colombia, Septiembre de 2006.
- Oliveira, D. R., Krettli, A. U., Aguiar, A. C. C., Leitão, G. G., Vieira, M. N., Martins, K. S., y Leitão, S. G. (2015). Ethnopharmacological evaluation of medicinal plants used against malaria by quilombola communities from Oriximiná, Brazil. *Journal of ethnopharmacology*, 173, 424-434. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jep.2015.07.035>
- Oses, Gil, A. (2009). Conocimiento Indígena: elementos constituyentes. *Boletín Antropológico*, 27(76).
- Opas, M. (2014). Ambigüedad epistemológica y moral en el cosmos social de los yine. *Anthropologica*, 32(32), 167-189.
- Overing, J. (1989). *Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society*. In *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*. 169-192. London: Croom Helm.
- Patiño, A. (2014). Diálogo y respeto: bases para la construcción de un sistema de salud intercultural para las comunidades indígenas de Puerto Nariño, Amazonas, Colombia. *SALUD COLECTIVA*, Buenos Aires, 10(3), 379-396. Recuperado de: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-82652014000300008
- Pasos, A. (2006). Recensión Crítica Philippe Descola Par-delà nature et culture Paris: Éditions Gallimard Año: 2005 623 páginas ISBN: 2-07-077263-2. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/623/62310113/>
- Penido, C., Conte, F. P., Chagas, M. S. S., Rodrigues, C. A. B., Pereira, J. F. G., y Henriques, M. G. M. O. (2006). Antiinflammatory effects of natural tetranortriterpenoids isolated from *Carapa guianensis* Aublet on zymosan-induced arthritis in mice. *Inflammation Research*, 55(11), 457-464. Recuperado de: <https://link.springer.com/article/10.1007/s00011-006-5161-8>
- Peña, C. P., Cardona, G., Rodríguez, O., Quintero L. (2008). Cuidar lo invisible: Avances en protección de la biodiversidad y distribución de beneficios derivados de su uso. *Colombia Amazónica*, 1 fasc.N/A, 173-185: Recuperado de: http://www.portalces.org/sites/default/files/12_cuidar_lo_invisible_avances_en_proteccion_de_la_biodiversidad_y_distribucion_de_beneficios_derivados_de_su_uso.pdf
- Peralta, J. A. (2012). De lo " doméstico/manso" a lo " lejano/arisco". Un recorrido por la cartografía simbólica del territorio negro de Chocó. *Antípoda*, (14), 113-137. Recuperado

de:

<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=78307112&lang=es&site=ehost-live>

- Perea, A. E. (1992). *Amazonía, Biodiversidad y Tecnologías, 1992. Memorias del Seminario Internacional de Recursos Genéticos y Desarrollo Sostenible*. Florencia, Caquetá, Colombia Universidad de la Amazonía, PRONESUP, OEA.
- Pérez, P. (2010). Des Américains très inquiétants, ou de quelques conséquences de la théorie du perspectivisme. In *Séminaire conjoint " Transversalités philosophiques", ERRAPHIS (CNRS et ERASMUS Mundus) et CAS-LISST (EHESS, CNRS), Université de Toulouse*. Recuperado : <https://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/73/56/71/PDF/LePerspectivismeDeViveiros.pdf>
- Pyhälä, A., Brown, K., y Adger, W. N. (2006). Implications of livelihood dependence on non-timber products in Peruvian Amazonia. *Ecosystems*, 9(8), 1328-1341. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/25470428>
- Prophiro, J. S., da Silva, M. A. N., Kanis, L. A., da Silva, B. M., Duque-Luna, J. E., y da Silva, O. S. (2012). Evaluation of time toxicity, residual effect, and growth-inhibiting property of *Carapa guianensis* and *Copaifera sp.* in *Aedes aegypti*. *Parasitology research*, 110(2), 713-719.
- Qayum, A., Arya, R., y Lynn, A. M. (2016). Ethnobotanical perspective of antimalarial plants: traditional knowledge based study. *BMC research notes*, 9(1), 67. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jep.2014.09.014>
- Quintero, P. R., Fraume N. J. (2005). *El milagro de las plantas: aplicaciones medicinales y orofaríngeas: manual*. [Volumen 4 de Colección Cuidando la creación](#). Editorial San Pablo.
- Rangel, S., Casas, A., Rivera, E., Torres, I., & Vallejo, M. (2016). Ixcatec ethnoecology: plant management and biocultural heritage in Oaxaca, Mexico. *Journal of ethnobiology and ethnomedicine*, 12(1), 30. Recuperado de: <http://web.a.ebscohost.com/abstract?direct=true&profile=ehost&scope=site&authtype=crawler&jrnl=17464269&AN=116948058&h=H8k8Jj6XmMW%2f5bJqf8ENx4IpfywomjYKiI2kW0qxPd98iGp3fjsVzSdGyD9m5He6QIYhaAjv%2brSp8XvE9LZZcg%3d%3d&crl=c&resultNs=AdminWebAuth&resultLocal=ErrCrlNotAuth&crlhashurl=login.aspx%3fdirect%3dtrue%26profile%3dehost%26scope%3dsite%26authtype%3dcrawler%26jrnl%3d17464269%26AN%3d116948058>
- Restrepo, J.C. y Bentancur, L. I. (2001). *El Conflicto Amazónico: 1932-1934*. Editorial Planeta, Bogotá, Colombia.
- Reyes, G. L. (2009). El cuerpo como unidad biológica y social: una premisa para la salud sexual y reproductiva. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(1), 203-223.

- Reyes, V., Pascual, U., Vadez, V., y Huanca, T. (2011). The Role of Ethnobotanical Skills and Agricultural Labor in Forest Clearance: Evidence from the Bolivian Amazon. *Ambio*, (40) 3, 310-321. Recuperado de: www.jstor.org/stable/41417281
- Rodríguez, C. A., y Van der Hammen, M. C. (2011). El bosque intervenido: conservación en territorios indígenas de la Amazonía colombiana. *Revista Colombia amazónica*, 4, 27-36. Recuperado de: <http://www.sinchi.org.co/index.php/servicios/cinformacionydivulgacion/publicaciones/revistacolombiamazonica/rca-no4>
- Rodríguez, N. M. (2016). Características y tipologías de la investigación en ciencias sociales: una reflexión sobre la complementariedad de las funciones de transformar y comprender. *Universitas Humanística*, (81), 357-385. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/791/79143218014.pdf>
- Rodríguez, K. J., y Maldonado, J. H. (2009). Importancia de los productos forestales maderables y no maderables en los hogares de Puerto Nariño (Amazonas, Colombia). *Cuadernos de desarrollo rural*, 6(62). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/117/11712701003/>
- Rodríguez, C.A y Van der Hammen, M.C. (2011). El bosque intervenido: conservación en territorios indígenas de la Amazonía colombiana. *Revista Colombia amazónica* N° 4, 27-36. Recuperado de: <http://www.ambientalex.info/revistas/reamazonian420111.pdf>
- Roe, E. (1994). *Narrative policy analysis: Theory and practice*. Duke University Press.
- Rojas de Francisco, M. C. (2011). *Análisis de la sostenibilidad de la fibra de cabecinegro: una mirada desde los procesos productivos y culturales de la comunidad indígena waunana de San Antonio de Togoromá, Chocó* (Tesis de doctorado). Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/4163/1/905014-2011>
- Rosso, C. (2008). El enemigo en partes: La práctica de cabezas-trofeo y de canibalismo guerrero entre los antiguos mocovíes del Gran Chaco. *IX Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.
- Roth, A. N. (2008). Perspectivas teóricas para el análisis de las políticas públicas: ¿de la razón científica al arte retórico? *Estudios Políticos*, (33), 67-91.
- Ruiz-Mallén, I., Domínguez, P., Calvet-Mir, L., Orta-Martínez, M., y Reyes-García, V. (2012). Investigación aplicada en etnoecología: experiencias de campo. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 7(1), 9–32. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.minam.gob.pe/biam/bitstream/handle/minam/1773/BIV01544.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ruiz, D., & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*, (55), 193-204.

- Santamarina, B., y Bodí, J. (2013). Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* (8), 1, 111-138. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4656359>
- Sandrin, F., L'haridon, L., Vanegas, L., Ponta, N., Gómez, J., Cuellar, J. R. y Van Vliet, N. (2016). *Manejo comunitario de la cacería y de la fauna: Avances realizados por la asociación de cazadores airumaküchi en Puerto Nariño, Amazonas Colombia* (No. CIFOR Working Paper no. 213, p. 90p). Center for International Forestry Research (CIFOR), Bogor, Indonesia.
- Santos, A. A. (2013). Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía. Leticia, Amazonas, Colombia, 2013.
- Santos, A. C. V., Fernandes, C. C., Lopes, L. M., y Sousa, A. H. (2015). Use of plant oils from the southwestern Amazon for the control of maize weevil. *Journal of Stored Products Research*, 63, 67-70. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1016/j.jspr.2015.07.002>
- Santos, O. J. D., Malafaia, O., Ribas-Filho, J. M., Czezczko, N. G., Santos, R. H. P., & Santos, R. A. P. (2013). Influence of *Schinus terebinthifolius* Raddi (aroeira) and *Carapa guianensis* Aublet (andiroba) in the healing process of gastrorrhagies. *ABCD. Arquivos Brasileiros de Cirurgia Digestiva (São Paulo)*, 26(2), 84-91.
- Serje, M. (2003). Malocas y Barracones: Tradición, biodiversidad y participación en la Amazonía colombiana. *Revista Internacional de Ciencias Sociales= International Social Science Journal (ISSJ)*, (178), 3.
- Silvetti, F. (2011). Una revisión conceptual sobre la relación entre campesinos y servicios ecosistémicos. *Cuadernos de Desarrollo Rural= International Journal of Rural Development*, 8(66), 19. Recuperado de : <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=67741586&lang=es&site=ehost-live>
- Sousa, R. F. de, Silva, R. A. R., Rocha, T. G. F., Santana, J. A. da S., y Vieira, F. de A. (2015). Etnoecología e etnobotânica da palmeira carnaúba no semiárido brasileiro. *Cerne*, 21(4), 587–594. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/01047760201521041764>
- Stachiw, R., Ribeiro, S. B., JARDIM, M. A. G., Possimoser, D., Alves, W. D. C., y CAVALHEIRO, W. C. S. (2016). Potential of biodiesel production with oil seed native species from Rondonia, Brazil. *Acta Amazónica*, 46(1), 81-90. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4392201501151>
- Steiman, R. (2002). *A geografia das cidades de fronteira: um estudo de caso de Tabatinga (Brasil) e Leticia (Colômbia)* (Tesis de maestría). Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.

- Tetreault, D. V. (2008a). En torno al medio ambiente: una revisión de cuatro debates. *Espiral*, 14(42), 41–72. Recuperado de:
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=33294074&lang=es&site=ehost-live>
- Tetreault, D. V. (2008b). Escuelas de pensamiento ecológico en las Ciencias Sociales. *Estudios sociales (Hermosillo, Son.)*, 16(32), 227-263. Recuperado de:
<http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=34061642&lang=es&site=ehost-live>
- Tobón, M. A. (2006). La fórmula biodiversidad – cultura y el poder político en el extremo sur del Trapecio Amazónico colombiano. *Universitas humanística* (62), 365-383.
- Tomé Martín, P. (2005). Ecología cultural y antropología económica. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 26(102). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/137/13710202/>
- Tomé, P. (2009). Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura. A modo de introducción. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64(1), 7-22. Recuperado de :
<http://aplicacionesbiblioteca.udea.edu.co:2056/servlet/articulo?codigo=3002922&info=resumen&idioma=SPA>
- Torrejón, E., y Albet, A. (2004). *Prácticas de relación espacial en las zonas rurales y urbanas de Medellín, 1990 – 2005. Formas de ubicación, características poblacionales e imaginarios colectivos de sus habitantes Prácticas de relación espacial entre lo urbano y lo rural* (Memoria de Investigación). Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Tovar, G., y Ortiz, M. (2011). Evaluación de algunos componentes del rendimiento en una plantación de híbridos de cacao de 5 años de edad en la región de Granada (Meta). *Agronomía Colombiana*, 8(1), 105-115. Recuperado de:
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/agrocol/article/view/25403>
- Trentini, F. (2012). Ecología Política Y Conservación: El Caso Del “Co-Manejo” Del Parque Nacional Nahuel Huapi Y El Pueblo Mapuche. *Revista Pilquen-Sección Ciencias Sociales*, 14(15). Recuperado de:
<http://aplicacionesbiblioteca.udea.edu.co:2056/servlet/articulo?codigo=4047664&info=resumen&idioma=ENG>
- Triana, L., Rodríguez, N., y García, J. (2010). Dinámica del sistema agroforestal de chagras como eje de la producción indígena en el Trapecio Amazónico (Colombia). *Agronomía Colombiana*, 24(1), 170-181. Recuperado de:
<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/agrocol/article/view/20019>
- Turbay, S. (2005). Discurso ambientalista y desarrollo alternativo en la Amazonía colombiana. *Revista Arbitrada de Divulgación Científica Copérnico* (2), 5-14. Recuperado de:
http://copernico.uneg.edu.ve/numeros/c02/c02_art01.pdf

- Turbay, S. (2010). Visión ticuna y visión conservacionista sobre los delfines. Ética y conocimientos en el trapezio amazónico. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Por Margarita Chaves y Carlos del Cairo (compiladores) Bogotá, DC: Editorial Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, 677 pp. Universitas humanística, 75(75).
- Ullán de la Rosa, F. J. (1998). *Los indios Ticuna del Amazonas. Procesos de Cambio y Aculturación* (Tesis de doctorado). Universidad Complutense de Madrid.
- Ulloa, A. (2001a). Transformaciones en las investigaciones antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. *Revista colombiana de antropología*, (37), 188-232. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/1050/105015287008/>
- Ulloa, A. (2001b). El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*, 25-50. Recuperado de: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a26-aulloa.pdf>
- Vacas, V. (2008). Cuerpos, cadáveres y comida: canibalismo, comensalidad y organización social en la Amazonía. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (6), 271-292.
- Van der Hammen, M. C. (1992). *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana* (No. 307.72 H224). Tropenbos.
- Vasco, A. M., Suaza, S. C., Castañõ, M., y Franco, A. E. (2008). Conocimiento etnoecológico de los hongos entre los indígenas Uitoto, Muinane y Andoke de la Amazonía Colombiana. *Acta Amazonica*, 38(1), 17-30. Recuperado de: <https://doi.org/10.1590/S0044-59672008000100004>
- Vilaça, A. (2000). Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: the question of predation. *Ethnos*, 65(1), 83-106.
- Vilaça, A. (2005). Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(3), 445-464.
- Vilaça, A. (2011). Dividuality in Amazonia: God, the devil, and the constitution of personhood in wari'Christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(2), 243-262. Recuperado de : <https://img.4plebs.org/boards/tg/image/1421/51/1421510542455.pdf>
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual review of Anthropology*, 25(1), 179-200.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), (469-488). Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/3034157>

- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 1.
- Viveiros de Castro, E. B. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón ediciones.
- Vieco, J. (2010). Planes de desarrollo y planes de vida: ¿diálogo de saberes? *Mundo Amazónico*, 1, 135-160. DOI: <http://dx.doi.org/10.5113/ma.1.9918>
- Veyne, P. (2007). *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*. Albin Michel, Paris.
- Walker, H. (2009). *Baby hammocks and stone bowls: Urarina technologies of companionship and subjection*. The London School of Economics and Political Science. Recuperado de : [http://eprints.lse.ac.uk/32185/1/Baby_Hammocks_\(Isero\).pdf](http://eprints.lse.ac.uk/32185/1/Baby_Hammocks_(Isero).pdf)
- Walker, H. (2015). Joy within tranquility: Amazonian Urarina styles of happiness. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(3), 177-196.
- Weber, N., Birnbaum, P., Forget, P. M., Gueye, M., y Kenfack, D. (2010). L'huile de carapa (Carapa spp., Meliaceae) en Afrique de l'Ouest: utilisations et implications dans la conservation des peuplements naturels. *Fruits*, 65(6), 343-354: Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.1051/fruits/2010029>
- Zuluaga, M. (2015). Sistema socio-ecológico comunidad bosque de San Francisco de Loretoyacu (Puerto Nariño-Amazonas). Dinámicas que influyen los cambios en el sistema de gobernanza y su efecto en el uso del paisaje. *Revista em Gestão, Inovação e Sustentabilidade – Brasília*, 1 (1), 96-123.

Otras referencias

- Defensoría del Pueblo delegada para derechos colectivos y del ambiente explotación ilegal de maderas en el Trapecio Amazónico. (2008). *Resolución defensorial no. 52. Estado social, ambiental y prestación de los servicios públicos de agua potable y saneamiento básico del trapecio amazónico*. Colombia.
- Comisión Europea (CE) y Asociación Europea de Regiones Fronterizas. (2013). *Ficha Triple Frontera amazónica Brasil-Colombia-Perú, de la Comisión Europea (CE) y la Asociación Europea de Regiones Fronterizas, Colaboración Unión Europea (UE) y América Latina 2010-2015*. Recuperado de http://www.aebr.eu/files/publications/150313_Factsheet_BR-CO-PE_5.0.pdf
- Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD). (2016). Recuperado de: <http://unctad.org/es/Paginas/Home.aspx>
- Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada. (RAISG) (2015). *Deforestación en la Amazonía (1970-2013)*. Recuperado de www.raisg.socioambiental.org

- Secretaría Técnica Indígena de la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas y Ministerio del Interior, Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías. (2015). *Hacia la consolidación de la Autonomía y Autodeterminación de Nuestros Pueblos. Decreto 1953 de 2014.*
- ATICOYA (Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Kokama). (2008). *Plan de vida de los pueblos Tikuna, Kokama y Yagua de Yagua de Puerto Nariño y Leticia.* Alta Voz Comunicaciones. Colombia.
- Medina, M. (2016). Liquidación del Incofer terminó, dice el Ministerio de Agricultura. *El Espectador*. Recuperado de:
<https://www.elespectador.com/noticias/economia/liquidacion-del-incoder-termino-dice-el-ministerio-de-a-articulo-671690>
- Municipio de Puerto Nariño. (2005). *Esquema de Ordenamiento Territorial del Municipio de Puerto Nariño, 2005.* Puerto Nariño, Amazonas.
- Müller, S. (2004). *Uso sostenible de los recursos naturales. Sobre la (in-) eficiencia de los reglamentos y del marco institucional en el Trapecio Amazónico Colombiano.* Informe final para la GTZ (Agencia Alemana de Cooperación). Bogotá, D. C., Colombia.
- Naciones Unidas. (1992). *Convenio sobre la Diversidad Biológica.* Recuperado de:
<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>
- Naciones Unidas. (1972). *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano.* Estocolomo. Recuperado de:
<https://www.dipublico.org/conferencias/mediohumano/A-CONF.48-14-REV.1.pdf>
- Resolución 021 de 1990 del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA).
- Resolución 024 de 2003 del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA).
- Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA). (2010). *La cooperación amazónica. Desafíos y oportunidades de la cooperación amazónica a través de la OTCA.* Editora Socorro Ramírez, Bogotá, Colombia.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). (2012). *Frutales y plantas útiles en la vida amazónica.* Centro para la Investigación Forestal Internacional y Pueblos y Plantas Internacional.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). (2002). *Estado de la información forestal en Colombia.* Monografías de países. COLOMBIA Forestal (5), 11, 15-33, Santiago de Chile. Recuperado de:
<http://www.fao.org/tempref/docrep/fao/006/AD392S/AD392S00.pdf>

Referencias de páginas electrónicas

- Banco de la República de Colombia*. (2016). Recuperado de: <http://www.banrep.gov.co/icer> *Corporación Autónoma del Departamento del Amazonas, Colombia* (Corpoamazonia). (2015). Recuperado de: http://www.corpoamazonia.gov.co/region/Amazonas/Cartografia/Ama_salud.html
- Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) (2014). *Biotrade*. Recuperado de: <http://www.biotrade.org/index.asp>
- CIFOR. (2017). *Los Bosques en las noticias*. Recuperado de: http://blog.cifor.org/16705/pueden-coexistir-el-aprovechamiento-de-madera-y-la-produccion-de-castana-en-los-bosques-de-la-amazonia-peruana#.U5IpV164ISU?&utm_source=CIFOR+Blog&utm_medium=Further+reading&utm_campaign=Blog+feature
- Conservation International*. (2017). Recuperado de : <https://www.conservation.org/Pages/default.aspx>
- Convención sobre la Diversidad Biológica*. (2010). Recuperado de: <http://www.un.org/es/events/biodiversityday/convention.shtml>
- Convenio Ramsar*. (2017). Recuperado de: <http://www.ramsar.org/es/acerca-de/la-convenci%C3%B3n-de-ramsar-y-su-misi%C3%B3n>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2015). *Colombia: proyecciones de población municipal por área municipal*. Recuperado de: http://formularios.dane.gov.co/Anda_4_1/index.php/catalog/421
- Diccionario de Filosofía. (2018). *Editado por Iván T. Frolov. Traducido del ruso por O. Razinko. Editorial Progreso, Moscú 1984*. Recuperado de: <http://www.filosofia.org/enc/ros/se4.htm>
- FishBase*. (2017). *Arapaima gigas*. Recuperado de: <http://www.fishbase.se/summary/Arapaima-gigas.html>
- Gobernación del Departamento del Amazonas*. (2015). Recuperado de: <http://www.amazonas.gov.co/index.shtml>
- HELVETAS Swiss Intercooperation. (2017). *Iniciativa Territorio Indígena y Gobernanza*. Recuperado de: <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/iniciativa.html>
- Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI*. (2016). Recuperado de: <http://www.sinchi.org.co/>
- Instituto de Ciencia, Economía, Educación y Salud de Bolivia. ICEES (2017). Recuperado de: <http://www.icees.org.bo/2014/06/calidad-certificada-de-la-castana-en-pando-es-mayor-a-la-que-comercializan-brasil-y-peru/>

- L'Institut de recherche pour le développement (IRD). (2017). *Autrepart*. Recuperado de: <http://www.autrepart.ird.fr/>
- Municipio de Puerto Nariño, Amazonas. (2015). Recuperado de: http://www.puertonarino-amazonas.gov.co/informacion_general.shtml
- Ministerio de Cultura de la República de Colombia. (2015). Recuperado de: <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=91&COLTEM=212>
- Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. (2016). *Parques Nacionales Naturales de Colombia*. Recuperado de: <http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/ecoturismo/region-amazonia/parque-nacional-natural-amacayacu/>
- Ministerio de Cultura de la República de Colombia. (2017). *Sistema Nacional de Información Cultural*. Recuperado de: <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=91&COLTEM=212>
- Natura Ekos. (2011). Recuperado de: <http://natura.cl/ekos/biodiversidad/andiroba/>
- Nombres Geográficos. (2017). *Río Loretoyacu, Perú*. Recuperado de: http://www.geografiainfo.es/nombres_geograficos/name.php?uni=-531658&fid=4566&c=peru
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO). (2017). *The United Nations Collaborative Programme on Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation in Developing Countries*. Recuperado de: <http://www.un-redd.org/>
- Organización de las Naciones Unidas. (2017). *Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. División de Desarrollo Sostenible. Programa 21*. Recuperado de: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/index.htm>
- Periódico en línea *Leticia Hoy*. (2016). Recuperado de: <https://www.leticiahoy.com/proyectos/sendero-turistico-puerto-narino-201504-3557>
- Real Academia Española (RAE). (2018). *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de: <http://dle.rae.es/?w=?w>

Anexos

Anexo 1. Constitución de los clanes ticuna según Goulard (2009).

Después de la aparición de los elementos constitutivos del cosmos (*na-ane*): montañas, agua, árboles, animales, etc., expuesto a grandes rasgos en el mito de la creación, se institucionalizan los clanes. Eso cierra el acto de la creación y es el elemento que da sentido a todo lo que existe y permite la estabilización del universo.

Una versión de los mitos del origen cuenta que, después de un incesto cometido con la esposa de su hermano mayor *Joi*, su hermano menor, *Ipi*, se raspó con la genipa que servirá para pintar a su hijo recién nacido.

Los residuos del vegetal son echados al río y se transforman en una multitud de sábalos (*ngechi*) (*Brycon spp.*). Llegados a la madurez (es decir a la edad adulta para los humanos), son pescados y toman forma humana cuando se ponen en contacto con la tierra firme. En cuanto a los comentarios del mito, un informante precisa que después “...los *primeros seres pescados* morían. Esa gente tomaba mujeres en su propia familia (...) porque antes no había clanes.

Había solamente gente del clan cascabel. Estas personas del clan de Thevetia no han podido tener mujer. Y ¿Cómo habrán podido? Lo mismo era para las mujeres (...) *Nuestro padre (tanatü)* *Joi* ha pensado otra cosa porque los *du-ũgü* no sabían cómo vivir. Nuestro padre ha lanzado un caimán (*ngiri*) y los humanos lo han comido. Lo han probado. Ellos se multiplicaron...”.

El conjunto de la población se ha reunido y matado al caimán *nguire* que ha sido hervido y ahumado. Las personas presentes han comido un trozo de carne. Al anunciar en voz a la que sabor le encuentra, cada uno estableció el clan al que se unirán los suyos. Este

consumió del caimán primordial, vinculación de todas las especificidades de los clanes, establece una división que todavía se encuentra en la definición de la sociedad ticuna. La carne del caimán actúa como revelador del conjunto de cada clan, un espejo en el cual cada grupo clánico se reconoce diferente del otro.

Desencadena una diferenciación latente que no necesitaba más que la adjunción de una característica propia para expresarse. El consumo de la carne del caimán que ya reúne a los clanes, permite al mismo tiempo separar unos de otros. Todos los clanes que ahora son diferentes, *otros*, dice el mito, puede referirse a esta carne del caimán que les permitió constituirse como comunidad humana. (Goulard, 2009, p.96)

Anexo 2. Formato entrevista abierta 1: Conocedores de plantas.

Fecha y hora: _____
Comunidad: _____
Entrevistado: _____
Edad: _____
Clan: _____
Ocupación principal y secundaria: _____

ETNOBOTÁNICA Y USOS MEDICINALES

¿Por qué conoce usted la Andiroba, su madre, su padre, o alguien más le enseñó a usarla?

¿Qué partes del árbol se utilizan?

¿Cuál es la que usted más utiliza?

¿Para qué se utiliza cada parte y como se prepara?

¿Usted mismo sabe sacar el aceite?

¿Lo hace seguido, o mantiene aceite en su casa?

¿Usted mismo lo utiliza? ¿Lo utiliza para tratar a otras personas?

¿Y las otras partes las utiliza usted mismo y/ o para tratar a otras personas?

¿Qué olor y que sabor tienen las distintas partes del árbol?

CONOCIMIENTOS ETNOECOLÓGICOS

¿Conoce el nombre de la Andiroba en idioma? ¿Su significado?

¿Qué tipo de árbol es (de monte, de chagra)?

¿Qué forma tiene el árbol?

¿En qué épocas del año da las semillas?

¿En dónde crece?

¿Ese árbol crece en manchales (*nane*g), hay manchales de Andiroba?

¿El árbol tiene un padre o una madre? ¿Cómo es su forma?

¿Todo el mundo se le puede acercar a ese árbol, es peligroso?

¿Qué reglas hay para cortarlo?

¿Qué animales viven el árbol?

¿Qué animales comen de ese árbol y que partes se comen?

¿Qué otros árboles o plantas crecen junto a la Andiroba?

¿Conoce cuentos, historias, canciones, que hablen de la Andiroba?

¿Conoce historias con la mariposa Berú?

¿Hay palos de Andiroba donde ella vive?

Anexo 3. Formato entrevista abierta 3: Jefes de familia.

Fecha y hora: _____

Comunidad: _____

Entrevistado: _____

Edad: _____

Clan: _____

Ocupación principal y secundaria: _____

INFORMACION SOCIOECONÓMICA GENERAL

1. ¿Cuántas personas tiene usted a cargo?
2. ¿La familia es beneficiaria de programas de gobierno? ¿De una ONG?
3. ¿En orden de importancia, cuales son las actividades a las que usted se dedica para mantener la familia? ¿Y su esposa?

CHAGRA, ACTIVIDAD MADERERA Y COMERCIO ANDIROBA

4. ¿A qué distancia de la casa se encuentra la chagra?
5. ¿La chagra es heredada o usted pidió el terreno?
6. ¿Cuánto mide el terreno?
7. ¿Qué árboles grandes tiene en la chagra? ¿Tiene Andiroba?
8. ¿Para que utiliza la Andiroba de su chagra?
10. ¿Ha llegado a vender semillas o cortezas de Andiroba? ¿A quién y para qué?
11. ¿Para que utiliza los otros árboles de la chagra?
12. ¿Cuál es su función en el negocio de la madera (capataz, aserrador, paletero, palanquero, balsero) y cuánto cree que gana mensualmente con la actividad?
13. ¿Dónde va a sacar madera, a cuanto tiempo de su casa?
14. ¿Hasta dónde la transporta y cómo la transporta?
15. ¿Saca madera de Andiroba? ¿Se vende bien?
16. ¿Cuándo fue la última vez que sacó madera de Andiroba para vender y en qué cantidad?
17. ¿A cuánto la vendió?
18. ¿Quién era el comprador?
19. ¿Qué problemas encuentra usted con la venta de madera y sobre todo con la de Andiroba?

CONOCIMIENTOS ETNOECOLÓGICOS

- ¿Conoce el nombre de la Andiroba en idioma? ¿Su significado?
- ¿Qué tipo de árbol es (de monte, de chagra)?
- ¿Qué forma tiene el árbol?
- ¿En qué épocas del año da las semillas, de que mes a que mes?
- ¿En dónde crece?
- ¿Ese árbol crece en manchales (naneg), hay manchales de Andiroba?
- ¿El árbol tiene un padre o una madre? ¿Cómo es su forma?
- ¿Todo el mundo se le puede acercar a ese árbol, es peligroso?
- ¿Qué reglas hay para cortarlo, hay algún trabajo espiritual para cortar árboles para hacer chagra?
- ¿Qué animales viven el árbol?
- ¿Qué animales comen de ese árbol y que partes se comen?
- ¿Qué otros árboles o plantas crecen junto a la Andiroba?

¿Conoce cuentos, historias, canciones, que hablen de la Andiroba?
¿Conoce historias con la mariposa Berú o la Curupira?
¿Hay palos de Andiroba donde ella vive?

Anexo 4. Formato entrevista abierta 4: Líderes sociales.

Fecha y hora: _____
Comunidad: _____
Entrevistado: _____
Edad: _____
Clan: _____
Ocupación principal y secundaria: _____

INFORMACION GENERAL SOBRE LA COMUNIDAD

1. ¿Cuántos habitantes tiene actualmente la comunidad?
2. ¿Hay Institución Educativa?
3. ¿Hay puesto de salud? ¿Funciona constantemente?
4. ¿Cuáles son los principales problemas que hay en la comunidad en: salud (enfermedades que más afectan la comunidad), educación, empleo, medio ambiente, transporte?
5. ¿Qué vías de acceso hay para llegar a la comunidad desde el casco urbano (río, camino, ambas) y para cada una, cuánto tiempo se tarda?

INFORMACION SOCIO-AMBIENTAL, INSTITUCIONES Y ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

6. ¿Cuáles son los límites del espacio de la comunidad? ¿Cómo están marcados o como se reconocen?
7. Para las actividades de recolección de maderas, frutos, cacería, ¿cómo se divide el espacio? ¿Hay que pedir autorización?
8. ¿Cómo funciona lo de los permisos de Corpoamazonia para extracción de maderas dentro de la comunidad?
9. ¿En la comunidad se sacan cortezas y semillas de uso medicinal para vender? ¿Hay que pedir permiso a Corpoamazonia?
10. ¿Puede haber conflictos entre las personas de la comunidad o con los funcionarios de Estado (Corpoamazonia, Umata, alcaldía) por la extracción de maderas, de cortezas, semillas?
11. Para Usted ¿cuáles son los principales problemas en el Resguardo con relación al medio ambiente y al uso de la selva, y que puede estar causando esos problemas?
12. ¿Qué soluciones se plantean desde la comunidad?
13. ¿Qué tipos de organismos (Organizaciones del Estado, Ong`s, fundaciones, etc.) hacen intervención en el Resguardo para tratar de ayudar a solucionar estos problemas?
14. ¿De qué manera suelen intervenir estas organizaciones? Ejemplo: talleres, capacitaciones, recursos frescos o en especie, proyectos productivos, etc.
15. ¿Qué proyectos se desarrollan o se han desarrollado antes con estas organizaciones?
16. ¿Piensa Usted que estos proyectos responden a las expectativas de la comunidad?
17. ¿Qué problemas o conflictos pueden haber entre la comunidad y estas organizaciones?
18. ¿Qué tipo de estructuras comunitarias hay en la comunidad que estén relacionadas con la parte ambiental y social? Por ejemplo: asociaciones de mujeres, de jóvenes, de agricultores, de pescadores, etc., y ¿qué tipo de actividades realizan o que proyectos en curso de elaboración?

INFORMACION POLÍTICO-AMBIENTAL

19. ¿Qué conoce Usted de las políticas en el Resguardo relacionadas con el uso de recursos naturales o forestales? Ejemplo: restricciones o prohibiciones de tala, de recolección de plantas, semillas.

20. ¿Quién implementa estas políticas o de dónde vienen?

21. ¿Qué problemas encuentra Usted con estas políticas y como se podrían solucionar?

POTENCIALES SOCIO-ECONOMICOS DE LA ANDIROBA

22. En la comunidad, ¿cuáles son los principales usos de la Andiroba?

23. ¿La gente saca madera de Andiroba para vender? ¿Mucha?

24. ¿Cómo se vende, a que precios? ¿Quién la compra?

25. ¿Conoce personas que utilicen las cortezas, o las semillas para sacar el aceite?

26. ¿Sabe de personas de afuera que hayan venido a la comunidad interesados en la Andiroba o que hayan venido a enseñar cosas sobre la Andiroba?

27. ¿Qué problemas hay con este árbol y como se podrían solucionar?

28. ¿Le parecería a usted viable que en la comunidad se fabrique aceite de Andiroba de forma artesanal para comercializarlo en una red de comercio justo?

29. En este caso, ¿de qué manera piensa que se podría organizar la gente para la producción y porque? Ejemplo: En una cooperativa o una asociación de productores.

Anexo 5. Formato entrevista abierta 5: Funcionarios Área Ambiental.

Entrevistado: _____	
Nombre _____	de _____
	la _____
	organización: _____
Tipo _____	de _____
	organización: _____
Función _____	del _____
	entrevistado: _____

1. ¿Qué problemas han identificado en el Resguardo y cuáles son las líneas de trabajo que se desarrollan? ¿Desde qué año?
2. ¿Qué actividades específicas se realizan y con qué comunidades?
3. ¿Son exitosas en términos de asistencia y participación de las personas?
4. ¿Qué problemas pueden presentarse para el desarrollo de las actividades?
5. ¿Pueden presentarse situaciones conflictivas para la implementación de las actividades?
6. ¿Qué conoce Usted de las políticas locales relacionadas con el uso de recursos naturales o forestales?
7. ¿Qué problemas identifica con relación a la implementación de estas políticas y cómo se podrían solucionar?
8. ¿Piensa Usted que la implementación de proyectos productivos dentro del marco del desarrollo sostenible es viable a nivel local?

Anexo 6. Formato de Acta de Acuerdos y Compromisos con la comunidad.

ACTA DE ACUERDOS Y COMPROMISOS

Estudio: saberes, usos, y prácticas del árbol de Andiroba (*Carapa guianensis*) en Puerto Nariño y potenciales socioeconómicos y ambientales.

Abril de 2017

El estudio que se busca realizar sobre la Andiroba en Puerto Nariño se hace en el marco de una tesis de doctorado, sobre los saberes locales de este árbol y como las comunidades de Puerto Nariño podrían aprovecharlo económicamente, en el marco de la sostenibilidad y del comercio justo, dado que es un árbol potencialmente interesante para la conservación y el aprovechamiento sostenible de la selva amazónica.

Por lo tanto, la suscrita Carolina Mesa Restrepo, con c.c. 42.827.457. de Sabaneta, Antioquia, profesional socióloga y estudiante del doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia, se compromete, de acuerdo con el estipulado en el **Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales**, también conocido como **Convención 169 de la OIT** o **Convenio 169 de la OIT**, convención adoptada por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, a:

1. No utilizar las informaciones recolectadas en el estudio con fines comerciales o en proyectos que vayan en detrimento de la economía local, de la cultura, de los recursos y el entorno.
3. Formular y redactar la Ficha Técnica y la Línea Base para un proyecto de aprovechamiento sostenible del aceite de la semilla de la especie *Carapa guianensis*, que pueda ser presentado para financiación y ejecución con base en los criterios relativos a la Resolución 0727-Julio 19 de 2010, sobre el estatuto de la Flora Silvestre y el aprovechamiento de PFM de CORPOAMAZONIA.
2. Hacer devolución de los resultados del estudio por medio de una monografía que pueda quedar a disposición de las comunidades.
3. No hacer intervención en territorios sagrados para el levantamiento de datos ecológicos sobre la especie, y hacer devolución de los resultados de un inventario preliminar sobre la estructura poblacional de la especie, previsto en la agenda de trabajo.
4. Apoyar y acompañar la búsqueda de aliados que puedan intervenir en el desarrollo de las diferentes fases del proyecto de aprovechamiento del aceite de la semilla de Andiroba.
5. Contratar el personal requerido para el estudio dentro de las comunidades del Resguardo o del Cabildo Urbano y asegurar el pago del salario mínimo laboral vigente para el periodo de trabajo que ejecute la persona contratada.

Se suscribe la presente Acta de Acuerdos y Compromisos en el Municipio de Puerto Nariño el _____

Firman por las partes interesadas, los representantes legales de las Organizaciones indígenas Aticoya (Asociación de Ticunas, Cocamas y Yaguas) y CIUPNA (Cabildo Indígena Urbano de Puerto Nariño Amazonas), el Juez del Juzgado Promiscuo del Municipio de Puerto Nariño, departamento del Amazonas, Colombia, y la doctorante de la Universidad de Antioquia responsable del estudio:

Representante Aticoya

Nombre:

Cédula:

Firma:

Representante CIUPNA

Nombre:

Cédula:

Firma:

Juez Juzgado Promiscuo de Puerto Nariño

Nombre:

Cédula:

Firma:

Doctorante Universidad de Antioquia

Nombre:

Cédula:

Firma:

Anexo 7. Extractos de entrevista con la abuela Élide, San Pedro de Tipisca.

Comunidad de Tipisca, 12:00 a.m. Élide Ahué, ticuna, 60 años, clan cascabel.

Ocupaciones: Agricultora, cazadora, ama de casa, guardia indígena.

-Carolina: ¿Cómo fue que me dijiste que se llamaba la Andiroba?

-Élide: Moruchí... (Comienza a responder en ticuna al intérprete)... Andiroba es en español... eso es que dice aquí... así pronuncia el Corí (blanco), en lengua materna es Anyirí...

-Intérprete: dice que según las primeras abuelas que vivían aquí, ellas le cuentan... que se llamaba Anyirí...

-Élide: Así es como uno aprende... aquí se murieron como cuatro abuelos, los que es experto para lo que es cuentos, lo que son antiguos, lo que ellos saben, su sabiduría de ellos...

-¿Y se murieron todos lo que sabían, no queda ninguno?

-Élide: Ninguno profe, murió el que era esposo de esa señora, la mama de este señor, ya tiene como que tres meses... tres meses que se enterró... para hablar ese abuelo si mejor dicho... conocedores de todo, y su abuela, ahí tiene 95 años la abuela...

-Carolina: ¿Y ese es el nombre o tiene algún significado?

-Élide: no, ese es el nombre...

-Carolina: ¿Que partes del árbol sabes que utilizaban los abuelos o que tu hayas utilizado?

-Élide: “Lo que ellos me explicaron también las abuelas ¿no?, lo parte de semilla, ellos rayan, como antiguamente tienen rayador, y le raya y le saca su zumo de eso... ella me dijo que tenía almidón y ese almidón le sacó, y después de eso si lo saca así, pues lo asolea en sol... entonces dice que ella, ella me conto que es bueno pa' soltura, si , cuando un bebe no quiere pasar de soltura ella le calienta en una agua y le echa como una cucharadita de ese almidón de andiroba y le da de tomar, es santo remedio para eso dijo pues... eso me dijo la

abuela pues, ya había probado delante de mí por eso es que yo se...eso lo pone es como mezclado, poquito, media cucharadita de azúcar y le bate, le da a un niño pequeñito, así de tres meses...ahora lo que ya tienen años, ese me le ponen poquito de azúcar sino ahí mismo como es, no es muy cargado...delante de mi curo con ese pues, por eso es que yo sé...Y fuera de eso, ella me contó su corteza donde que oculta el sol, donde se viene el sol ella saca dos cortezas y lo corta en dos, saca dos cortezas, son cuatro, y ese le solea, en sol, después cuando ya, una persona que no le pasa hemorragia, entonces ella le cocina, la finada abuela y le da de tomar como té y ese es santo remedio para eso, para hemorragia, cosa pues de andiroba que ella me cuenta no?, la abuela...

¿Qué más que ella me contó? Y a esa yo le tengo en este (la cabeza) porque ella me dijo algún día, mira, como ella la abuela era mi comadre, algún día si yo me muero comadre, usted cualquiera persona, cualquier tipo que te pregunte, usted le contesta así como lo que yo te estoy contando, ¡tienes que tener esta pepa en tu cabeza me dijo pues! (Risas)...entonces asa como lo que ustedes contaron, ese su aceite es bueno para el paludismo que no sé qué, pa' mosca...bueno, así...pero primero profesora, yo no le creía a esa abuela, será que es bueno eso! Entonces yo me reía pues....y ya se murieron entre cuatro, ya también se murió la muchacha que estaba enseñando ella (...) entonces eso es lo que estaba contando la abuela...si ese es buenísimo para hemorragia, la cáscara de eso...como ese es amargo, dice que ese andiroba cuando se le corta, rápido se cierra entonces lo mismo es eso, el matriz de uno pues le cura...y ahora para no tener bebé, ese es bueno, la cáscara, como es amargo, no puede tener bebé...ella me dijo, ojo de menor de edad toma esa cáscara porque chao bebé, dice, estéril, queda estéril...

...

- Carolina: ¿Y usted ha llegado a usar la andiroba para curarse?

Una vez si yo probé, cuando yo tenía soltura pues yo no podía quitarse, entonces la abuela me dijo, te voy a curar, este de aquí no estaba, estaba en Leticia...y como ella mantenía sus cascaras de eso, la finada ¡uh! tenía cantidad de remedios, hasta chuchuwaza, hasta...mejor dicho, ¡que poco será que ella manejaba! Entonces ahí fue ella me cocinó la abuela, mira caliente que te voy a curar...que no cogiera cólico, y así... por ella mira yo me levanté, porque fue que estaba enferma mejor dicho, me da mucha pena por la abuela...entonces pues por eso es que yo sé todo eso...

...

-Carolina: Élide entonces tú me estabas diciendo ayer que habías soñado con la madre de la Andiroba...

Ay si...Andiroba tiene su madre, pero es que quien no va a tener madre, esas son...mira, una vez, por ahí, en monte, es bien grandote también, había un yaré (*Heteropsis flexuosa*, liana utilizada principalmente para la elaboración de paneros), estaban colgaos, un poco de yarés bien colgaos y yo le digo a mi nuera, mira ese, vamos a arrancar, como a ella le gusta arrancar y de coger bien colga'o por acá, como veinte varas será, bien sogas bien largas, y arranco todo eso, ira se arrancó un montón de yaré, ella como a ella le gusta pues, hace escoba, como tu mira esa señora, ella le gusta cazar, con ella es lo que yo ando en monte, yo ando con ella, yo no ando aquí no más profesora yo ando y yo conozco esa selva acá atrás, yo ando, por eso es que yo ando, yo ando con mi nuera, si no hay con mi hijo si no, mira y a veces traemos dos borugos, o lo que caza los perros...y ella coge su espina, lo que tiene su pepa así, esa es su flecha de ella, que pica con ese borugo...si mi nuera, es una señora bien valiente ella...entonces ahí le recogimos le recogimos (el yaré) un montón, ya era tarde, como las tres será, yo le dije vamos...nos fuimos pues, así como será ahí en ese tanque aquel, eso era bien limpio (el árbol: limpio de epifitas o

lianas), y nos silba pues profe, nos silba, ¿Qué? yo le dije que será lo que silbaba, miraba y nada, los perros voltearon a mirar y nada de nada, en fin, no había nada de gente, no había pa' encontrar persona en selva, no, la madre silbó, era limpio su lugar así bien limpio, no es como andiroba que tiene sogas, así sucio, no, así bien limpio, ese era bien vara virgen...(- intérprete: ahí era donde estaba la madre...). Por la noche me puso a dormir, preciso se me presentan unas abuelitas...mira: ¿Quién le da orden que ustedes cogen ese yaré?

¡Ese es mío! ¡Ese es sogá de mi hamaca dijo! Ese es su hamaca, era largo pues dice como cuatro hamacas estaba ahí su parte, deje mecer abuela, me dice, pero ese abuelita sus tetas llega hasta aquí sus piernas...entonces ya después yo me puse a reír, que pasa con estas abuelas, jamás nunca tuve eso, mira que ahorita yo no puedo amarrar mi hamaca porque ustedes roban la sogá de mi hamaca dice...ah yo no sabía abuela por eso es que yo arranqué tu hamaca, yo pensaba que no era sogá de tu hamaca yo le dije, total era sogá que hice para mí pues el yaré, pero para ella eso...Bueno...cuando usted vas a venir acá tráigame un pedazo de tela blanco, déjame aquí abajo de esa aleta bien metido porque yo para hacer mi manilla, me dice pues en sueños, pero yo le cuento a mi nuera pues, ¿Cuándo nos vamos?

Dentro de 15 días nos fuimos allá a dejarle ese...pero como mi nuera no sabe yo no más le tenía en mi bolso, porque es secretamente que me dice eso, y entonces yo le deje ese donde la abuela me indica que yo le iba a dejar, en su puerta (la base de la mata, dice José Carlos), y yo me fui y le deje ahí, y regrésate ahí mismo, ahí mismo si tu va a regresar y para que tú me cree y ya no va a ver esa telita, como ella pues n sabia nos fuimos al fondo, en que, cual camino vamos a regresar, espera me dice, ya matamos un borugo ya era tarde, ahí mismo, pasamos ahí, en donde yo le tenía, donde está tu telita, ¡nada! Nada, nada, será ella le sacó, y así nos fuimos...ese yo le tengo como historia, ese de ahí...

Y así profe mira, por la noche, ella me contó: ¡gracias! Por usted, con ese que usted me pagaste porque tu robaste sogas de mi hamaca, ese ya pagaste, por eso yo te pedí, dijo pues, era risa para mí pero en sueños, ahí si yo le conté a mi nuera, ahora si puedes contar tu nuera porque ya me has pagado...ese era como yo te cuento pues como historia...así me pasó...Andiroba tiene su madre, todos los árboles que tu mira, todo lo que mira, mira ejemplo profe, si un palo se seca, es porque su madre ya había salido, o se murió, o como es también...se seca, así es...

- Carolina: ¿Y esa madre del árbol puede ser peligrosa? He escuchado historias de que hay árboles peligrosos que les pueden hacer daño a las mujeres embarazadas a los hijos de un cazador...

- Élida: Es peligroso pero es ese ceibo, el lupuna, ese sí...ahora cuando tu estas embarazada, usted no puede pasar por lado de este porque ya, el cutipa el bebé, y después pues, ya el bebé no nace normal sino que ya es especial o cualquier cosa le pasa...

...

- Carolina: Cuando uno va a cortar un árbol ¿se debe pedir permiso a la madre?

- Élida: (empieza responder en ticuna prosigue en español)...antes no se tumbaba los árboles por tumbar como ahorita, antes usted pedía un permiso, con tabaco, le dejabas inclusive un tabaco al árbol para que no te hiciera daño, antes si había...hay gente que todavía lo hace, hasta ahorita existe ese de ahí...

- Carolina: ¿Y tú lo haces? ¿Si vas a sacra por ejemplo medicina de un árbol?

- Élida: Pues mira, lo que son cuestión de medicina también yo hablo con él, este por ejemplo, la *chuchuguaza*, su madre de ese es un doctor, y de madre de *sirisanagu* ese también es una doctora porque esa madre de sirisanagu es una mujer (continua respondiendo en ticuna).

-Intérprete: dice que el sirisanagu es como una chuchuguaza pero una variedad muy diferente...es como otra especie, sirve por ejemplo si alguien te hace daño, con las cascarras se ligan o se mean como se dice...

- Élida: uno se liga con eso o se mea...las dos cosas se dice...y si no, pues uno se le cocina, se le toma, mira lo que la gente, lo que te hace daño, así mismo se limpia su cuerpo, y te deja, ese si es como yo digo, bravo, como yo digo...

- Carolina: a mí me han dicho que la Andiroba es pática... ¿qué es pático?

- Élida: amargo...pero en idioma (ticuna) es *napu* o *napu ke* cuando es muy amargo...

...

- Carolina: ¿Tú has visto al Curupira, o lo has escuchado cuando sales al monte?

- Élida: ¿Curupira? (risas)...ah pero ese, mira profe, cuando uno va en monte, mira, una vez a mí había pasado ese también...yo te voy a contar mi historia... yo era sola...y me fui en el monte, había un ceibo que es bien grandote, y el perro cazaba este cerrillo, arranca a correr profe atrás de eso, como son cuatro mis perros, déjelo que corra, pasa debajo de ese ceibo, y me dice...me silba pues, yo no le hacía caso, corrí, hasta que se fue a encuevar ese cerrillo...pero ese cerrillo yo no le podía matar, como que tiene dos puertas, por acá entra...pero como yo no sabía por allá tenía otra puerta, eran dos, que más llegué ahí, perro le ladró, latió el perro, y metió el perro, cuando salieron, se fueron mira, ahí si me dejo, ahí si profe yo no le seguí porque por allá es centro pues, y mi pensamiento pronto yo no salgo...aquí mismo yo voy a regresar , yo pasé un quebrada, ya veo bien chiquiticas sus pisadas, bien pequeñito su bebe, piecitos de bebe...pero ya volteo su pie, porque tiene un pie volteado (- Intérprete: un pie para adelante y el otro para atrás), pero yo me quedo mirando, pero que es eso...

...y total ese Curupira ya me estaba haciendo errar ahí...como mi finada mama me enseña cuando uno va en monte tiene que utilizar un pedazo de yaré, y como yo tenía, yo me fui me fui me fui, otra vez regrese, ahí mismo donde esta ese ceibo, cinco vueltas yo hizo por el ceibo...eso es lo que cuenta mi finada madre, usted me está haciendo eso...como había un tronco de eso, había un pedazo de sogá de yaré, corté eso, el hizo cruz, hizo así como que tenía cogido profe será acá en el hombro, como que tenía cogido así y como que soltó, como que empuja, casi yo me caigo, ahí si me fui... me mandé...ya no me regresó, ya eso fue por aca que yo vine primero, me mando en ese camino, y yo llego y hay otro camino, porque aquí en centro hay varios caminos, llegando ahí yo estaba mirando dos cusumbos que estaban sentados ahí en ese camino...estaban sentados y vinieron los perros y ¡jum!

Le latieron y salieron como pa' matar, yo no tengo escopeta, ahí si mira...porque mi finada mamá me enseñó, cuando se te acerque ese Yachingo, hija, no se voltee a mirar, porque si tú te volteas a mirar otra vez te trae, dijo...me siguió mismo sobrino (se dirige al intérprete quien es su sobrino), ese no es juego, que ahí donde yo te estoy contando profe ahí nadie llega, eso es lejos, centro, seis horas es ahí, por eso es que estaba bravo ese su madre, eso...así me paso...ese Yachingo es bien feo profe...y por la noche yo le miré bien clarito, yo le soñé así, donde yo no hubiera tenido eso de ahí, yo no iba a llegar, ¡ahí me iba a coger será a encantar! De ahí, en dos meses yo no anduve en monte...a mí me gusta andar en el monte, yo sé todo eso...y hay otro matica que es también ben bajito así, pero ese si es...cuando uno se le baña a un bebé, crece rápido, se para, pero para ir a sacarlo, ese es duro, si usted le quiere ir a halar, no se deja halar, o no le mueve su hoja...

...

- Carolina: ¿Conoces la historia de Berú, o tú la has visto?

- Élida: El berú es una señora que le llegan las tetas hasta aquí (las rodillas)...como tiene hijos, saca una teta y está mamando, cuando ya está lleno, se pone una teta en el hombro...Ese es una mujer, la mariposa esa es una mujer (continúa en ticuna, y entona una canción...)

- Intérprete: ella antiguamente salía a las mingas, ella salía trabajar, lo que decía hace rato que tiene las tetas largas, y ella se amarraba las tetas con una yanchama...

- Élida: tenía así como una bolsa, en sus tetas atrás, cuando quiere tetar a su bebé ahí si le saca...entonces su nieto un día le pregunta: abuelita, es que le dijo, porque es que tú tienes ese bolso atrás...No, porque usted tanto pregunta eso! Yo te voy a matar con ese teta dice ella, porque le tapa su nariz y se ahoga...ese es su secreto de eso...por eso es que nadie le dice algo, porque el cuándo no le mete en su bolsa andaba con eso todo colga'o dicen, sonaba dicen *prop prop prop*, ¡sonaba pues! Que era largo pues, ¡parece papayas será! Y su ceja es tapado, largas, y después cuando le pregunta su nieto, es que alza los pelos, porque así mismo no, su pestaña es larga...vive en centro, es una mariposa grande, azul, pero ese mariposa no está aquí afuera si no ese está adentro de la tierra, de ahí sale...

- Intérprete: y le gusta el masato...yo la he visto cuando la gente hace mingas, ella sale pues le gusta pues el masato...

- Carolina: Y la canción que estabas cantando, ¿que era?

- Intérprete: ah porque él estaba diciendo, dice, como él sabe cantar, dice, no me toca eso, porque me pregunta, porque yo, mis senos no te están molestando, usted me está burlando, es que le dice a su nieto pues...con eso es que yo le voy a matar, entonces la nieta no le molesta más...él tiene su canto en dialecto...

- Carolina: ¿Y la gente le tiene miedito a Berú?

- Élida: ¡Claro! Ese es embrujado, ese es mejor dicho... ¡malo!

- Carolina: ¿La gente sabe dónde vive?

- Élida: sí, sabe dónde vive...porque este, la primera vez que yo llegué aquí, en ese atrás, ese es un salado, aquí hay otro salado, allá en puerto es otro salado, aquí salió esa mariposa, acá en ese de atrás, donde está el profesor Jaime, jum eso era un salado...no te digo profe cuando yo llegué, cuando nosotros llegamos eran cuatro casas no más...entonces ahí estaba ese Berú...pero el fina'o Alberto le curó y se cerraron toditos...mira te cuento profe, acá, atrás del puesto de salud, ahí se escuchaba ruido, feo, hay días que se escuchaba tambor, tamborea la gente, ¿Qué será eso?

Después de eso cuando llego el abuelo, vino de por allá del Cotuhé, ese fue el que hizo que cerraran...porque solo ese de mi compadre...porque profe primera vez que yo llegué, yo me puse a llorar porque sola (ella vivía en pozo redondo)...el promotor de salud me trajo, yo no conocía a nadie, yo no sabía ¿dónde usted me lleva? Que día llegamos a las 5 de la tarde aquí, me recibieron, para qué, gente me recibieron, para qué ellos son buenos profe...hasta que yo tuvo mi chagra, hasta que mejor dicho yo cosechaba mi plátano, mi yuca, así me dejaron esa gente...yo nunca tengo problemas con esa gente...me regalaron pesca'o, carne, hasta que yo ya pude sacar mi comida sola...así es esa gente profe, buenas personas...por eso es que esos profesores se amañan aquí... Mira, tú como yo no sabía que ibas a venir, iba a preparar masato, hacer un dinámico... ¡pa' la próxima me avisan!

Anexo 8. Resumen tesis maestría.

Caractérisation de la filière Carapa en République du Congo

Summary

In Congo, the seeds of *Carapa* (*Carapa spp.*, Meliaceae) are traditionally used for medicinal purposes and as a stimulant. Until 2009, their use remained very localized and confidential. However, in 2010, Brazzaville has seen an explosion in the consumption of seeds, dressed as suddenly the qualities of a panacea. The results are not always conclusive and the government claimed that they could cause side effects if swallowed uncontrolled. Consumption collapsed despite the absence of research proving toxicity. As a consequence, seed collection has decreased in parallel with an increase in the harvest of bark, supposedly less harmful. Changes in collection practices sometimes caused a total debarking and death of the trees. Currently, the issue of sustainability of the resource is mitigated by the prohibition of logging, but it is insufficient. The silvicultural practices will depend on market orientation and the sharing of profits in the sector, encouraging or not the producers to sustainable manage this resource.

Key words: *NTFP management, medicinal uses, seeds, bark, Carapa, Africa.*

Anexo 9. Guía ética para la investigación y la intervención ambiental en comunidades de base. Una reflexión desde el trabajo de campo con un Resguardo indígena en el Amazonas colombiano.

Carolina Mesa Restrepo

El presente texto constituye un primer esbozo sobre las consideraciones éticas que deberían ser tomadas en cuenta por todo tipo de profesional que tenga propósitos investigativos o de intervención social y ambiental en comunidades de base, particularmente indígenas y afrodescendientes.

Esta guía es el resultado de una reflexión propia. No obstante, aquí se recogen diferentes ideas surgidas a lo largo del trabajo de campo con los líderes y las comunidades del Resguardo indígena Ticoya, en Puerto Nariño, Amazonas, en el marco de una investigación sobre un recurso forestal con potenciales para el desarrollo socioeconómico y la conservación de la biodiversidad, el árbol *Carapa guianensis*.

Los líderes y las comunidades del Resguardo Ticoya, al igual que numerosas comunidades indígenas y afrodescendientes del país, se encuentran en un proceso de empoderamiento político. Por ejemplo, desde instancias como la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) o la OPIAC (Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana), se están formando representantes comunitarios para la salvaguarda de los derechos constitucionales y su participación en los procesos de gestión del territorio y de los recursos naturales allí presentes.

De este modo, los investigadores e interventores están sujetos actualmente a la obligación del cumplimiento de un proceso de concertación en donde se acuerden los términos en los que se trabajará con las comunidades. Considerando que cada proyecto investigativo y cada comunidad son diferentes, y tiene sus particularidades, esta guía, por lo tanto, no constituye un modelo, si no que ofrece unas pautas básicas para la implementación de una investigación o intervención relacionada con el medio ambiente, y para el respeto de las diferentes visiones del mundo que pueden reflejarse en la gestión ambiental y territorial en dichas comunidades. En esta guía, se recuerda igualmente el compromiso que debería tener la comunidad científica, aportando a la transformación de las injusticias sociales, ambientales, culturales y económicas.

Protocolo de base para la implementación de un proyecto de investigación o de intervención social con comunidades de base

1. El Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) sobre pueblos indígenas, también conocido como Convención 169 de la OIT, estipula en primer lugar, que las investigaciones deben garantizar, que las informaciones recolectadas no sean usadas con fines comerciales o en proyectos que vayan en detrimento de la economía local, de los recursos y el entorno. Dicho Convenio se base en dos premisas generales: “El Convenio núm. 169 tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Estas premisas constituyen la base sobre la cual deben interpretarse las disposiciones del Convenio. El Convenio también garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las

tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.”¹³⁴

El Convenio puede ser consultado en el siguiente enlace: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

2. Teniendo en cuenta lo anterior, es necesario realizar un primer encuentro con los líderes comunitarios, para exponer de manera concreta y sencilla el respectivo proyecto de investigación o de intervención. Los líderes consultarán con los representantes y miembros de las comunidades, o requerirán que la presentación del proyecto se realice igualmente ante estas últimas, antes de dar el aval, o no. Es importante resaltar que este tipo de proyectos deben formularse haciendo énfasis en la capacidad que tengan las comunidades de integrar una nueva actividad productiva en su economía y sus actividades socioculturales, sin alterar profundamente su economía de subsistencia y capacidad de independencia de la economía de mercado.

3. Si existe un consenso, se deben formular, con los líderes y representantes de las comunidades, una serie de términos de trabajo que incluyan parámetros relativos a las expectativas de la comunidad, por ejemplo, en términos de desarrollo y fortalecimiento económico y cultural, y como el proyecto o la intervención, puede ser potencialmente útil o no, y cómo habría que proceder para su implementación.

4. Se recomienda la redacción de un acta de acuerdos y compromisos. En caso de tratarse de una investigación con intereses amplios y que sean susceptibles de generar un impacto a gran escala, se debe pasar por un proceso de Consulta Previa, a través del Ministerio del Interior.

Ética para la investigación o la intervención social y ambiental con comunidades de base

1. El cumplimiento de lo anterior, permite dar entrada a una reflexión constante que debe hacerse el funcionario que investiga o interviene, acerca de los modos de vida y las prácticas que se desglosan de una determinada visión y relación con la naturaleza y con el territorio. Nuestra visión académica puede entrar en conflicto o convertirse en una postura hegemónica si no se aplica una metodología transdisciplinaria, en donde el conocimiento étnico constituya la base primordial sobre la cual se construyan los modelos de gestión ambiental.

2. El respeto a las comunidades en el marco de la investigación o la intervención social, pasa entonces, en primer lugar, por el entendimiento y reconocimiento de otras formas no occidentales de conocimiento. De este modo, se debe dar prioridad a la comprensión de dichos sistemas de pensamiento, entendiendo que los simbolismos, significados mágico-religiosos, u otras formas no occidentales de interpretación de la realidad son igualmente válidos, y que su existencia puede generar prácticas que se ajustan a las realidades y necesidades de los ecosistemas, y las cuales deben ser el centro de interés de las agendas investigativas.

3. El juicio de valores sobre las diferentes formas tradicionales de manejo de la naturaleza y el territorio constituyen una forma de violencia epistemológica hacia las comunidades de base. Elementos socioculturales y económicos como el ordenamiento territorial, la distribución espacial de las actividades de subsistencia, o los sitios considerados sagrados, pueden estar articulados con un sistema de pensamiento, cuyos principios culturales deben ser entendidos por los actores de la investigación o la intervención social.

¹³⁴ Convenio No 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, Resolución de la OIT, Declaración de la ONU. 14.08., pp. 8-9.

4. Es importante realizar una devolución de los conocimientos tradicionales o transdisciplinarios recolectados y que tienen incidencia en un determinado proyecto, por medio de un informe, memoria, cartilla, actividad, u cualquier otro medio consensado con las comunidades. Numerosas comunidades se encuentran articulando estrategias para la salvaguarda de los conocimientos tradicionales y la participación de la comunidad científica en este aspecto, es relevante.

5. Algunas comunidades pueden manifestar rechazo hacia investigaciones de tipo fundamental, pues no consideran que ello les traiga algún beneficio concreto. Estas pueden buscar mitigar numerosos problemas relacionados con la pobreza, el acceso a la salud, el deterioro ambiental, el cambio climático, el éxodo rural de jóvenes, etc., por lo tanto, se espera que las investigaciones realizadas por externos, puedan traer una utilidad concreta.

6. Del mismo modo, los líderes y los miembros de las comunidades pueden sentir reticencia hacia los actores de la investigación o el desarrollo, dado que se han presentado casos de abuso laboral, violación de espacios sagrados, irrespeto por las tradiciones, o la ya mencionada violencia epistemológica. Una relación de confianza es entonces de suma importancia y se debe velar por el respeto de los intereses de las comunidades, la organización y las instituciones políticas tradicionales.

7. Es importante que las metodologías utilizadas en investigación o intervención social, sean respetuosas de las comunidades y el entorno.

8. En el marco de proyectos de intervención social, de proyectos productivos, o de desarrollo socioeconómico, se debe brindar particular atención a los ritmos de vida propios de la organización social de cada comunidad. Aspectos relativos a los horarios o tiempos de trabajo en las actividades de producción y/o de subsistencia, de las actividades sociales y de cohesión comunitaria, deben ser tenidos en cuenta para la implementación de dichos proyectos o intervenciones. Esto es de primordial importancia, dado que dichos tiempos y espacios de cohesión social mantienen los lazos de solidaridad y compadrazgo dentro de las comunidades. Además, entender dichos ritmos de la vida social y las actividades socioeconómicas, permite determinar un calendario y ritmos de trabajo que sean satisfactorios para todos los actores interesados.