



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

**EL MANEJO INDÍGENA DEL MUNDO GLOBAL:  
EL CASO DE LOS TIKUNA DEL TERRITORIO DE YAHUARCACA**

Enric Cassú Camps

Tesis presentada para optar al grado de:

**MAGÍSTER EN ESTUDIOS AMAZÓNICOS**

Director:

Carlos Eduardo Franky. PhD

Universidad Nacional de Colombia  
Sede Amazonía  
Leticia, Colombia  
2014

En los lagos nunca sabes si llueve por arriba o por abajo,  
si son gotas del cielo o peces boqueando desde el fondo.

Dos mundos separados por el espejo de agua.

Espacio de mitos y ciudades increíbles  
frente la tierra de los hombres.

Agua y cielo no son espacios fijos,  
sino perspectivas desde donde se mira al otro.



## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo está hecho por varias manos y por muchas más voces. Todas ellas forman parte de una experiencia de investigación *particular y compartida* con muchas personas. Primero, con los profesores de la Sede iniciando el camino, compartiendo conocimientos y brindando amistad. Y sobre todo la generosidad de Santiago Duque y de los que llegan, pasan y habitan por los alrededores del Laboratorio de Limnología de la Universidad. Por cada uno de ellos, es un placer trabajar en equipo.

También está claro que hay unos protagonistas, que son las personas de las siete comunidades que circunscriben el territorio de Yahuaracaca, especialmente de San Pedro y de La Playa. Daniel Parente, Delfino Parente, Álvaro Parente, Miguel Ángel Curico, Juan Montero, Ruth Lorenzo, María Nirsa Parente, Claudio Fernández, Romelio Pinto, Jair Curico, Luis Antonio Guamán, Carlos Andrés Ferreira, Ángel Fernández, la abuela Juliana Rufino y muchos más, están dentro o en los alrededores del texto. Ellos, con toda su abertura hacia mí, guiaron el sentido de mis preguntas, ofreciendo lo que tienen y lo que son, generosamente. A ellos agradezco todo.

También los autores de mis lecturas y conversaciones están presentes y me ayudan a construir un texto con sentido. Con los que hablo, en “pausas activas” día a día, estamos Abel Santos, Paulo Estrada, Mónica Pérez, Carlos E. Franky, Kees Van Vliet, Camila Pérez, Santiago Duque, Germán Palacio, entre otros muchos “aradores”. Pero detrás también están los incansables acompañantes que son mi familia y amigos aquí en Leticia, como allá en Girona. Los de allá son como faros de una larga travesía. Los de aquí, como anclas en la agitada vida cotidiana de una ciudad tan alejada de las grandes urbes como Leticia. Yo llegué a Colombia con “un cinturón de protección”: con Gonzalo, Leo,

Darwin y Ruth. Y aquí sigo ampliando mis amigos, mi protección, mi curación. Amigos de parrandas, de paseos, de proyectos y de discusiones. Y final y especialmente, toda la gratitud para mi amor y amortiguador, Angélica Torres.

## TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN GENERAL .....	1
Parte I. MEMÓRIA AMBIENTAL EN YAHUARCACA .....	6
CAPÍTULO I. SIN ÁRBOL NO HAY AGUA, SIN AGUA NO HAY PECES, SIN PECES NO HAY GENTE: MEMORIA AMBIENTAL DE LOS TIKUNA EN LOS LAGOS DE YAHUARCACA (AMAZONIA COLOMBIANA) .....	7
INTRODUCCIÓN .....	7
ÁREA DE ESTUDIO .....	12
RECUPERANDO LA HISTORIA, SEMBRANDO FUTURO .....	16
1. En tierra de abundancia (1910-1930) .....	17
2. La Colonización Interna (1930-1970) .....	34
3. Nuevos resguardos (1970-2000) .....	45
CONCLUSIONES .....	56
Parte II. MANEJO TIKUNA DEL MUNDO GLOBAL .....	58
CAPÍTULO II. ABORDAJE TEMÁTICO DESDE DOS COMUNIDADES TIKUNA DE YAHUARCACA .....	59
ATERRIZANDO EN YAHUARCACA .....	63
LA COMUNIDAD DE LA PLAYA .....	64
CAPÍTULO III. TEORÍA, METODOLOGÍA Y ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN .....	79
DE LA GRAN HISTORIA A LAS HISTORIAS SUBALTERNAS .....	79
CAMBIO CULTURAL: DE LA PÉRDIDA A LA (RE)CREACIÓN .....	82

LA REFLEXIVIDAD DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL.....	86
DEL OBJETO A LA RELACIÓN DE ESTUDIO .....	89
CÓMO SE CONSTRUYEN LOS DATOS .....	94
<b>CAPÍTULO IV. DISCURSOS Y CONTEXTOS GLOBAL-LOCAL: SUS CONTRADICCIONES.....</b>	<b>101</b>
EL CAMBIO DE DISCURSO INTERNACIONAL .....	102
EL DISCURSO DESDE EL EMPODERAMIENTO LOCAL .....	106
LAS GRIETAS DEL DISCURSO DEL RECONOCIMIENTO.....	109
1. EJE POLÍTICO: Unidad y pluriculturalidad de la nación. ....	111
2. EJE CULTURAL: El respeto a las diferencias culturales y los Derechos Universales.....	115
3. EJE AMBIENTAL: El desarrollo capitalista como desarrollo sustentable. ....	121
4. EJE ECONÓMICO: El desarrollo propio frente al desarrollo económico capitalista .....	131
CAMBIAR TODO PARA QUE NADA CAMBIE.....	136
<b>CAPÍTULO V. DOMINACIONES Y APROPIACIONES .....</b>	<b>141</b>
RELACIONES DE ALTERIDAD COMO ENCLAVE DE IDENTIDAD .....	141
LA AUTONOMÍA DESDE ABAJO .....	149
“ESTO ES PROYECTO”.....	152
TENSIONES EXPLÍCITAS E IMPLÍCITAS EN LAS NEGOCIACIONES FRENTE A LOS PROYECTOS .....	159
LÓGICAS CRUZADAS: LA ACUMULACIÓN DE BIENES FRENTE A LA MULTIPLICACIÓN DE ALIANZAS .....	167

DIALÉCTICA ENTRE CULTURA, ESTADO DE LA NATURALEZA Y PROYECTOS DE DESARROLLO .....	175
LAS PRÁCTICAS LOCALES COMO RESISTENCIA.....	185
INSTRUMENTALIZACIÓN Y FLEXIBILIDAD POLÍTICA DE LA IDENTIDAD.....	190
CONCLUSIONES .....	196
BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA .....	205

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Mapa de Yahuaraca y alrededores. ....	1
Figura 2. Ubicación de los Lagos de Yahuaraca y de las unidades indígenas del sector. Más detalles tabla 1. ....	16
Figura 3. Hidrografía del sistema lagunar de Yahuaraca. Se indican los lagos y la quebradas en especial Yahuaraca. ....	22
Figura 4. Ilustración de Tiempos de Abundancia. Elaborado Elkin Demetrio, ilustrador de la comunidad de San Sebastián de los lagos. ....	29
Figura 5. Mapa de la configuración del espacio socio-ambiental del sistema lagunar de Yahuaraca, período 1900-1930. ....	33
Figura 6. Mapa de potreros y tierras tikuna del sistema lagunar de Yahuaraca, período 1930-1970. ....	39
Figura 7. Retorno de estudiantes desde la escuela Camilo Torres a la comunidad de San Pedro. ....	45
Figura 8. Mapa de resguardos y parcialidad tikuna del sistema lagunar de Yahuaraca, período 1970-2000. ....	56
Figura 9. Vista aérea del río Amazonas y sistema lagunar de Yahuaraca en aguas bajas. ....	62
Figura 10. Camino a la comunidad de La Playa en la temporada de aguas altas. ....	65
Figura 11. Comunidad de San Pedro. ....	71
Figura 12. Parte de la familia Parente Fernando de San Pedro. ....	78
Figura 13. Trabajo de campo en la chagra de Daniel Parente con 3 años de diferencia (2010-2013). ....	97
Figura 14. Publicidad de la Gobernación del Amazonas. ....	126
Figura 15. Abuelo de San Juan tostando fariña. ....	152



Figura 16. UNIMEDIOS (Canal institucional de la Universidad Nacional de Colombia) y Canal ARTE (Canal Franco-Alemán) filmando actividades dentro de proyectos de desarrollo.....	154
Figura 17. Asamblea comunitaria en El Castañal (2011).....	156
Figura 18. Taller de preparación de los senderos ecológicos para la asociación intercomunitaria de ecoturismo (Painü) (2011).....	158
Figura 19. Matilde Fernando y su nieta tejiendo canastos en <i>Chambira</i> . ....	166
Figura 20. Rastrojo resguardo de San Antonio de los Lagos. ....	177
Figura 21. Reunión para la configuración de la Asociación Intercomunitaria de Ecoturismo. ....	187

## LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Lagos del sistema Yahuaraca y particularidades, según detalle de la figura 2.....	14
Tabla 2. Listado de flora representativos en la zona Yahuaraca. Tomado de Castaño et al (2008). .....	20
Tabla 3. Listado de árboles representativos en la zona Yahuaraca. Zona inundable. Tomado de CORPOAMAZONIA (2006) y Van Vliet (2012).....	21
Tabla 4. Listado de peces representativos de los Lagos Yahuaraca. Tomado de Galvis et al (2006) y Dámaso et al. (2009).....	24
Tabla 5. Listado de mamíferos en la zona de Yahuaraca. Tomado de Emmons (1999). ....	27
Tabla 6. Listado de aves en la zona Yahuaraca. Tomado de Hilty & Brown (2001) y Rodríguez et al (2005). ....	28
Tabla 7. Listado de primates de la zona Yahuaraca. Tomado de Defler (2003). ....	28
Tabla 8. Listado de reptiles en la zona Yahuaraca. Tomado de Trujillo et al (2008). ....	28

## INTRODUCCIÓN

El territorio de Yahuaraca se asienta sobre un sistema lagunar formado por un brazo abandonado del canal principal del río Amazonas y alimentado por los nacimientos que forman la quebrada Yahuaraca. Está conectado por agua y por tierra al casco urbano de Leticia, en el departamento del Amazonas colombiano, donde siete comunidades (La Playa, La Milagrosa, Castañal, San Sebastián de los Lagos, San Antonio, San Pedro y San Juan de los Parente) predominantemente tikunas, habitan actualmente el lugar, tanto en zona de várzea como de tierra firme. Este es el lugar donde se enmarca el proceso de investigación de esta tesis.

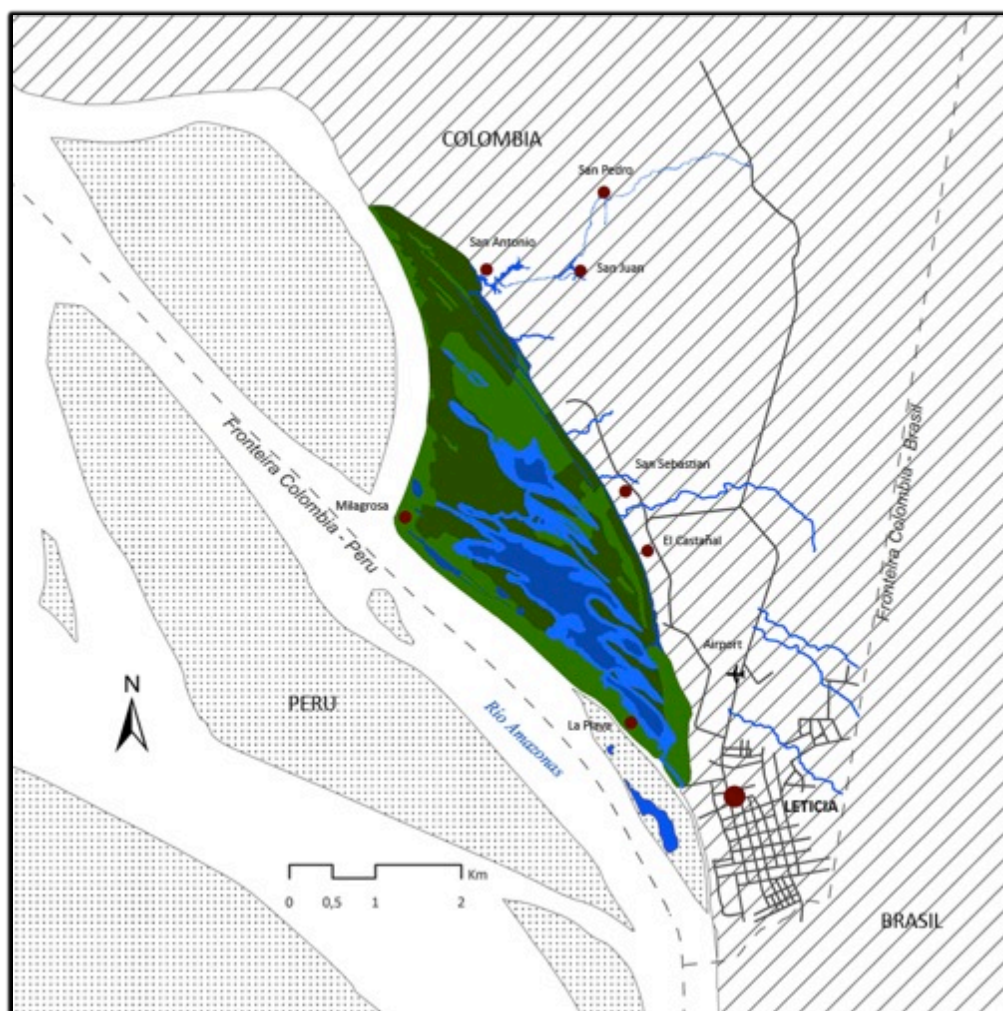


Figura 1. Mapa de Yahuaraca y alrededores (Van Vliet 2012).

La escritura de la tesis no ha sido el resultado de unas ideas previamente elaboradas, sino el proceso de tejer esas ideas sobre la fina película de una tema conductor. Empecé a trabajar y luego a escribir, sin saber dónde iba a llegar con la cantidad de literatura revisada, con el material recopilado de entrevistas, encuestas y observaciones y con la experiencia de compartir tiempo y voces con algunos *paisanos*<sup>1</sup> de Yahuaraca. Hasta que el tema se fue esclareciendo por sí sólo como una observación sistemática sobre las relaciones entre los tikuna de Yahuaraca y el mundo global contemporáneo, o si se quiere, sobre las relaciones del mundo 'glocal'.

El cambio social y cultural que atravesamos por la llamada globalización en los albores del siglo XXI es visible hasta en la geografía más difícil como la de la Amazonia. Sus pueblos indígenas se reconocen e interactúan actualmente sobre el escenario local e internacional y los cambios que plantea a nivel económico (con el capitalismo atravesando desde la esfera más íntima hasta los bienes comunes de la humanidad); a nivel ambiental (con la preocupación sobre la crisis ambiental global); a nivel socio-cultural (con medios de comunicación de masas potenciando una cultura híbrida globalizada); o a nivel político (con una reorientación hacia la protección de los derechos humanos y culturales particulares).

Cómo se agencian<sup>2</sup> las comunidades tikuna del territorio de Yahuaraca a estas transformaciones sin dejar de ser tikuna, es la pregunta que inquieta y articula el proceso de investigación. A ello dedico los capítulos 2, 3, 4 y 5. El signo actual más evidente de estas transformaciones es la profusión de proyectos de desarrollo, tanto desde los aspectos económicos como desde los ambientales o culturales. A pesar que estos proyectos están formulados desde los discursos de la sostenibilidad ambiental y del multiculturalismo, la lógica capitalista dominante

---

<sup>1</sup> El término paisano se utiliza comúnmente para describir a la gente originaria de esta región del Amazonas, especialmente entre indígenas.

<sup>2</sup> Utilizo el término 'agenciar' deliberadamente para señalar el carácter activo y bidireccional de las relaciones entre las comunidades indígenas y la sociedad hegemónica colombiana.

deja un margen estrecho para el ejercicio de una autonomía real. Frente a eso, las comunidades de Yahuaraca oponen menos un discurso y proyecto político étnico propio, que una serie de prácticas de acomodación y resistencia basadas en los principios culturales sobre los que se funda su identidad y modo de vida.

Sin embargo, para llegar a comprender el sentido político de las prácticas locales me encontré, por un lado, con la necesidad de mirar al pasado y la memoria del proceso de asentamiento de los tikuna en esta zona, y por otro lado, tuve la fortuna de poder vincularme a un proyecto de investigación del Laboratorio de Limnología de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, titulado “Historia socioambiental de El Castañal y sus alrededores”, del que es fruto el capítulo 1. Este capítulo es una versión revisada y ampliada de un artículo aprobado para su publicación en la revista del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI). El capítulo es, por tanto, el resultado de un esfuerzo colectivo del grupo de investigación de Limnología Amazónica y de muchos más moradores de Yahuaraca explicando su memoria. Por esta razón, el capítulo 1 forma una unidad autónoma respecto a los capítulos 2, 3, 4 y 5.

El primer capítulo explora las percepciones locales sobre las transformaciones del medio socioambiental a lo largo de un siglo de presencia de los tikuna en este territorio. En este capítulo la mirada se focaliza sobre las comunidades de El Castañal y San Sebastián de los Lagos, porque allí es donde llegan los primeros tikuna durante las migraciones indígenas de principios del siglo XX. Como se expone en el capítulo, el marco teórico se piensa desde la Historia Ambiental y desde las metodologías cualitativas de investigación. El proceso de recapitulación de la memoria histórica con los abuelos de estas dos comunidades nos permitió entender las complejidades del proceso de transformación social y ambiental provocado tanto por las distintas coyunturas políticas y económicas que atraviesan el siglo XX, como por el papel que juegan en él las poblaciones indígenas a la hora de manejar el territorio, la cultura y las relaciones interétnicas y con el estado.

En cambio en los capítulos 2, 3, 4 y 5, desplazo el foco de investigación hacia la crítica a la modernidad entendida desde sus formas de colonialidad<sup>3</sup> (A. Escobar, C. Walsh, A. Quijano, W. Mignolo, entre otros) y a la antropología del contacto y de las relaciones multiétnicas en el mundo global (con autores como Barth, Salhins, Jackson, Hugh-Jones, Vasco Uribe, Zambrano, Vieco, etc.). En el capítulo 2 planteo las preguntas y objetivos hacia los cuales evolucionó mi investigación y describo brevemente el contexto socioeconómico de las comunidades de La Playa y San Pedro, cuyo contraste permite entender las similitudes y heterogeneidades de las comunidades de Yahuaraca. El capítulo 3 es una reflexión sobre los presupuestos metodológicos, teóricos y éticos de los que parte esta etapa de la investigación. En el capítulo 4 intento plasmar brevemente el contexto político, cultural, ambiental y económico contemporáneo a partir de la Constitución de 1991, así como las contradicciones y paradojas que emergen desde las vivencias y prácticas locales en que se articula dicho contexto. Finalmente, en el capítulo 5 me centro decididamente en las formas de apropiación y dominación practicadas desde y sobre las comunidades de Yahuaraca.

Tanto en esta serie de capítulos, como la unidad autónoma que forma el primer capítulo, aparece la necesidad de organización en las comunidades como elemento fundamental para el reto que plantea la globalización actual por un lado, y del reconocimiento estatal e internacional de las prácticas locales como elementos políticos de resistencia y no sólo como falta de capacitación o recursos por parte de los indígenas del otro lado.

La posición ética y política de la investigación se encamina, como problema general a explorar, hacia la profundización del espíritu que inspira la Constitución de 1991 en el reconocimiento de la autonomía indígena. Y eso se hace, en la tesis, mediante la crítica a esa misma construcción de autonomía desde la ley,

---

<sup>3</sup> El concepto de colonialidad ha sido elaborado por el Grupo de Investigación Modernidad/Colonialidad para designar la incrustación y persistencia de formas de dominación colonial (en la organización política, social, religiosa, familiar, educativa, laboral, etc.) más allá de la independencia de las antiguas colonias.

desde los proyectos de desarrollo y desde el sentido mismo de autonomía para estos pueblos indígenas. Para el caso de los tikuna de Yahuaracaca la autonomía se pone en juego a través de un discurso que apuesta, tanto regional como internacionalmente, hacia el desarrollo sostenible y el reconocimiento del Conocimiento Tradicional. Sin embargo, la indolencia del Estado, la corrupción política y la discriminación social siguen presentes y coartan el sentido de sus propios discursos, con lo que nos encontramos permanentemente en los desencajes entre el discurso y las prácticas del desarrollo.

En ese desencaje se encuentra el punto de reflexión de la tesis. Con la idea de representar *lo que está pasando*, el campo de lo significativo se extiende desde una ley a un comentario circunstancial a propósito de ella, desde un discurso pronunciado en asamblea comunitaria hasta un chiste sobre el indio auténtico, desde el sentido ennoblecido de alteridad hasta el orgullo de sentirse civilizado y moderno. Por ello, si el texto presentado a continuación contiene contradicciones y paradojas, es que en algo nos hemos acercado a la realidad.

## Parte I. MEMÓRIA AMBIENTAL EN YAHUARCACA





# **CAPÍTULO I. SIN ÁRBOL NO HAY AGUA, SIN AGUA NO HAY PECES, SIN PECES NO HAY GENTE: MEMORIA AMBIENTAL DE LOS TIKUNA EN LOS LAGOS DE YAHUARCACA (AMAZONIA COLOMBIANA)**

## **INTRODUCCIÓN**

Los tikuna fueron una de las primeras etnias en hacer presencia en los alrededores del sistema lagunar de Yahuaraca, a pocos kilómetros de Leticia, lo que después sería la comisaría de especial del Amazonas (Picón 2012), durante las primeras décadas de siglo XX. Según las narraciones obtenidas durante el trabajo de campo, los tikuna se radicaron en lo que hoy es la Parcialidad Indígena de El Castañal y desde allí fueron creciendo y ocupando nuevos territorios sobre la extensión del sistema.

Los relatos de los abuelos que el artículo recupera muestran cómo el proceso de asentamiento, crecimiento y adaptación al medio físico y social ha significado un irrefrenable empobrecimiento natural y cultural respecto aquellas imágenes transmitidas de generación en generación que hablaban de una tierra de abundancia y de una cultura viva y ancestral. Sus historias de vida son el reflejo de una frontera que se convierte en región, de una región sacudida por el mercado internacional, de un país sin política nacional para la región y de un mundo que pone los ojos sobre la Amazonia. La colonización interna, a través de modelos productivos incompatibles con las características de los suelos amazónicos, las sucesivas bonanzas económicas o las desarticuladas fuerzas de integración a la economía y política nacional proyectan una región conflictivamente multicultural (por las tensiones entre distintos grupos sociales y étnicos) y peligrosamente biodiversa (por las posibles bonanzas que promete).

El presente artículo nace de la voluntad y colaboración entre los hijos y nietos de los primeros pobladores de El Castañal y de San Sebastián de los Lagos y de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, por recuperar la

memoria ambiental del territorio que los acogió desde ya hace un siglo. Por esta razón surge en el 2010 el proyecto “Historia socioambiental de El Castañal y sus alrededores”. Para su desarrollo se realizaron entrevistas, mapas y salidas de campo con los ancianos sabedores de ambas comunidades con el fin de reconstruir la historia de vida de sus comunidades y de su territorio, a través de las narraciones y percepciones sobre las transformaciones del medio.

La fractura generacional provocada por una sociedad que empuja a los jóvenes a vincularse cada vez más al mercado en detrimento de prácticas culturales y productivas tradicionales hace necesaria esta reconstrucción de la memoria histórica. Por un lado, conocer la historia es hacer memoria, porque sin memoria no hay identidad. Por otro lado, describir los procesos de transformación social y ambiental puede dar herramientas para la toma de decisiones políticas necesarias para la gestión sostenible y comunitaria de la zona. Como dicen Jackson y Warren, “la adopción de una estrategia global de recuperación y revitalización cultural e histórica es a menudo la mejor ruta para lograr un grado mayor de autonomía y autodeterminación” (Jackson, Warren 2005: 553 tp<sup>4</sup>). Finalmente, con la valorización de la historia oral se empieza a saldar la deuda de los académicos con los conocimientos de estos pobladores e impulsa el necesario diálogo de saberes entre el conocimiento tradicional y el conocimiento académico (Echeverri 2008). Nos servimos aquí de la historia ambiental (Palacio 2001; Flórez 2002; Cronon 1992; Gallini 2004) para realizar una historia crítica de la memoria ambiental.

Contra los determinismos ambientales en un extremo y las visiones antropocéntricas en el otro, la historia ambiental se levanta sobre la inseparable relación entre naturaleza y cultura. En términos académicos, se parte de la hipótesis fundamental que las transformaciones de la sociedad inciden en la naturaleza, y a la vez, estas lo hacen sobre la sociedad (Márquez 2001). En términos tikuna, se parte de la visión de un territorio cargado de una connotación

---

<sup>4</sup> De aquí en adelante utilizaré el signo “tp” para señalar la traducción personal de la cita.

espiritual por la que “soy parte de ella, lo que contiene la naturaleza está contenido en mi, si me enfermo, se enferma, nos necesitamos el uno del otro para vivir” (sustentación de tesis A. Santos 2013). De esta manera parece claro que el marco de la historia ambiental es el que mejor puede captar las formas de representación y acción de los tikuna en su territorio.

Hay que precisar, sin embargo, que la intención del presente trabajo nunca fue la de registrar los acontecimientos del pasado contrastando, comparando y entrecruzando sus rastros para integrarlos dentro de un conjunto explicativo al que llamaríamos *historia*. Este trabajo se encuentra a medio camino entre la historia -escrita- y la memoria -oral- por cuanto recogemos los testimonios de experiencias vividas y recordadas para plasmarlas en un texto argumentado, pero sin el análisis refutable de lo verdadero y lo falso que exigiría el gremio de los historiadores. Nos situamos pues en un espacio que es también historia, y ambos, sujetos a las transformaciones del tiempo. Como diría Fals Borda: “el espacio historia es un ente que fluctúa, cambiante y proceloso, hace como la ameba que se estira y encoge según las reacciones al medio ambiente” (Fals Borda 1988 en Fajardo 2009: 369).

Si bien el texto se presenta en forma cronológica hay que advertir que la memoria siempre se construye desde el presente y casi nunca bajo una secuencia lineal. Entonces, la reconstrucción que tratamos de captar aquí de los abuelos de El Castañal y San Sebastián no pretende convertirse en la historia oficial, sino ser un aporte para que ésta no ignore los sentimientos, las representaciones y los valores de vida de un largo proceso de asentamiento y adaptación al territorio. Podríamos decir que el valor de la memoria es el defecto de la historia. Ella es capaz de captar la herencia colectiva, es decir, aquello de la historia que permanece grabado en la imagen del presente. Importa, y mucho, como sucedieron las cosas, pero aquí priorizamos la manera en que esas mismas cosas son incorporadas para contar el presente. Si la historia es una representación del pasado, la memoria lo es de la relación entre pasado y presente (Le Goff 1988).

Además, se trata de un ejercicio de memoria y de diálogo. El primero, como tarea colectiva en que cada uno se responsabiliza del pasado: debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos (Ricoeur 2004). O, parafraseando a Pierre Nora (2006), solo volviendo a la memoria sabremos qué es lo que hay que retener del pasado para justificar el futuro. El segundo, trata de levantar la voz de aquellos a quienes la historia enmudeció. Demasiado tiempo los indígenas, y la Amazonia en general, ha sido tratada como objeto de estudio y como sujetos coloniales descritos a partir de la negación de los valores que conforman el modelo de humanidad occidental. Es evidentemente difícil subvertir esta situación en una población tikuna cuya tradición está ya profundamente arraigada en la interacción con lo occidental, y sin embargo, sigue siendo una tarea urgente puesto que todavía están lejos de convertirse en una voz decisiva para la Amazonia. Sobre este horizonte trabajamos aquí con las fuentes orales de los abuelos para dialogar con el pasado y reconstruir la memoria inspirándonos en los trabajos de historia ambiental. Como dice Le Goff, “la memoria es la materia prima de la historia, el vivero en el que se nutren los historiadores” (Le Goff 1988: 11).

En la Amazonia, encontramos que muchos de los trabajos realizados por investigadores de disciplinas como la antropología, en los que se exploran los modos de vida de las poblaciones indígenas de la región, podrían ser, como afirma Palacio (2002), releídos bajo la óptica de la historia ambiental, toda vez que dichas poblaciones conciben su cosmogonía, su historia y su cotidianidad en una indisoluble interacción con el entorno que habitan, tal como lo exponen, María Clara Van Der Hammen (1992) y Philippe Descola (1987, 1996) en sus trabajos sobre los yukuna de la Amazonia colombiana y los achuar de la Amazonia ecuatoriana, respectivamente.

En el área de estudio, existe una diversidad de investigaciones, lideradas por el grupo de Limnología Amazónica de la UN, enfocadas en el estudio de las características biológicas del sistema, con el fin de llegar a establecer un área de manejo especial. Por esta razón y conscientes de la importancia del sostenimiento de este ecosistema para la permanencia de poblaciones indígenas allí asentadas,

se han empezado a integrar en estos estudios, sus conocimientos, sus maneras de habitar y hacer uso de los recursos que este medio les brinda para su sostenimiento.

Un primer ejemplo de estos, es el estudio realizado por Carrizosa (2004), en el que describe la manera como indígenas pescadores, de las etnias tikuna y cocama, de la comunidad de La Playa manejan y hacen uso de dicho sistema. El trabajo editado por Duque (2009) y realizado por un grupo de indígenas de la etnia tikuna, recopila el conocimiento local sobre los peces de Yahuaracaca. Este diálogo de saberes entre la Universidad y los habitantes de las comunidades indígenas Yahuaracaca se ha venido consolidando con el propósito de crear un plan de manejo comunitario y sostenible de los recursos naturales de dicho sistema.

El presente artículo es un paso más en la consolidación de las relaciones entre comunidades indígenas y académicas, un nuevo aporte en la comprensión de las relaciones entre sociedad y naturaleza y un instrumento más para el manejo sostenible de los lagos de Yahuaracaca.

Como ya se dijo, este trabajo se alimenta de las fuentes orales para dejar constancia y testimonio de las transformaciones del medio ambiente. En demasiadas ocasiones, la historia de las poblaciones indígenas es contada como un producto derivado de la historia global, es decir, la historia local solo tendría sentido dentro de una perspectiva general de la historia. Aquí pretendemos darle la vuelta a esta perspectiva para centrarnos en las percepciones y narraciones en que estas poblaciones se describen a sí mismas y se reflejan en un pasado reconocible. Para tal efecto, se realizaron seis encuentros con los abuelos en un período de tres meses para registrar la historia de vida de sus comunidades. Se hicieron dos salidas de campo en los que participaron abuelos y jóvenes de las comunidades de El Castañal y San Sebastián de los Lagos para ubicar los distintos ecosistemas y lugares con sus usos y representaciones, así como para contrastar los cambios en la tenencia y distribución de la tierra. Se elaboraron cuatro mapas: el primero de los lagos, quebradas y riachuelos; los tres siguientes

muestran distintas fases históricas extraídas de las coincidencias entre los distintos relatos: en tierra de abundancia; la colonización interna; y nuevos resguardos. Finalmente se convocó a toda la comunidad para socializar y validar la información obtenida y ajustar los puntos clave. Después de esta fase de campo se revisó la literatura disponible recurriendo a los trabajos realizados en el área, informes institucionales, antropológicos, históricos, lingüísticos, ecológicos, entre otros, para complementar el relato de los abuelos.

Cuando aparecen contradicciones entre la historia oral y los manuscritos oficiales se ha optado por respetar la forma de recordar la historia desde sus propios protagonistas. Esto puede provocar contradicciones con otras fuentes de información, pero lo que interesa aquí son las percepciones locales de las transformaciones en el tiempo, más que su correspondencia con la historia oficial. En la manera como los tikuna asentados en el sistema lagunar de Yahuaracaca se cuentan a sí mismos la historia, reside la forma de construir su propia identidad. Como diría Arlene Goldbard, lo que percibimos y entendemos cuando miramos el mundo – las historias que nos contamos a nosotros mismos para explicar lo que vemos – es lo que orienta nuestras acciones (Goldbard 2010: 166).

## ÁREA DE ESTUDIO

Los lagos de Yahuaracaca comprenden cinco comunidades indígenas, una parcialidad indígena<sup>5</sup> y una junta de acción comunal<sup>6</sup>. Las cinco comunidades están repartidas en cuatro resguardos<sup>7</sup>: tikuna-cocama de La Playa; San

---

<sup>5</sup> Definidas por el decreto 2164/95 como agrupaciones de descendencia amerindia que tienen conciencia de su identidad y comparten valores, rasgos, usos y costumbres culturales, formas de gobierno y sistemas formativos propios que los distinguen de otras comunidades, pero que no tienen el carácter de resguardos indígenas sino que poseen títulos individuales o comunitarios (Rodríguez Palau 2007).

<sup>6</sup> A través de la Ley 19 de 1958 se crean las Juntas de Acción Comunal conformadas por líderes sociales y políticos de cada comunidad y destinadas a la construcción de obras de infraestructura requeridas por las comunidades (<http://www.mininterior.gov.co>).

<sup>7</sup> Es un territorio con límites establecidos por la ley, ocupado por uno o más pueblos indígenas, con organización social propia y con títulos de propiedad colectiva, inembargable e intransferible (Rodríguez Palau 2007).

Sebastián de los Lagos; San Juan de los Parente y San Antonio de los Lagos que incluye la comunidad de San Pedro de los Lagos. Este trabajo se centra en las informaciones recogidas en la parcialidad indígena El Castañal, situada a tres kilómetros de la ciudad de Leticia y que cuenta actualmente con 96 familias y 451 habitantes y la comunidad de San Sebastián de los Lagos situada a cuatro kilómetros de Leticia, que cuenta con 489 habitantes y 120 familias. En estas comunidades predominan los habitantes de la etnia tikuna, no obstante, en ambas se aprecia una tendencia creciente a integrar otras etnias y personas mestizas.

Estas dos comunidades mantienen normalmente una economía familiar de subsistencia basada principalmente en el cultivo de yuca, plátano y piña, en la recolección de frutos de la región y en la pesca en los lagos y la quebrada Yahuaracaca. Sin embargo, los trabajos asalariados en Leticia (en la construcción o limpiando parcelas) son cada vez más frecuentes para los habitantes de unas comunidades que viven en paralelo a la quebrada Yahuaracaca de un lado, y de la única carretera que sale de Leticia en dirección a Tarapacá del otro. La escasa extensión de los terrenos no logra responder a los requerimientos de una población en ascenso, lo cual ha provocado la disminución de las prácticas de producción tradicionales, aún cuando tienen la oportunidad de cultivar en la llanura inundable del río Amazonas o Várzea (Fagua 2001).

Ambas comunidades se encuentran ubicadas en dos áreas geográficas distintas: El Castañal y San Sebastián están delimitadas por las riberas de los lagos de Yahuaracaca compuesto por la Várzea y restingas, que corresponden a lo que Otero y Botero (1997) denominaron llanuras de inundación de aguas barrosas; estos autores indican que el área de las dos comunidades se asientan en la terraza alta de Leticia que hace parte de la formación Pebas. Yahuaracaca es un sistema de 21 lagos, el río Amazonas que lo alimenta por varios canales en diferentes épocas del año y la quebrada Yahuaracaca, un pequeño tributario que nace en un cananguchal (Jaramillo-Justinico et al. 2011; Salcedo et al. 2012). Es el río Amazonas con sus aguas blancas el que da alta productividad pesquera a

los lagos, contrario a la pobreza de las aguas negras de la quebrada Yahuaracaca (Núñez-Avellaneda y Duque 2001).

Todo este sistema se ubica a dos km al oeste de la ciudad de Leticia. Presenta una variación en su extensión que depende de los períodos hídricos, con un cambio de superficie entre 0.53 km<sup>2</sup> en aguas bajas hasta 1.19 km<sup>2</sup> en aguas altas (Bohórquez 2010), constituyéndose en el segundo sistema inundable más grande del Trapecio Amazónico. Estos cambios son los que generan la alta riqueza íctica allí encontrada (Galvis et al 2006), la alta productividad pesquera (Prieto-Piraquive 2012) y las mayores oportunidades de aprovechamiento del anegamiento del Amazonas y sus nutrientes para la agricultura de várzea (Carrizosa 2004).

La complejidad de este sistema se puede observar en la toponimia de los lagos como se describe en la tabla 1. En la figura 1 se detallan los lagos del sistema. En el área, además de la terraza de Leticia, hay zonas de várzea, restingas, bosques muy reducidos en la parte alta y bosques inundables en la parte baja (Van Vliet 2012). El sistema productivo de estas comunidades se basa en la complejidad del medio, alternando el cultivo en zonas de várzea, con el de tierra firme. Sin embargo, hoy en día la diversidad de cultivos está seriamente afectada por la ocupación territorial de las fincas privadas que desplazan a las comunidades limitando la extensión de cultivos y evitando la rotación de chagras y rastrojos necesaria para la recuperación del suelo (Vieco et al. 2000). Sin un territorio amplio es difícil pensar en formas de autonomía, recuperación cultural y desarrollo propio que tanto enfatiza en la Constitución colombiana.

**Tabla 1. Lagos del sistema Yahuaracaca y particularidades, según detalle de la figura 2.**

Nº de lagos	Nombre de los Lagos	Particularidades
1	L. Largo (o Shiko)	El espejo de agua es angosto y alargado, en el lugar vivía un pescador de Brasil llamado Shiko (Francisco).
2	L. Taricaya (Trakasha)	En este lago abundaban las tortugas acuáticas, taricaya, cupiso y charapa (Trakasha en portugués).



3	L. Boa Anaconda	Es un de los lagos peligroso, donde vive la boa anacond.
4	L. Redondo	La forma del espejo del agua es circular o redondeada.
5	L. Carlos	En las orillas del lago vivía un pescador de nombre Carlos.
6	L. Pozo Hondo 1 (Lino)	Es un de los lagos más profundos y hondos, al lado vivía un pescador llamado Lino.
7	L. Pedrihno	Cerca del lago vivía un pescador con su familia de nombre Pedro, era de origen brasilero.
8	L. Flor de Loto	Es un lago pequeño, donde se hace la actividad turística, abunda la Victoria Regia. El sitio turístico se denomina Flor de Loto.
9	L. Victoria Regia	Otro pequeño lago donde se practica la actividad turística, abunda la Victoria Regia. El sitio turístico de denomina Victoria Regia.
10	L. Pozo Hondo 2	Es el segundo lago más profundos y hondo.
11	L. Peruano	En este lago vivía un pescador de nacionalidad peruana.
12	L. Castaño	En las orillas del lago existen unos árboles silvestres que tienen las frutas en forma de castaño brasilero. De ellos se alimentan los mono-araña y otros primates.
13	L. Wadio (Zapatero)	El color del agua es oscura por la descomposición del material vegetal. Wadio, término tikuna que significa color oscuro (negro). Zapatero son unos peces comúnmente conocidos con ese nombre.
14	L. Shucuruyu Pequeño - Marasha	Es un lago pequeño y peligroso donde habita la boa negra o Shucuruyú, en portugués.
15	L. Shucuruyu Grande	Es el segundo lago grande peligroso donde se encuentra la boa negra o Shucuruyú.
16	L. Pozo Araujo	Es un lago pequeño donde vivía un brasilero con su familia de apellido Araujo.
17	L. Shuyo	Este lago se encuentra sobre el cauce de la quebrada Yahuaracaca, allí existían peces llamados Shuyo
18	L. Chirui	Es un lago pequeño cerca de la comunidad de San Antonio, está en peligro de desaparición, y abundaban los peces shirui
19	L. San Antonio	Lago pequeño cerca de la comunidad de San Antonio. Es unos de los primeros lagos en formase, y por su antigüedad ha sido sedimentado y ha crecido abundante vegetación que tapa el espejo de agua.
20	L. Milagrosa	Es una lago pequeño, está al lado oriental de la escuela.
21	L. Castaño pequeño	Hace parte del lago Castaño, este se encuentra al comienzo del dicho lago.

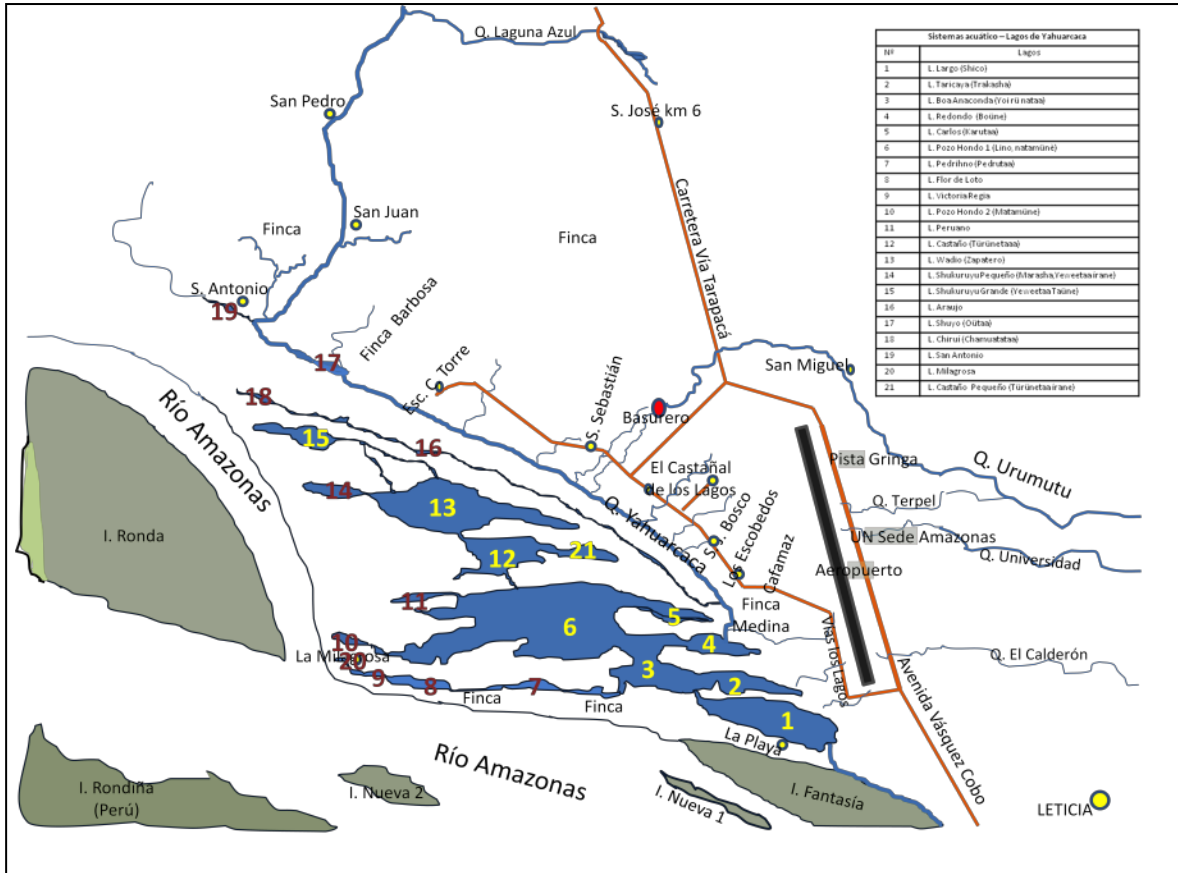


Figura 2. Ubicación de los Lagos de Yahuaracaca y de las unidades indígenas del sector. Más detalles tabla 1.

## RECUPERANDO LA HISTORIA, SEMBRANDO FUTURO

En el siguiente apartado analizaremos la historia ambiental de los pobladores y sus lagos, a partir de la percepción de los indígenas de El Castañal y San Sebastián de los Lagos. En este sentido, el conocimiento, la memoria y la oralidad de los tikuna permitieron establecer tres períodos que marcan el ritmo de una historia contada por sus protagonistas: *En tierra de abundancia*, *La colonización interna* y *Nuevos resguardos*.

El recorrido de estos tres momentos de la historia reciente de los tikuna está cargado de nostalgia por el recuerdo de un tiempo de abundancia y la conciencia del progresivo empobrecimiento de la naturaleza, como consecuencia de la explotación no controlada de los recursos naturales, de la integración desarticulada, excluyente y no planificada al Estado colombiano, y de su impacto

en las dinámicas cotidianas. Y sin embargo, los relatos de los mayores muestran también su capacidad de adaptación al cambio y su responsabilidad frente al destino histórico de esta región. El tiempo de abundancia no es entonces un recuerdo perdido en el tiempo, sino el deseo de un futuro mejor.

### **1. En tierra de abundancia (1910-1930)**

Los tikuna, de acuerdo con Zárate (1998), han logrado mantener su presencia continua en el territorio delimitado por el curso del Medio del Amazonas durante casi dos mil años. Desde el siglo XVIII, gracias al desarrollo de estrategias de adaptación y movilidad espacial en ambientes de Várzea y tierra firme, así como las estrategias de colaboración y resistencia puestas en práctica con otras etnias, y con los ocupantes de origen europeo, lograron sobreponerse a las guerras interétnicas, a las fuertes presiones impuestas por las colonias de España y Portugal y al contagio generalizado de enfermedades que a menudo fueron el motor que impulsó el desplazamiento de esta y otras poblaciones indígenas (Gómez 1999).

El haber logrado mantenerse en el territorio aún durante los momentos más críticos de la expansión europea en el Amazonas y haber aprovechado los espacios dejados por otros grupos étnicos que no lograron mantenerse, facilitó a los tikuna dar inicio a un proceso de expansión durante el siglo XIX que se prolongó hasta el siglo XX. Eso les permitió constituirse en uno de los pueblos indígenas cultural y demográficamente más estables de la región, así como consolidar y mantener su territorio en el área fronteriza de tres estados nacionales: Brasil, Colombia y Perú (Camacho 1996; Zárate 1998).

La llegada de los tikuna al territorio donde se establecieron las comunidades indígenas de San Sebastián de los Lagos y El Castañal, así como de los demás asentamientos aledaños a Yahuaracaca, se remonta a la primera mitad del siglo XX, tiempo durante el cual se dan una serie de migraciones de pueblos indígenas, mayoritariamente tikuna, hacia el sector que hoy comprende el municipio de

Leticia, como resultado de conflictos limítrofes y de bonanzas extractivas (Fagua 2001).

Sin embargo, no hay consenso acerca del año en el que las familias fundadoras se establecieron en el área de Yahuaracaca, pues descendientes de estos primeros colonizadores tikuna, afirman que sus antepasados llegaron a la zona hacia 1910 (Santos 2008). A su vez investigaciones, como la realizada en 2001 por la lingüista Doris Fagua, ubican la llegada de los primeros tikuna a este territorio hacia 1930 antes del conflicto colombo-peruano (1932-1934). Otros documentos, como el informe sobre el estatuto administrativo de El Castañal, realizado por el Ministerio del Interior y Justicia (García 2008) señalan que el asentamiento se dio en los años posteriores a dicho conflicto. En el presente trabajo, se toman como referencia las fechas recogidas en las entrevistas con los nietos de los primeros pobladores o los abuelos actuales, situando su llegada sobre la segunda década del siglo XX.

El proceso de ocupación y poblamiento se inició con la llegada del señor Antonio Parente y su familia, provenientes de la localidad brasileña de Uati Paraná (Brasil), el afluente más occidental del río Japurá. Su primera parada, según cuentan todavía, fue un pueblo cercano a Umariacú (Brasil), después pasaron a Bella Vista (Perú). De ahí la familia Parente y las que llegaron posteriormente, se desplazaron hasta el lugar que habitan en la actualidad, probablemente siguiendo las rutas de huida conectadas por otros tikuna que se establecieron en las riberas del río Amazonas, en la franja delimitada por las fronteras peruana y colombiana. Llegaron en canoas, después de un largo trayecto contra corriente y pernoctando de isla en isla, *donde cayera la noche* –como imaginan los abuelos de los cuentos de sus padres. A partir de los relatos sabemos que probablemente intentaron establecerse en los márgenes del río, pero las condiciones de inseguridad les hicieron adentrarse en la quebrada Yahuaracaca, siempre a refugio del blanco y de las epidemias que traía (Vaz de Almeida 2005). En palabras de Ruth Lorenzo Fernández, líder indígena de la comunidad de San Sebastián de los Lagos, *ellos* (los abuelos fundadores) *se fueron marchando de sus tierras ancestrales por la*

*enfermedad michica* (sarampión) o *varicela* (viruela). *Esa enfermedad hacía salir o desgajar la piel*. Es probable que los agentes del caucho y los trabajos forzados a que sometían a la población indígena provocaran también su desplazamiento en una época en que la demanda de caucho en Europa provocaba la explotación de la Amazonia y de la población nativa como mano de obra barata.

La familia de Antonio Parente y sus allegados se ubicaron sobre el curso de la quebrada Yahuaracaca. Se consideraban a sí mismos como tikuna “seminómadas” porque se establecían en lugares de abundancia de caza, pesca y recolección, hasta que disminuían los recursos desplazándose a otros lugares en busca de las riquezas de la selva. También eran horticultores, dedicando gran parte de su tiempo a la siembra de chagras sobre grandes extensiones. La posibilidad de transmisión y permanencia vital y cultural estaba intrínsecamente relacionada con las bondades de este nuevo territorio: la presencia cercana de alimentos de buena calidad, de peces, de animales silvestres, y de una tierra apta para el cultivo garantizaban las condiciones del buen vivir.

Los abuelos de estas comunidades, descendientes de los primeros moradores tikuna, recuerdan a sus padres construyendo una casa grande o maloca<sup>8</sup> con los materiales que encontraron en los alrededores. Todos vivían en una sola maloca y dentro de ella realizaban el ritual de iniciación femenina (*pelazón*<sup>9</sup>) y se desarrollaba su vida cotidiana tal como los abuelos de los abuelos les habían enseñado. Después de los desplazamientos forzados por las convulsiones de la integración periférica de la Amazonia en el mercado global, los tikuna volvían a encontrar un territorio para *cultivar* su cultura. De la abundancia que ofrecía el lugar surgía el masato de yuca, el guarapo de piña y de caña, la chicha de maíz, de chontaduro y de plátano maduro para cubrir sus necesidades y satisfacer el goce de sus apetencias. La abundancia reinaba en el territorio y la

---

<sup>8</sup> Casa comunitaria ancestral utilizada por los indígenas del Amazonas con diferentes características en función de la etnia.

<sup>9</sup> Ritual de iniciación femenina. Se realiza cuando las niñas tienen su primera menstruación. En la actualidad se sigue practicando, pero con algunas variaciones que se acomodan a las exigencias de la vida social y del mercado actual.

naturaleza proveía de peces, carne de monte, frutas silvestres, medicina, madera y palmas para techar sus viviendas.

### Vegetación tejida en agua

De acuerdo con las descripciones de los abuelos recordando el lugar con el que se encontraron, existía allí una multitud de especies de árboles, arbustos, plantas medicinales y lianas (Tablas 2, 3). Era, según su percepción, la selva en su máxima expresión y sin embargo, sus descripciones no se ajustan a los mitos propagados por occidente: ni la capa vegetal, ni el suelo eran un manto verde y homogéneo. Al contrario, en sus relatos se manifiesta la variedad de ecosistemas, en los que predominaban manchales de caranasales, cananguchales, asaisales, ponillales y de guarumales, los cuales dibujaban un paisaje teñido de colores y de relaciones complejas en el mundo de las palmas. La mayoría de estos manchales, a excepción de los de caraná, crecen en terrenos húmedos, con agua de color negro, donde se originan riachuelos o quebradas, afluentes de las quebradas de Yahuaracaca y Urumutú.

**Tabla 2. Listado de flora representativos en la zona Yahuaracaca. Tomado de Castaño et al (2008).**

Nombre común	Nombre científico	Nombre en tikuna	Uso
Cedro	<i>Cedrela odorata</i>	Okayiwa	
Wakapu	<i>Pseudosenefeldera inclitana</i>	Ñomüne	
Castaño	<i>Scleronema praecox</i>	Ty	
Aceituna	<i>Vitex klugii</i>	Chèe	
Violeta	<i>Viola odorata</i>	-	
Palo de Sangre	<i>Brosimum rubescens</i>	Puküre	Maderables
Wairuru	<i>Macrobium angustifolium</i>	Muraetü	
Espintana	<i>Guatteria elata</i>	Chiane	
Guamillas	<i>Calliandra guildingii Benth</i>	Cuare, pituku,	
Guamo negra	<i>Parkia igneiflora</i>	Cha	
Copuosu silvestre	<i>Theobroma subincamum</i>	bàrù	
Chambira	<i>Astrocaryum chambira</i>	Náĩ	
Canangucho	<i>Mauritia flexuosa</i>	Temá	
Asaí	<i>Euterpe precatoria</i>	Waira	Palmas
Caraná	<i>Lepidocaryum tenue</i>	Chuã	
Milpeso	<i>Oenocarpus bataua</i>	Dù	
Bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>	Morua	

Ponilla	<i>Hyospathe elegans</i>	Etá	
Pona	<i>Cauratari guianensis</i>	Yurà	
Guaruma	<i>Cecropia peltata</i>	Depe	
Lacre	<i>Miconia rugosa</i>	Pepe	
Barbasco	<i>Lonchocarpus nicou</i>	ũũ	Medicinal
Brea	<i>Symphonia globulifera</i>	Ow	

**Tabla 3. Listado de árboles representativos en la zona Yahuaracaca. Zona inundable. Tomado de CORPOAMAZONIA (2006) y Van Vliet (2012).**

Nombre común	Nombre científico	Nombre en tikuna	Uso
Catawa	<i>Hura crepitans</i>		
Cedrillo	<i>Guarea purusana</i>	Aukè	
Capinurí	<i>Perebea angustifolia</i>	Kopumari	
Oje	<i>Ficus máxima</i>	Potá	Madera
Matamata	<i>Eschweilera albiflora</i>	Chirú	
Ceiba	<i>Ceiba pentandra</i>	Wochinè	
Invirá	<i>Ephedranthus amazonicus</i>	Iwirà	
Uito	<i>Genipa americana</i>	É	Frutas silvestres
Bacurí	<i>Garcinia spruceana</i>	Pokurí	

Recuerdan los abuelos que uno de estos manchales estaba en el área donde actualmente se encuentra la pista del aeropuerto, allí era el nacimiento de cinco riachuelos. Uno de ellos es la quebrada el Calderón, que corre de occidente a oriente y su cauce va al barrio La Ceiba, La Nueva Esperanza, el Simón Bolívar, el lane y de allí penetra al Brasil hasta desembocar al Urumutú, otra fuente de agua en peligro de desaparición junto con la vegetación que la bordea. La segunda quebrada que aún se ve está ubicada en el actual terreno del SENA (Servicio Nacional de Aprendizaje). Esta quebrada es un afluente directo de Yahuaracaca. La tercera corre en el mismo sentido que la primera, su cauce corre atravesando la Universidad y es un afluente de Urumutú. La cuarta es la llamada Terpel, afluente de Urumutú y la última es un riachuelo ubicado en la cabecera sur de la pista del aeropuerto (Figura 3).

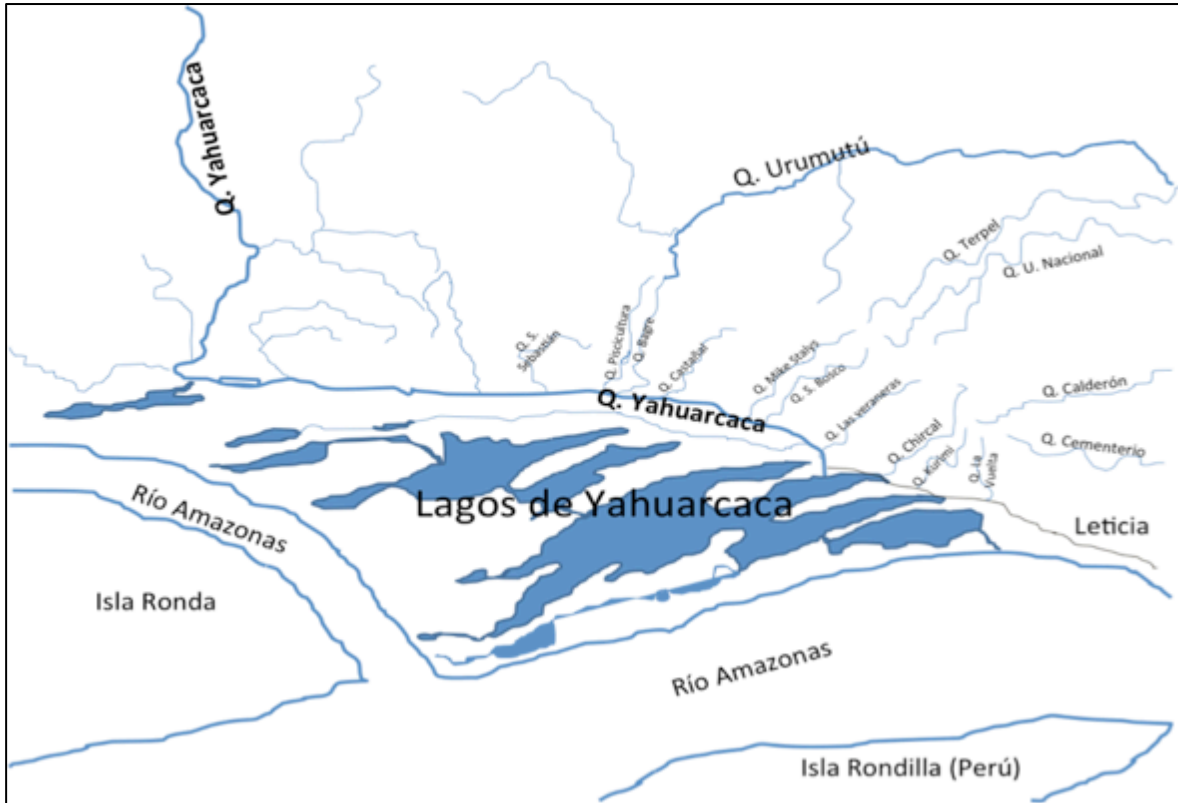


Figura 3. Hidrografía del sistema lagunar de Yahuaracaca. Se indican los lagos y la quebradas en especial Yahuaracaca.

Todas estas fuentes hídricas así como el recorrido de cada uno de los ríos, quebradas y riachuelos dibujan un territorio tejido con agua. El agua marca el ritmo de vida de plantas, animales, personas y seres del monte (Goulard 2009). Para los tikuna el agua y el monte conforman un mundo encantado y habitado por otros seres. La abundancia y fertilidad del territorio no están asociadas a una supuesta armonía y equilibrio, sino al peligro y al conflicto fruto de la coexistencia de mundos: el mundo de los hombres, el mundo de los animales y de las plantas y el mundo de los seres sobrenaturales. Por eso mismo, la llegada al nuevo territorio implicó la negociación con los *dueños* del monte que allí habitaban. Los abuelos tikuna lo cuentan como si fueran otras personas las que ocupaban el territorio y tuvieran que pedir permiso para instalarse y compartir el espacio y los alimentos. Se puede cazar, pescar y tumbar monte, pero no más de lo necesario para vivir, pues los animales tienen sus propios *dueños* (*natügü*), o esencias espirituales de las que los animales son solo representaciones efímeras. El monte es visto como



la casa de los animales donde hay que respetar ciertas reglas y celebrar rituales para poder sobrevivir. El ritual de iniciación femenina (la *pelazón*), por ejemplo, es el medio para que las niñas se hagan mujeres y se conviertan en *gente*, es decir, en personas que conocen las reglas de vida y que pueden vivir entre los suyos. En el ritual se evocan las fuerzas del monte con las que hay que convivir y por tanto, es una forma de hacer visible y respetar la coexistencia de todos los seres.

Esta representación del mundo empieza a enredarse con el mundo de los blancos y con una representación completamente distinta de las reglas y de las formas de vida en el monte. Con la llegada de colonización interna y de los modelos agropecuarios fundados en la ganadería, cambian las negociaciones con los *dueños*, porque ya no hay oídos para escucharlos. El crecimiento urbano de Leticia tendrá una fuerte incidencia sobre el paisaje y sobre las forma de vida de estas familias. Los primeros tikuna de la zona de Yahuaraca decidieron asentarse en esta zona por su abundancia natural, pero también por la cercanía con el poblado de Leticia y las ventajas asociadas al comercio y a las opciones de trabajo y educación que allí se ofrecen. Sus elecciones se mueven siempre sobre un doble filo: adaptarse a las condiciones cambiantes para guardar la posibilidad de seguir creciendo y multiplicando su gente.

Los abuelos, al recordar la riqueza íctica de la zona, recogen el testimonio de un tiempo de abundancia en el que la vida era fácil y la tierra rica. Había más peces, más especies y menos trabajo para llenar la canasta familiar. El abuelo Nicolás Parente confirma esta versión:

*En ese tiempo había muchos peces en la quebrada, había dormilones grandes, pez jabón, tucunaré, arawana, había de toda clase de peces. En los pozos había muchos peces, había bugurquí, acarawasu, tucunaré, había de todo. Se utilizaba la flecha. Al ver entre las ramas se miraba los peces y cuando se estaba en la orilla igual. En temporada de aguas altas caen las pepas de chùru, esta pepa hay por los lados de San Antonio, hoy ya no se ve. En ese tiempo debajo de esas matas había muchos pescados, se encontraba sardina, palometa, chopenü, hoy en día ya no se ve, no hay nada. En temporadas de aguas altas se veía pintadillos entre las ramas de los árboles, había mucho pescado.*

En temporada de aguas altas los peces se alimentaban de frutas, por tanto había grandes cardúmenes en las riberas de los lagos. Había peces a lo largo y ancho de Yahuaracaca. En temporada de aguas bajas, la quebrada se reduce y los peces se concentran. Los cardúmenes se alojaban en aguas más profundas que los moradores llaman *ñáü* (pozos). La abuela Juliana de San Sebastián, una de las fundadoras de la comunidad, dice que: *antes, cuando la quebrada se secaba los pescados se amontonaban en un solo lugar, se podían coger con la mano, mis nietos bajaban al puerto y con machete cortaban dormilones grandes, sacaban huevo de carachama.*

En la Tabla 4 se enumeran algunas de las especies reconocidas y aprovechadas por los pobladores del sector en el tiempo de abundancia, muchas de las cuales son difícilmente localizables o, como sucede con la piraña blanca de ojos rojos, están reportadas como especies en vía de extinción (Damaso et al 2009, Galvis et al 2006).

**Tabla 4. Listado de peces representativos de los Lagos Yahuaracaca. Tomado de Galvis et al (2006) y Dámaso et al. (2009)**

Nombre común	Nombre científico	Nombre tikuna
Pirarucú	<i>Arapaima gigas</i>	Dechi
Gamitana	<i>Piaratus brachypomus</i>	Tomakachi
Paco	<i>Piaratus brachypomus</i>	Pocu
Sábalo	<i>Brycon sp.</i>	Ngechi
Piraña	<i>Serrasalmus sp.</i>	Uchuma
Tukunaré	<i>Cichla monoculus</i>	Tukunari
Pintadillo	<i>Pseudoplatystoma tigrimun</i>	Yutá
Arawuana	<i>Osteoglossum bicirrhosum</i>	Orawana
Corbanina	<i>Plagioscion squamosissimus</i>	Tüküena
Chucha	<i>Pterygoplichthys sp.</i>	Owaru
Acarawuasú	<i>Astronotus ocellatus</i>	Okara
Arengue	<i>Pellona castelneana</i>	Onakachi
Pez perro	<i>Acestrorhynchus falcirotris</i>	Yorewa
Sardina	<i>Triportheus albus</i>	Arawirí
Shuyo	<i>Oplerythrinus unitaeniatus</i>	oü

### El árbol de los peces

Para los tikuna, la abundancia de peces se debe a la existencia de un árbol de poder que se encuentra entre la vegetación exuberante del bosque inundado conocido tradicionalmente como *el árbol de los peces*. Según las narraciones, en estos árboles habitan unos gusanos que durante las temporadas de aguas en ascenso y aguas altas se convierten en peces. Esta transformación ocurre en momentos de lluvia, cuando los relámpagos retumban en el agua formando grandes cardúmenes de peces que poblarán la quebrada y los lagos de Yahuaracaca. Se cuenta que en el reguardo de San Sebastián se encontraba un árbol de peces y aún entre la vegetación inundable de los lagos de Yahuaracaca hay ejemplares que todavía cumplen esta función de repoblamiento de los lagos como el renaco, el ojé y el wicongo.

Para los tikuna existen varias especies de estos árboles, en función de los distintos peces que producen. Por ejemplo, de los árboles de poder de la várzea y de cananguchales se originan el sábalo, la lisa, la palometa, la gamitana, la sardina, el dormilón y el yaraquí. En cambio el árbol de la vegetación inundable producía shuyo y pez jabón. En este mismo ecosistema había otro árbol del cual se originaban los peces de la familia de las coridoras (Galvis et al 2006). La abuela Juliana de San Sebastián cuenta:

*En alguna parte de la cabecera de la quebrada existe un cerro, allí está la mata (árbol) de los peces. Cuando él fue de cacería se encontró con aquel árbol, tenía gusanos grandes, debajo entre las raíces sonaba, él estaba mirando y escuchando cómo los gusanos se convertían en peces. Los gusanos subían, se anidaban allá arriba, el nido era parecido al de pájaro mochilero (paucará) así era su capullo, de esta forma se convertían en peces. Mientras tanto la tormenta y el trueno sonaban, de un momento hizo relámpago, es cuando los peces se convierten, los peces entraron entre la raíz de aquel árbol. Debajo de ese árbol era como una cueva allí están los peces. Los otros iban saliendo hacia la quebrada Yahuaracaca, allí estaba el tucunaré, chüwí (una especie de palometa), palometa, dormilón, bacamarina o manatí, pirarucú, había toda clase de pescado; salieron de allí entraron a los lagos. Ya eran pescados y se los podía pescar.*

Los árboles de peces son expresión de una comprensión integral y sistémica del territorio en el que todos sus elementos conviven a través de complejas relaciones de intercambio: los árboles, además de regular el cauce del agua, aportan alimento y refugio a los peces en aguas altas, mientras los peces ayudan a distribuir estas semillas a través del bosque. Sin árbol no hay agua, sin agua no hay peces. El árbol es el *padre*. Por eso donde se cortan los árboles se acaban los peces. El equilibrio natural entre el bosque y el agua, entre los árboles y los peces, se ve alterada por la introducción de formas de vida y producción extrañas a las características de los suelos amazónicos. Esta alteración, descrita más adelante por la introducción de un modelo ganadero extraño a los suelos amazónicos, es la misma que empobrece los suelos, las aguas y las vidas de los habitantes del sistema lagunar de Yahuaracaca. La tala de árboles por parte de los ganaderos está provocando la desregulación de los ciclos de agua con *veranos* más secos e *inviernos* más inundados, referido a las dos temporadas del año en el sector. Las temporadas son cada vez más impredecibles y extremas, con lo que los moradores de la zona deben encontrar alternativas productivas para alimentar a sus familias. Y son precisamente los mismos ganaderos y colonos los que ofrecen a menudo esta alternativa, con los que los habitantes de Yahuaracaca se ven empujados a un círculo vicioso de empobrecimiento irrefrenable.

La disminución de la cantidad y variedad de peces en el sistema lagunar de Yahuaracaca resulta cada vez más inquietante por su estrecha vinculación con la alimentación básica, así como por la transformación del paisaje natural y cultural de los moradores de las comunidades aledañas.

Tradicionalmente los tikuna hacían una diferencia marcada entre los peces de cuero (como los bagres) característicos de río, y los peces de escama (como el pez jabón y las mojarritas) más habituales en quebradas y riachuelos. Los primeros no se consumían ni disfrutaban porque se consideraba que nadaban en el río apegados a la gran boa protectora (*su dueño*), de la que recibían su influencia y por tanto eran portadores de enfermedades para los hombres. En periodos de dieta se hacía todavía más necesario seguir esta regla pues los peces

de cuero son más grasosos e irritantes. En cambio los peces de escama viven libres por quebradas y riachuelos y los tikuna prefieren el gusto de su carne blanca (*chomachia*). Sin embargo, en los últimos tiempos, con la progresiva sustitución de artes de pesca tradicionales (la flecha y la vara entre otras) por métodos de extracción más efectivas (las mallas), y la progresiva entrada de la economía comunitaria al mercado local y nacional (Trujillo 2008), las creencias y los gustos están cambiando rápidamente. Muchos pescadores argumentan que el problema de la falta de pescado se debe a la pérdida de la cultura y de los rituales que mantenían el equilibrio entre los recursos y la población a través de los rituales de curación y de las reglas morales con las que se accedía a los recursos del agua o del monte. Actualmente, los pescadores comentan cómo se tumba y se quema sin medida. Y es que la lógica comercial se hace incompatible con las reglas tradicionales en un mundo cada vez más urbanizado, con poblaciones más numerosas y con territorios más estrechos.

### Los animales y sus malocas

La vegetación exuberante, con diferentes ecosistemas de caranasales, cananguchales, asaisales, ponillales y de árboles gigantes eran lugares idóneos para muchos mamíferos, aves y primates. La selva les proveía protección, alimento y espacio para la reproducción. Se encontraban diferentes especies, tanto en tierras altas, como en la várzea (Tablas 4, 5, 6, 7 y 8).

**Tabla 5. Listado de mamíferos en la zona de Yahuaracaca. Tomado de Emmons (1999).**

Nombre común	Nombre científico	Nombre en tikuna
Danta	<i>Tapirus terrestris</i>	Nakü
Venado	<i>Mazama americana</i>	Kowü
Cerrillo	<i>Tayassu tajacu</i>	Ngawü
Guangana	<i>Tayassu pecari</i>	Nguñ
Borugo	<i>Cunilus paca</i>	Ngã
Guara, ñeje	<i>Dasyprocta fuliginosa</i>	Chigü
Chiguero	<i>Hydrochaeris ydrochaeris</i>	Kopíwara
Ardillas	<i>Sciurus spadiceus</i>	Yàü
Armadillo	<i>Dasypus novemcinctus</i>	Ïkü
Oso hormiguero	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Chatú
Baca marina	<i>Trichechus inunguis</i>	Airuwé
Nutria	<i>Pteronura brasiliensis</i>	Maiña
Jaguar	<i>Pantera onca</i>	Ai

**Tabla 6. Listado de aves en la zona Yahuaraca. Tomado de Hilty & Brown (2001) y Rodríguez et al (2005).**

Nombre común	Nombre científico	Nombre en tikuna
Paujil	<i>Mitu tomentosa</i>	Ngynü
Guacamayo	<i>Ara macao</i>	Ngoü
Loros	<i>Amazona farinosa</i>	Weú
Gallineta	<i>Tanabus tao</i>	ngüga
Tinamú cenizo - panguana	<i>Crypturellus cinereus</i>	Topatawá
Paloma caminera	<i>Leptotila rufaxilla</i>	Yinü
Cuco Ardilla	<i>Playa cayana</i>	tikà
Garza	<i>Hydrasana tricolor</i>	Kowa
Garcita	<i>Butoride striatus</i>	Chó
Martin pescador	<i>Choloceryle amazona</i>	Chorachi
Águila pescadora	<i>Busarellus nigricollis</i>	Ngee
Garza tigre	<i>Tigrisoma lineatum</i>	ngawã
Patos silvestre	<i>Amazonetta brasiliensis</i>	Patu
Chamicuro – monjita	<i>Monasa nigrifrons</i>	Timakurü
Carpinteros	<i>Dryocopus lineatus</i>	Puãka
Piurí	<i>Mitu tuberosa</i>	waiyu
Guacharaca	<i>Ortalis motmot</i>	wōtaraku
Tucán	<i>Ramphastos tucanus</i>	Taú
Lorito	<i>Brotogeris sanctithomae</i>	ēne
Trogon ojiblanco	<i>Trogon comptus</i>	Kukuná daü
Trogon coliblanco	<i>Trogon viridis</i>	Kukuná deē

**Tabla 7. Listado de primates de la zona Yahuaraca. Tomado de Defler (2003).**

Nombre común	Nombre científico	Nombre en tikuna
Mono capuchino	<i>Cebus capucinus</i>	Toú
Fraile, mono ardilla	<i>Saimiri sciureus</i>	Maiku
Mono lechero	<i>Saguinus nigricollis</i>	Yaf
Cotudo	<i>Alovatta seniculus</i>	Ngeé
Churuco	<i>Lagotharix lagothricha</i>	Ome
Leoncito	<i>Cebuella pygmaea</i>	Chiriri
Mico volador	<i>Pithecia monachos</i>	pyyú
Mico nocturno	<i>Aotus vociferans</i>	to

**Tabla 8. Listado de reptiles en la zona Yahuaraca. Tomado de Trujillo et al (2008).**

Nombre común	Nombre científico	Nombre en tikuna
Caiman negro	<i>Melanosuchus niger</i>	Koya
Anaconda	<i>Eunectes murinus</i>	Yoi
Tortuga terrestre	<i>Geochelone denticulada</i>	Ngobü
Tortuga matamata	<i>Chelus fimbriatus</i>	Ngaiyare
Charapa	<i>Podocnemis expansa</i>	Bawé
Tortuga acuática	<i>Podocnemis unifilis</i>	Torí
Serpiente verrugosa	<i>Lachesis muta</i>	Nawú

Los tikuna cazaban con escopeta animales de monte para su alimentación: *la mayoría de los mamíferos, aves, primates y reptiles podían caer en la olla*. Pero una vez más, el avance de la colonización nacional y proceso de colombianización (Garcés 2000) trajo consigo un modelo de desarrollo que propició la tala de los cananguchales, aguajales y caranasales donde los animales transitaban. Se abrieron fincas, se colocaron alambres, se establecieron linderos, se tumbaron árboles y aparecieron las carreteras con sus carros empujando los animales hacia territorios más lejanos. El mismo dueño de los animales, la *Kurupira*, se desplazó río arriba, hacia el Calderón, un lugar de difícil acceso y abundante vegetación (Figura 4).

*Había animales - dice la abuela Juliana, había mi cõa ríü (mono bebeleche), ngee (mono cotudo), ome (mono churuco) ahora ya no se ve, es potrero. La nakü (danta) tenía su camino, era como hasta por acá. Mi suegro cazaba danta aquí en este monte, donde es el basurero ahora. Había ngawügü (cerrillos) y nguügü (guanganas), ngobü (tortuga terrestre), cazaba de todo. Había aves como ngynü (paujil). Atrás de mi casa aullaban micos. Antes había muchos animales, ahora se fueron para el Calderón. Pero allá la gente acaba a los animales, lo van cazando. Tienen miedo y se van, los trabajadores de la carretera fueron abriendo caminos grandes y los animales se van yendo.*



Figura 4. Ilustración de Tiempos de Abundancia. Elaborado Elkin Demetrio, ilustrador de la comunidad de San Sebastián de los lagos.

Todas las narraciones coinciden en la misma descripción del proceso por el que los animales huyeron en la misma medida que aumentaba la población, crecían las necesidades y cambiaban las formas de trabajo. Los animales se han ido, cuentan los abuelos, por el avance urbanístico de Leticia y por la tala de árboles a ambos lados de la carretera hasta el km 25. Ahora los animales se encuentran por los lados de la cabecera del río Calderón y más lejos donde pueden vivir tranquilamente. Todos los relatos muestran una verdad ineludible: los caminos de los hombres alejan los caminos de los animales.

Hay una transformación paulatina de los espacio de uso, manejo y cuidado provocado por los cambios en las formas de producción y reproducción social. Los salados, por ejemplo, son espacios con gran cantidad de sales por antigua influencia marina, son sitios propicios para que la fauna vaya de visita a lamer sal (Narváez y Olmos 1990) y por tanto son espacios que el hombre cuidaba para mantener la abundancia. Los salados son espacios con altas concentraciones de minerales como sodio, calcio, potasio y otros nutrientes esenciales que se presentan en muy baja cantidad en la vegetación de la mayoría de bosques amazónicos debido a la pobreza de sus suelos. Por esta razón, los salados o lamederos, son considerados importantes para diversas especies de herbívoros, como la danta, ya que al beber agua de estos lugares compensan la deficiencia de nutrientes su dieta (Lozano 2007). En el terreno sobre el que hoy se ubica el basurero abierto del municipio se encontraba un salado. Allí dantas, borugos, monos, cerrillos, venados, guanganas y aves iban a beber esta agua salubre. Era el lugar favorito de caza para los tikuna de aquella época. La abuela Juliana nos cuenta:

*Tenían su bebedero y su bañadero, se los veía todos embarrados de tierra. Uno de los salados está por la finca de Barbosa, ahí había huecos y huecos donde ellos se bañaban... Uno de los salados estaba entre el basurero, ahí había uno, ahí era selva, ahí tenían su bañadero. En una ocasión se estaban bañando las guanganas, eran muchas, todos embarradas. Los micos bebían ahí, dicen que se emborrachaban como las personas, para ellos allí estaba su masato, disque ellos en ese momento están haciendo fiesta, están danzando y bebiendo masato. Eso es los que hacen en el bebedero y el bañadero... Antes se cazaba*



*con perro. Ahora no... hace poco el papá de mis hijos cazaba, había muchos. Como no había gente ellos pasaban por donde hoy es el basurero, tenían su camino por ahí... Ahí era cananguchal... Ahora que hay gente no llega nada... Los curanderos son los que dañaron el paso de ellos, cuando ellos fuman cigarrillos por ellos cortan el camino, por eso las guanganas no llegan...*

Desde la perspectiva de los tikuna, los salados son lugares cargados de peligro y de riqueza. Los animales muestran allí su verdadera humanidad, despojándose de los ropajes de la cacería, como cualquiera lo haría al llegar a su maloca. Los salados son espacios de encuentro porque la sal es escasa y necesaria para todo cuerpo. Aunque para los animales no es sal, sino masato. Allí se refugian también los *padres* de los animales, seres del monte que ofrecen protección para que los peces aparezcan, los animales coman y los árboles crezcan. Igual que la vegetación de los márgenes de la quebrada Yahuaracaca regula su caudal, así los *padres* regulan la presencia de los animales. Si desaparecen los *padres*, desaparece la abundancia.

El manejo del salado está a cargo del chaman o *yu-ükü*, es decir, personas que poseen conocimientos sobre las plantas, los animales y sus *dueños*, con los que pueden ejercer actividades de sanación y envenenamiento (Goulard 2009). Él es quien se comunica con los *dueños* (*nanatü*) de los animales, él es quien puede mediar con ellos para que sean vistos y cazados por los hombres. El actual basurero era su antigua casa, su hábitat. Ahora el *dueño* encierra a los animales y no los deja salir. Esta es la razón por la que ya no hay tantos animales. La tala y contaminación de su hábitat han hecho que el *dueño* huyera junto con sus crías por otros lados, hacia el km 11, por el río Calderón.

#### Las chagras de la diversidad y el desarrollo de la escasez

Los tikuna han sido horticultores después de ser recolectores. El mito cuenta que los tikuna se alimentaban de frutas que recogían de la selva, hasta que los padres fundadores, *Joí* e *Ipi*, les entregaron la mochila de las semillas de las plantas que podían sembrar, les enseñaron las técnicas de la siembra y el cultivo de las chagras para que pudiesen crecer. Así es como los tikuna de Yahuaracaca

dominan la horticultura y saben cómo sembrar la tierra amazónica a través de la técnica de la tumba y quema, para sembrar con el propio fertilizante de la ceniza vegetal, así como el aprovechamiento de los nutrientes que deja la creciente del río en las zonas de várzea.

Tradicionalmente, las chagras estaban alrededor de las malocas, muchas veces quedaban en el centro del cultivo, eran de grandes extensiones y sembraban piña, yuca, plátano, caña, ñame, dale dale, ají, papaya, banana, medicinas, achiote, chontaduro y otros frutos. Era fértil la tierra y la producción de buena calidad. Las frutas, como el caimo, guamo, uvas caimaronas, chontaduro, umarí, anona, copoazú, bacambo abundaban en toda el área. En San Sebastián quedan algunas especies de frutas, pero ni allí ni en El Castañal se encuentra la abundancia de frutas domésticas y silvestres de antaño.

Desde la maloca se cuidaba y se controlaba la siembra, se practicaba el policultivo y se ordenaban las plantaciones (Santos 2008). Todos los miembros de la maloca participaban en la elaboración y el cultivo de la chagra de una familia en la que esta aportaba la comida y el masato necesario para que la gente trabajara contenta. Este trabajo colaborativo pasa de una familia a otra según las necesidades, como una forma de respeto a las reglas de reciprocidad necesarias para la vida en comunidad. Así, cada familia se beneficia de la ayuda de los demás en lo que comúnmente se llama el trabajo en *minga*. Todavía se realizan mingas comunitarias, a pesar de la influencia de la cultura occidental y de las lógicas del mercado que producen formas de trabajo cada vez más especializadas e individualizadas. Relata la abuela Juliana:

*Se cortan los árboles, se hace minga para tumbar los árboles porque eran inmensos. Se hacía una hectárea y media, se recoge, se desyerba, siembra plátano, piña, caimo, guamo. Cuando hay cosecha pues se recoge no hay donde vender. No había gente blanca, la siembra era buena, bonita. Se maduraban las piñas y los plátanos, los maduros se desperdiciaban. La yuca en cantidad. Era igual. La tierra era buena en el Castañal... Ahora no produce ni plátano, es por eso que no se tiene plátano... Las chagras estaban por donde ahora es la vía de*

*la carretera, ahora no se tiene tierra para sembrar, es una tristeza que no se tenga donde cultivar.*

Los relatos de los abuelos son la radiografía de la riqueza de otro tiempo: había árboles, frutas silvestres, suficiente tierra para sembrar y tener buena cosecha de frutas y demás productos. Era un lugar de abundancia y de tierra fértil (figura 5).

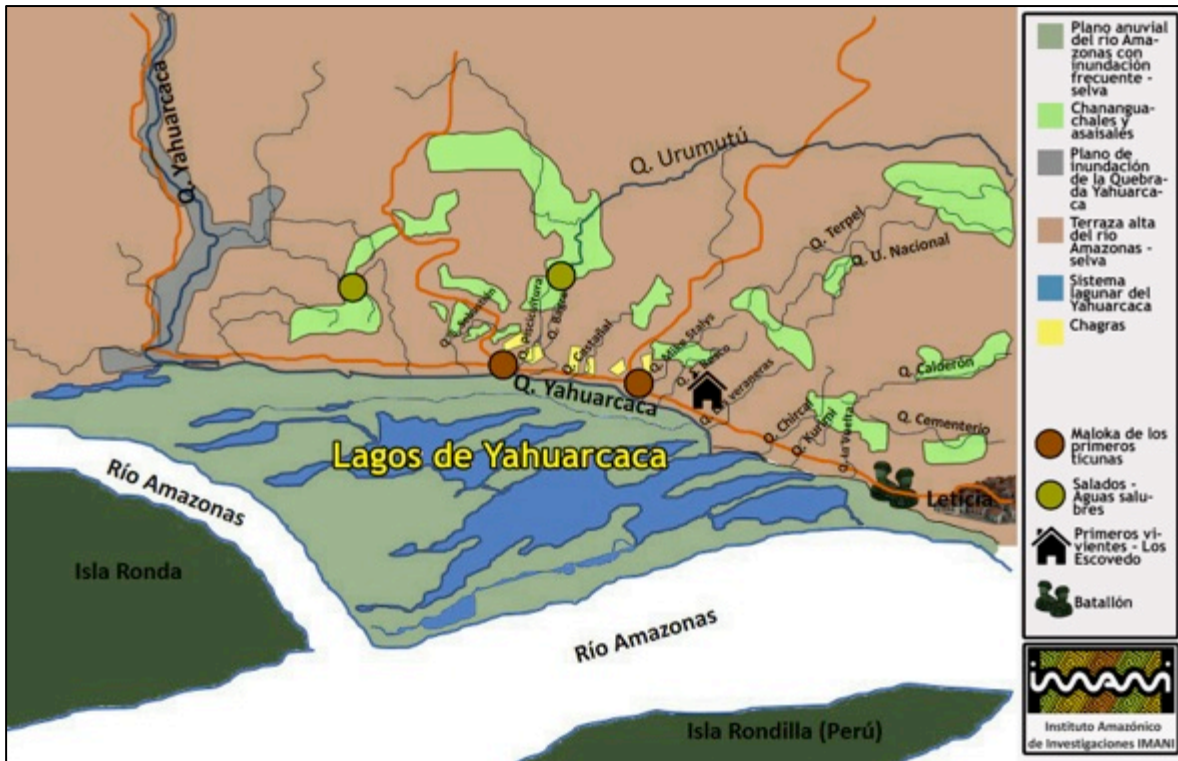


Figura 5. Mapa de la configuración del espacio socio-ambiental del sistema lagunar de Yahuaraca, período 1900-1930.

El signo de los cambios es la desaparición de la abundancia con que se encontraron los primeros pobladores tikuna. Desapariciones y transformaciones tanto ambientales como socioculturales que, si bien han estado acompañadas de un mayor reconocimiento cultural y territorial por parte de las instituciones gubernamentales, también ha supuesto una fragmentación y empobrecimiento de sus formas de vida. A lo largo de los últimos 80 años ha desaparecido parte de la fauna y flora, así como parte de las costumbres y tradiciones. Ambas partes forman el conjunto de la vida indígena en la zona de Yahuaraca.

Y sin embargo, no es este un discurso nostálgico sino la prueba de que la sociedad debe reaprender a manejar la naturaleza. Tampoco es un discurso contra el blanco, porque con ellos ha crecido la población y se han civilizado los indígenas. Un término cargado de ideología, pues todavía perduran en la memoria los conceptos racistas que clasifican a los indígenas como salvajes. Los tikuna adoptan el término para describir el paso de un tiempo pasado en que vivían en guerras constantes a un tiempo donde se puede andar libremente, o al paso de un estado de precariedad material a una forma de vida más cómoda (conversaciones de campo). Como muestra la etnografía de Peter Gow (1991) para los nativos del Bajo Urubamba (Perú), la reivindicación indígena de la categoría de civilizado cuestiona la percepción dominante en la que se ve a estos pueblos como pasivos frente a los marcos de referencia con la que se los encasilla.

En los siguientes apartados se hará una breve descripción de cómo los tikuna han visto reducido su territorio, primero por la expansión ganadera y luego por la legalización de los resguardos, al mismo tiempo que se ampliaba el reconocimiento de sus derechos como indígenas. Una paradoja en la que se juega el futuro de su cultura y del territorio de los pobladores de Yahuaracaca.

## **2. La Colonización Interna (1930-1970)**

En este periodo, el proceso de construcción del Estado-nación en Colombia, como en el resto de Latinoamérica, es impulsado por las elites nacionalistas con una visión etnocéntrica basada en la unidad nacional en torno a los valores legados de las colonias europeas como el idioma español, el catolicismo y el mestizaje racial de la población. Las dificultades de integración de la población indígena los relega a una posición de *pueblos huéspedes* debido a sus diferencias culturales y al mismo tiempo su dependencia económica generada por la ocupación territorial de haciendas agrícolas y ganaderas (Garcés 2000).

Leticia y el Trapecio Amazónico se integran de manera oficial al territorio nacional en el año 1930, con la verificación de la entrega de la región por parte del

gobierno peruano al colombiano, en cumplimiento de lo estipulado en el Tratado Lozano-Salomón aprobado por el Congreso de ese país en 1928 (Picón 2012). Sin embargo, de acuerdo con Domínguez y Gómez (1994) fue el conflicto colombo-peruano (1932-1933) el hecho que promovió definitivamente la integración de la Amazonia al Estado-nación ya que en ese período por primera vez el país se movilizó para defender una unidad de la cual la Amazonia era parte. Como dijo el famoso explorador británico de finales del siglo XIX, Richard Francis Burton, “las guerras les enseñan a las naciones su geografía” (Martínez Pinzón 2013).

El conflicto impulsó al gobierno colombiano a crear un programa nacional de colonización a cargo de las Fuerzas Armadas, además de realizar grandes inversiones en infraestructura, al tiempo que promovía la colonización de la región por parte de gente proveniente del interior del país generando un incremento poblacional y la estructuración de la nacionalidad colombiana en la Amazonia (Domínguez et al. 1994; Ospina Peña 2014). Hay que señalar, no obstante, que el proceso de colonización no sólo estuvo fomentado por la inversión del Estado, como tampoco se produjo de una vez sino por oleadas que abarcan todo el siglo XX. La literatura especializada ha vinculado el proceso de colonización en el Amazonas con el tema de la seguridad nacional y el control del territorio, con las bonanzas extractivas (la quina, el caucho, las pieles, las maderas y de coca), con la violencia y el fenómeno del desplazamiento forzado de los últimos 40 años, así como con la concepción del gobierno colombiano de la política de la Ley de tierras (Ley 200 de 1936 y la Ley 135 de 1961) que considera la colonización como un sustituto de la Reforma Agraria (Gómez 1999, Machado 2004).

En un sentido general la colonización promocionada por las instituciones gubernamentales se realizó entonces con el objetivo de “cumplir” con unas políticas estatales que recuerdan al sueño colonial del Dorado: la selva proporciona tierra abundante y fértil para cualquier patriota colombiano (Picón 2012). La incorporación de los “Territorios Nacionales” al funcionamiento del Estado implicaba civilizar a los salvajes, integrarlos a la sociedad, evangelizarlos y, al mismo tiempo, hacer presencia en nuevas tierras colombianas ocupando y

haciendo productivos terrenos supuestamente baldíos. Para esa misión, las Fuerzas Armadas de Colombia jugarán un papel fundamental en la organización de los procesos de colonización siendo la mayoría de Comisarios de Amazonas miembros del ejército al menos hasta 1965 (Grisales 2008). La Iglesia católica también desarrollaría una función destacada en las visiones del progreso al ocuparse de la educación y buenas costumbres de los indígenas y colonos de la región. Fuerzas Armadas e Iglesia se convertirán en las fuerzas de progreso a través del ordenamiento territorial e ideológico con miras a la integración nacional.

“Apareció de repente el año 1934. El Estado colombiano asumió en serio el control del Trapecio Amazónico, su integración, la conducción del carnero del progreso, bajo el espectro presente de la guerra contra el Perú acaecida apenas dos años atrás. La representación del progreso y, posteriormente, la del desarrollo, atadas a la imagen del interés de la nación, serían usadas por los funcionarios gubernamentales para concentrar el poder de decisión fuera de la Amazonia y muy lejos de la población indígena” (Grisales 2008: 150).

Como ya se ha mencionado, la familia de Antonio Parente se estableció en las riberas de la quebrada Yahuarcaca a principios del siglo XX, donde gozaban de una buena calidad de peces, animales, frutas silvestres y tierras para la chagra. La llegada del doctor Enrique Vigil<sup>10</sup> y el traslado del ingenio y del aserradero de “La Victoria” desde el fundo de San Pablo, a sesenta Kilómetros de Caballo-Cocha (Perú), abrió nuevas posibilidades de intercambio y trabajo para la familia Parente. En los años 1927 y 1928 los recursos naturales ya eran mayoritariamente aprovechados por la hacienda sobre la base de producción de caña de azúcar, destilación, distribución de alcohol y comercialización de madera, los cuales generaban insumos para un incipiente mercado local-regional.

Los abuelos de hoy cuentan cómo empezaron a vender sus productos a la hacienda mientras otros comenzaron a trabajar como fuerza de trabajo. Llegaron también muchos cocama con la hacienda que les había dado trabajo y había agotado las tierras en el fundo creado por Vigil en San Pablo. Movidos por las mismas fuerzas de los caucheros que provocaron grandes desplazamientos

---

<sup>10</sup> Ciudadano peruano, dueño de la hacienda más grande y productiva de la zona, “La Victoria”.

forzados en la Amazonia, los cocama fueron traídos a la hacienda “La Victoria” desde el Perú. La hacienda se abasteció así de muchas familias cocama y tikuna como mano de obra barata. Los abuelos recuerdan que el trato dispensado por el hacendado no tenía nada de indulgente, sino que establecía relaciones semif feudales en las que los trabajadores indígenas debían esfuerzo y gratitud a cambio del mínimo para la subsistencia. Como escribía el Cónsul General de Colombia en Iquitos: “La organización del ingenio de ‘La Victoria’ en lo que al personal se refiere es rígida en extremo y odiosa como en casi todas las empresas de la región amazónica en donde el trabajador no tiene garantía ninguna” (Domínguez et al. 1994).

Después de la posesión de la nueva tierra colombiana y bajo los preceptos de la reforma agraria -La Revolución en Marcha- promulgada por el gobierno de López Pumarejo en 1936, según la cual la tierra debía ser redistribuida entre quienes la quisieran trabajar, los tierra donde se ubicaron por primera vez los tikuna, al igual que las alledañas a la quebrada Yahuaracaca, fueron entregadas a los colonos que progresivamente llegaban y las destinaban básicamente al desarrollo de actividades ganaderas. Paulatinamente la tierra donde se ubicaron por primera vez los tikuna fue entregada parcela a parcela a los nuevos habitantes de la región, quienes traían consigo una identidad nacional y cultura del trabajo muy distinta de la historia y contextos amazónicos. Desde la desembocadura de la quebrada Yahuaracaca, las tierras fueron divididas y entregadas a los colonos, quienes iniciaron la tala de árboles para la ganadería, aplicando modelos agrícolas andinos, de piedemonte y de los llanos orientales pero, en ningún caso, propicios para las tierras amazónicas (Fajardo 2009). El deseo que empujaba a estos nuevos colonos, así como al Estado, era el de convertir la Amazonia en una región ganadera extensiva a imagen de los llanos orientales, libre de arboles, con pasto y lleno de ganado (Vieco et al. 2000) lo que generó la deforestación de grandes extensiones de bosque.

La vida de las familias tikuna asentadas sobre la quebrada empieza a verse afectada por el modelo agrario importado del interior del país. El ganado se comía

el sembrío de yuca, de maíz, de plátano y dejaba la tierra inservible para cualquier otro cultivo. Así mismo, otras actividades indispensables para la satisfacción de las necesidades de estas familias, como la caza y la recolección de frutas silvestres empezaron a cambiar en la misma medida que el paisaje. Situación que obligó a los tikuna a seguir moviéndose quebrada arriba, en busca de nuevas tierras y de tranquilidad para sembrar, pescar, cazar y criar a sus hijos. Al respecto Don Rodolfo Arámbulos narra que:

*Tanto la señora Patricia, como la señora Amalia (colonas) criaban ganado, generando de alguna manera trabajo para los de la familia Parente, pero además fue causante de disgustos en varias ocasiones para esta familia, por los daños que el ganado ocasionaba en las chagras, situación que hizo que el abuelo Antonio tomara la decisión de movilizarse hacia el norte en cercanías de lo que se conoce hoy como la comunidad de San Antonio, siendo el primer habitante de ese sector, junto con algunos de sus hijos.*

El proceso de apropiación de una tierra sin límites legales enfrentaba dos lógicas de asentamiento distintas y dos grupos sociales socioeconómicamente desiguales. El establecimiento del Estado colombiano en su región más alejada hizo de los colonos los patrones, mientras los nativos quedaron como mano de obra barata. A pesar de la relación de poder que subyace a esta relación, la posibilidad de trabajar en las fincas ganaderas era bien vista por los tikuna por lo que podían beneficiarse de la riqueza de los recién llegados. Sin embargo, las diferencias culturales y lógicas de apropiación divergentes provocaron que las condiciones del intercambio se realizaran siempre a favor de los patrones que, además del capital, tenían las armas y el beneplácito del Estado.

*El primer terrateniente fue Don Saul pero tenía un solo pedazo, donde está la escuela Camilo Torres. Luego llega un brasilero, Maneco (el papa de doña Concepción Galdino) trajeron su ganadito y limpiaron monte. El que llegaba cogía su pedazo. Empezaron a romper monte pero lo hacían mis mismos abuelitos, trabajaron para él pero nunca supieron que ese señor se iba a adueñar de esas tierras. Y de ahí le cambiaron con dos novillitos y así les engañó y entonces los abuelos tuvieron su ganadito y empezaron a limpiar por aquí en San Sebastián. Lo de nosotros no tenía linderos ni títulos, era monte virgen en cambio los brasileros ya traían esa mentalidad y empezaron a cercar. Ahí si ya a mis abuelos les prohibieron hacer chagra, les dijeron que eso era de ellos. Nunca hubo un enfrentamiento*



*directo porque cogían sus escopetas y era una balacera tremenda (Ruth Lorenzo de San Sebastián).*

Las fincas de colonos y militares intensificaron la tala de árboles. Inicialmente aprovechan la madera tanto para muebles como para combustible y una porción de tierra es sembrada con yuca, maíz, caña y otros cultivos, aunque posteriormente serán sembrados con pasto traído de otras regiones del país. Al principio la cosecha y la producción era buena, pero las tierras amazónicas son muy frágiles en cuanto a nutrientes, lo cual hace que la producción cada vez sea menos favorable. La tierra no soporta la carga del ganado y de tanto pisotearla se hace infértil (figura 6). Como cuenta doña Juliana: *cuando los blancos nos subieron fue que se comenzó a abrir trochas a donde iría hoy la carretera, todos los blancos que se instalaron en esa áreas a orillas del río Yahuaracaca tenían finca con ganados, estaba don Cabrera donde esta don Jaime hoy el día. (...) Cuando se abrió la carretera fue cuando llegaron los blanco y comenzaron a comprar tierra.*

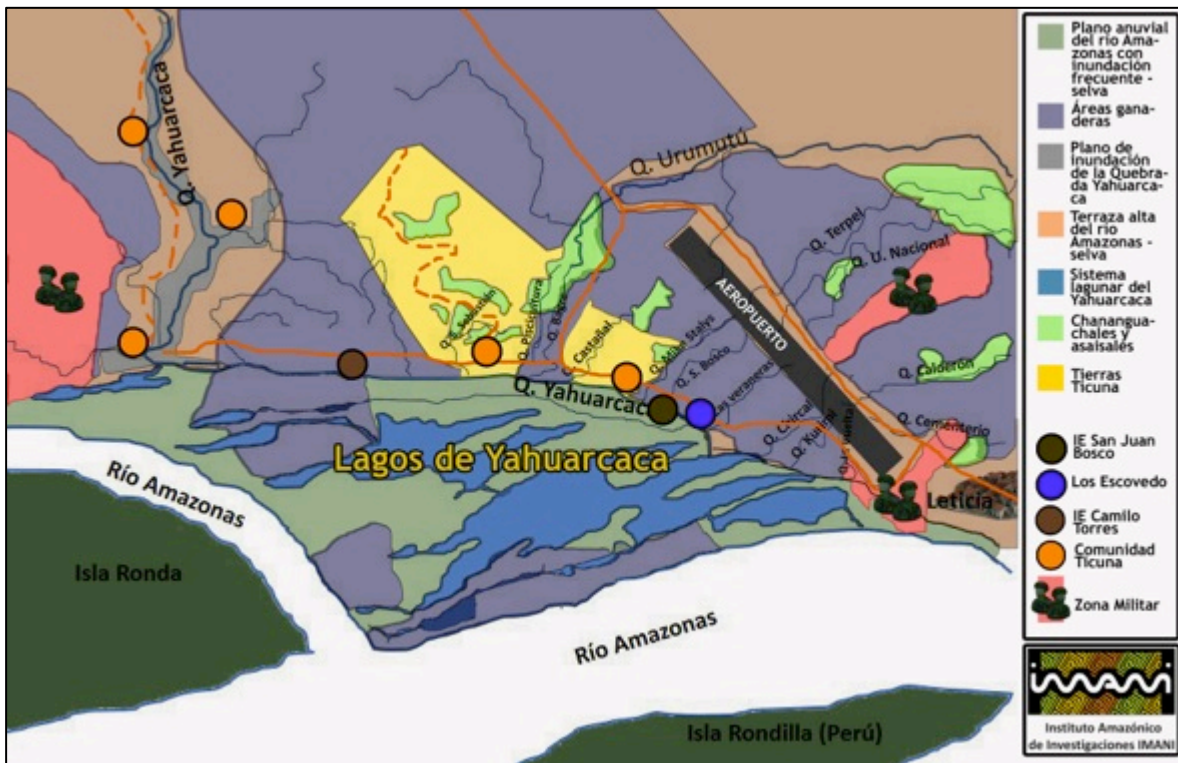


Figura 6. Mapa de potreros y tierras tikuna del sistema lagunar de Yahuaracaca, período 1930-1970.

En resumen, el período de colonización interna e incorporación de la Amazonia colombiana al territorio nacional coincide con el fin de la época de abundancia y la transformación definitiva hacia un paisaje y sociedad colombianas en el extremo del país. Para los indígenas supondrá la fragmentación y pérdida de territorios frente a la delimitación de tierras de los colonos, pero así mismo, será un paso más hacia la inclusión al Estado y a los poderes del blanco (el mercado, las herramientas, las escuelas, etc.): un paso más en el proceso por dominar las fuerzas que llegan del exterior y convertirlas en sus propias fuerzas.

### Integración nacional y transformación cultural: trabajo, tierra y educación

*Cuando llegaron mis abuelos hablaban pura lengua, pero sus hijos empezaron a tener sus patroncitos y ahí medio hablaban español* (Ruth Lorenzo de San Sebastián).

Para muchos indígenas la renuncia a sus prácticas tradicionales no forma parte de sus elecciones, sino de un proceso complejo de adaptación y supervivencia por el que la cultura tradicional se va mezclando, apropiando y desprendiendo de algunos componentes en contacto con las nuevas condiciones de vida, espacio y trabajo. El trabajo en las fincas ganaderas supone por un lado, contribuir a legitimar a los colonos en su proceso de expropiación de tierras que habían sido usadas primeramente por los primeros tikuna en llegar al territorio, y por otro lado, les permite tomar contacto y aprender lógicas y costumbres que no sólo se imponen sino que se utilizan para seguir multiplicando sus hijos. El mismo aprendizaje de la lengua española forma parte de la dominación colonial histórica, y sin embargo, este aprendizaje es también la condición necesaria para adaptarse y resistir a esa misma dominación.

Muchos jóvenes tikuna fueron los jornaleros de las fincas ganaderas y por tanto, ellos realizaron el trabajo de desmonte de la capa vegetativa por unos cuantos pesos. Trabajaron en distintos oficios como cuidadores, vaqueros, leñeros, capataces, niñeras y otros oficios a demanda del patrón. Inmersos en una economía de endeude fueron los peones y al mismo tiempo los ejecutores de la

destrucción de su territorio. Participaron en la instalación de los postes de delimitación de las fincas que fragmentaron el territorio, separando las fincas de los terrenos de los tikuna. Otros se dedicaron a la caza de fauna terrestre y acuática en grandes cantidades, como el manatí, el caimán y el pirarucú, para suplir la demanda alimenticia de los jornaleros de las haciendas. Otros cortaron el bosque para combustible y otras necesidades de las mismas haciendas. Algunas mujeres tikuna fueron cocineras de los peones en las fincas mientras las niñas cuidaban los hijos de los patrones.

Los lazos entre indígenas y patrones se fueron estrechando en la misma medida que el paisaje se iba transformando. La necesaria convivencia permitió sobrevivir y mantener parte de su territorio a unos, y enriquecerse a los otros. Sin embargo, las relaciones entre colonos y jornaleros indígenas, más allá de algunas excepciones, eran apacibles hasta el punto en que, en algunas ocasiones, el buen entendimiento podía llegar a formalizarse en compadrazgos y padrinzagos. Con el vínculo con los capataces, los jornaleros, leñeros y cocineras tikuna podían adquirir los elementos más apetecidos como el hacha, el machete, la escopeta, elementos de pesca, utensilios de cocina y del hogar, ropa, etc. Cada nuevo regalo afianza la relación y estrecha la dependencia de los tikuna frente a los colonos. De esta manera los colonos iban aumentando sus tierras y los tikuna perdiendo las suyas.

La expansión de la frontera ganadera y consecuente desplazamiento de los indígenas, junto con las nuevas formas de uso de los recursos y herramientas de producción empiezan a gestar la incorporación de las poblaciones tikuna dentro de la lógica de mercado. Esta lógica penetrará no sólo las formas de producción sino el conjunto de relaciones sociales que sustentan las formas de vida de los tikuna. Las relaciones de cooperación, redes de distribución e intercambio y los ritmos de trabajo los introducen progresivamente dentro de una nueva lógica productiva en la que participan de una forma marginal que afianza su dependencia respecto a los nuevos patrones. “El reemplazo de los instrumentos de producción no sólo implica la dependencia étnica de la órbita del mercado sino que, para alcanzarlos,

debe empeñar la capacidad de su trabajo y los recursos de sus territorios” (Correa 1993). En este contexto es claro que la integración de la Amazonia y de sus pobladores a la nación pasa por un modelo de desarrollo que ignora las características del medio y diluye los conocimientos tradicionales.

La falta de unidad entre los diversos grupos familiares tikuna y la presencia de etnias de orígenes diversos dificulta una toma de posición conjunta para la defensa del territorio. Algunos tikuna, los primeros en hacer presencia en la zona, intercambiaron sus espacios de vida y trabajo por unos pocos pesos, regalando prácticamente sus tierras, mientras otros las cambiaron por ciertos beneficios que les ofrecían los finqueros. Comenta una de las nietas de los primeros fundadores de San Sebastián desde el límite del resguardo: *cuando yo iba a la escuelita veíamos los árboles de mi abuelo cargados de caimo pero ya no podíamos coger nada porque doña Concepción soltaba los perros. Esos eran terrenos de mis abuelos... y cuando nos damos cuenta todo eso ya no nos pertenece. Así perdieron su tierra los paisanos de acá.* Desde hace ya tiempo que los tikuna no se dejan engañar con *espejitos*, y sin embargo, las relaciones laborales establecidas mediante contratos verbales difícilmente se cumplen. Los prejuicios de los patrones, la ineficiencia gubernamental y las abruptas desigualdades económicas ponen a los indígenas en una situación de indefensión permanente frente a los abusos de los propietarios de las fincas.

Además de su participación en el establecimiento de fincas agrícolas, durante los años setenta y ochenta, período conocido en la historia de la región como la época de la bonanza de la coca, los tikuna se vieron involucrados en varias actividades propias de la economía extractiva. Según Riaño (2003), después del auge del caucho (1850 -1930), en la región se empiezan a desarrollar una serie de actividades económicas basadas en la explotación y comercialización de recursos naturales, como el negocio de pieles y de fauna, la extracción de la balata-chicle, la explotación maderera, el narcotráfico y la pesca. Actividades que contribuyeron a los ya avanzados procesos de transformación del paisaje y de los modos de vida de las poblaciones indígenas, integrándolas y haciéndolas cada

vez más dependientes de la economía nacional. Sin embargo probablemente la bonanza más salvaje e penetrante fue la de la coca, por la clandestinidad, violencia y riqueza que arrastraba. Muchos tikuna trabajaban alrededor del negocio de la coca raspando, cargando bultos o transportándolos en las fincas de sus patrones. *Uno veía carros y veía mucha plata, el que trabajaba allí salía bien con su cerveza y con todo. Y hasta ahora, los que han trabajado allí dicen ¿cómo es que echaron al patrón si él era bueno, él me daba trabajo?* – cuenta uno de los pobladores de San Sebastián. Los marcos de legalidad e ilegalidad no jugaban un rol importante para los tikuna, al menos directamente, pero formaba parte del modo en que ellos se integraban y beneficiaban de un mercado en auge. Finalmente, el negocio del narcotráfico significó la consolidación de la lógica de mercado a través de la cultura del dinero fácil.

La integración paulatina de la Amazonia colombiana al Estado se realizó por sucesivas oleadas de migración y por bonanzas económicas intermitentes, lo cual transformó por igual a las culturas indígenas previamente asentadas en el territorio y al entorno natural. Los tikuna nunca fueron pasivos en el proceso de transformación y no obstante, les quedó muy poco margen de decisión para determinar sus condiciones de desarrollo. A medida que se fueron desplazando y arrinconando por la expansión de las fincas e insertándose en el mercado a través de trabajos asalariados, las formas de manejo tradicional del territorio y de los recursos se fueron diluyendo. Las formas culturales de manejo compitieron con la lógica de mercado hasta que la combinación de la reducción del territorio, de escolarización desde la iglesia católica, del trabajo asalariado y del aumento de población (atraída y/o desplazada por las mismas bonanzas) cambiaron las condiciones de la negociación con la naturaleza y sus seres. La cultura, como forma de adaptación y transformación del medio, nunca dejará de cambiar, y no obstante, para los tikuna el periodo de colonización interna de la Amazonia colombiana supone una aceleración sin retorno hacia la integración nacional y desintegración de rituales, cuidados y valores que antiguamente permitían

relacionarse con la naturaleza sin necesidad de imponerse a ella, como los amos se imponen a sus esclavos.

Nuevas herramientas de comunicación, transmisión e integración cultural aparecieron en este contexto con significados distintos entre emisores y receptores. La construcción de la Escuela Camilo Torres, al lado de la quebrada Yahuaracaca entre las familias que vivían en lo que después se convertiría en San Antonio y San Sebastián de los Lagos, fue una obra conjunta del patrón conocido como Tuta (quien después vendió los terrenos al actual propietario Jaime Barbosa) y los mismos tikuna. Pero la escuela era un elemento de doble significado. Para los padres capuchinos, que tenían a cargo la educación concertada en la región, la escuela era un elemento fundamental para el desarrollo social de los indígenas, lo que significaba abandonar la lengua propia y sus paganas costumbres para entrar en la fe cristiana y la educación nacional. Como explica Ruth Lorenzo, *ahí habían algunos profesores que no les interesaba la cultura de nosotros y empezaban a humillar: 'eso es una bobada, es un atraso, nunca van a salir adelante'*. Pero para los indígenas de Yahuaracaca, la escuela era la posibilidad de aprender *la brujería del blanco* y de ese modo, resistir a sus engaños, a sus intercambios fraudulentos y abrir la posibilidad para que sus hijos fueran tratados y respetados como pares frente a cualquier ciudadano.



Figura 7. Retorno de estudiantes desde la escuela Camilo Torres a la comunidad de San Pedro.

### 3. Nuevos resguardos (1970-2000)

El poblamiento de la región por colonos de la región andina y costeña del país, el establecimiento de sistemas productivos agrarios no aptos para la región y el posterior desarrollo de la economía extractiva en el Trapecio Amazónico hasta aproximadamente la década de los 70, tienen como consecuencia un proceso de desalojo de las tierras de los indígenas, por medio de expropiaciones legales e ilegales, la venta de tierras efectuadas bajo condiciones precarias de negociación y el abandono de las mismas por parte de estos últimos (Vieco 2000).

Pero a partir de esos mismos años, gracias a los movimientos sociales indígenas y campesinos en todo el territorio colombiano, empezaba a disminuir el poder local de los patronos a favor de las instituciones gubernamentales. Diversos grupos familiares empezaban a juntarse buscando mayores oportunidades de reconocimiento territorial y cultural, y al mismo tiempo, facilitar los intercambios comerciales con el mercado de Leticia. Este fortalecimiento de las familias indígenas en grupos mayores fue de la mano con la voluntad de integración a la

sociedad nacional en mejores condiciones sociales y económicas que hasta ese momento (Ullán de la Rosa 2004).

Este proceso impulsó a la División de Asuntos Indígenas<sup>11</sup> del Ministerio de Gobierno (actualmente Ministerio del Interior), con el apoyo de algunas ONGs, a exigirle al gobierno central la legalización o creación de resguardos a favor de los pueblos indígenas tikuna, cocama y yagua del Trapecio Amazónico, tal como se había hecho con los indígenas de Los Andes, como resultado del apoyo del Consejo Regional de Indígenas del Cauca (CRIC). La presión que ejercieron estos movimientos indígenas para la recuperación de tierras hizo que el Estado se viese obligado a adelantar una política de reconocimiento y constitución de resguardos indígenas (Vieco 2000). En el Trapecio Amazónico, la legalización de los resguardos indígenas aportó el reconocimiento legal necesario para que las comunidades iniciaran un proceso de recuperación y fortalecimiento cultural que debía contrarrestar la histórica indefensión de su población. Sin embargo, el objetivo de la División de Asuntos Indígenas no sólo había sido el de proteger a los indígenas, sino que se trataba de un esfuerzo mayor por regular, delimitar o liquidar los resguardos, incluirlos en programas de desarrollo y explotación eficiente de la tierra y capacitarlos en temas y actividades relacionados con la moral, urbanidad, civismo, modernización, obras manuales, industrias regionales, salud, deportes y folclor, etc. Es decir, se trataba de una misión “de aculturación e integración de los grupos aborígenes a mejores niveles sanitarios, tecnológicos, agropecuarios, económicos en general, educativos, de mejoramiento de hogar, deportivos y festivos (...) para acercarse a la cultura general del país” tal como diría el director de la División, Gregorio Hernández de Alba en 1964 durante el V Congreso Indigenista Interamericano (Correa et al. 2013).

---

<sup>11</sup> La función de Asuntos Indígenas estuvo a cargo del Ministerio de Agricultura hasta 1960, momento en que se trasladó como División de Asuntos Indígenas al entonces Ministerio de Gobierno, con la misión de promover el reconocimiento a la diversidad étnica (pueblos indígenas y Rom) y sexual (población LGBTI) y el ejercicio de sus derechos (<http://www.mininterior.gov.co>).



La ambigüedad que mueve a la División de Asuntos Indígenas entre la aculturación y la protección de los indígenas, parece ser la misma de los propios grupos indígenas quienes luchan por su subsistencia adoptando las estrategias del Estado. Esta forma de ambigua de resistencia a través de la integración viene motivada no por la desidia de los indígenas, sino al contrario, por “la dura experiencia de que constituyen minorías aisladas unas de otras y víctimas de los apetitos, desprecio y persecuciones de sus compatriotas mayoritarios, blancos y mestizos” (Correa et al. 2013). En Yahuaracaca, los incontables casos de negocios engañosos con colonos, las consignas de la educación misional contra la lengua propia o la indiferencia de las autoridades regionales hacen de la integración un camino hacia la igualdad, como después lo serán para el reconocimiento de la diferencia.

#### Reconocimiento y fraccionamiento

Los tiempos de legalización de los nuevos resguardos, sobre la década de los 80, trajeron consigo una nueva forma de gobernanza política y también un nuevo trato con el ambiente que quedará plasmada en la Constitución de 1991 donde se reconocerán “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus formas de vida e instituciones, de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” tal como reza la introducción de la ley 21 de 1991. Hay un cambio de lógicas por las que los indígenas parecen poder salir del destino final de la integración<sup>12</sup> para encaminarse hacia la plena autonomía. Ese cambio se siente también en la propia División de Asuntos Indígenas que cada vez más debe articularse con el movimiento indígena nacional, primero con el CRIC, y desde 1982, con la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia).

---

<sup>12</sup> Como se recoge en las Consideraciones sobre la integración social de los Grupos Indígenas del Congreso Indigenista Interamericano de 1959: “La integración no requiere forzosamente que todos los indígenas se transformen en no indígenas, aunque este pueda ser su destino” (Correa et al. 2013).

Sin embargo, la autonomía y el desarrollo económico y social estarán condicionadas, en la práctica, por la reducción de la superficie de cultivo en unas tierras de escasos nutrientes; por un fraccionamiento de su territorio que corta los caminos de los animales; por una tradición de colonización que consolidó su dependencia económica respecto los patrones; por los incentivos de las instituciones gubernamentales que buscan mejorar sus condiciones de vida con base a los indicadores económicos de desarrollo; y por un mercado que ofrece y condiciona unas formas de trabajo basadas en el ahorro y la inversión más que en la auto-subsistencia y la autonomía (Gasché 2010).

En este contexto debe enmarcarse el proceso de titulación y reconocimiento de las comunidades de Yahuaracaca. En la década de los 70 todos los habitantes del sector (El Castañal, San Sebastián y San Antonio) realizaban trabajos conjuntamente y hacían bailes y asambleas comunitarias ordenadas por un solo curaca. En esos años se inicia el proceso de estudio socioeconómico del predio de los tikuna para que sea titulado como resguardo. Hasta el año 1982 llega la Resolución No 087 del 27 de julio de 1982 del INCORA<sup>13</sup>, mediante la cual se constituye el resguardo Indígena en beneficio de la comunidad tikuna que lo ocupa, con 247 hectáreas, dos globos de terreno localizados en las veredas de San Antonio de los Lagos y San Sebastián, jurisdicción del Municipio de Leticia, Comisaria Especial del Amazonas. En la práctica, la resolución conforma dos resguardos, San Sebastián con una extensión de 58 ha. y San Antonio con 188 hectáreas.

Ahora bien, a pesar de las garantías proporcionadas por el reconocimiento legal de la tierra y la cultura indígena, las nuevas relaciones con el Estado y la administración que ello implica significarán un fraccionamiento territorial y una

---

<sup>13</sup> En 1961 el gobierno de Alberto Lleras Camargo expide la ley 135 o Ley de Reforma Social con la que se crea el INCORA. Institución del Estado colombiano encargada de promover el acceso a la propiedad rural y su ordenamiento social, ambiental y cultural para propiciar el desarrollo productivo sostenible de la economía campesina, indígena y negra, mediante la redistribución democrática de la propiedad, la conformación de empresas básicas agropecuarias y el fomento a los servicios complementarios de desarrollo rural.

segregación étnica no exenta de nuevas conflictividades. Por un lado, la resolución trae un sabor agridulce puesto que la delimitación del resguardo no reconoce gran parte del territorio que los tikuna habían utilizado desde su llegada dificultando así su capacidad de autosostenimiento. Por otro lado, el reconocimiento territorial y cultural empieza a politizar la identidad y el origen de cada individuo por cuanto el establecimiento de nuevos derechos y beneficios obliga a delimitar quién es quién y qué pertenece a quién. Así como el discurso regional privilegia las divisiones y no las conexiones, el discurso cultural propicia las segmentaciones y no las comunicaciones. Rut Lorenzo relata:

*Cuando llegaron la gente del INCODER él (su padre, Hernando Lorenzo) era el curaca. Yo tenía 8 años y recuerdo que la gente criticaba porque mi padre no había nacido aquí, por eso decían que no tenía por qué pelear por esta tierra, que pelease por su Isla de los Micos, donde era suya la tierra. Pero él les decía que ya tenía su mujer, ya tenía casa, ya le habían dado su laminita.*

*Como él era de Santa Sofía no conocía muy bien cómo se habían apropiado de las chagras. Él pensaba que con el resguardo iban a ampliar sus tierras pero no fue así. Él medio hablaba, medio entendía la letra y resulta que llegó la resolución sólo para San Antonio y San Sebastián en una misma resolución. Mi papá se equivocó. Cuando quisimos recuperar donde habían nuestras antiguas chagras nos dimos cuenta que Don Jaime (un ganadero) había quedado con ese terreno titulado a nivel nacional, por eso es que ahora ya para ampliar toca comprarle, el indio comprando su mismo territorio.*

El reconocimiento constitucional se manifiesta como una arma de doble filo porque la legalización de la tierra implica una segmentación que formaliza y legaliza una segmentación de hecho, la cual es al mismo tiempo un despojo territorial y una garantía territorial para no perder más tierra. Además, el INCORA no sólo legalizó las tierras indígenas sino una gran cantidad de “terrenos baldíos” ocupados por colonos que se intercalaban con los resguardos. Paralelamente, el reconocimiento de una ciudadanía diferenciada provoca una nueva gestión política de las relaciones interétnicas que reifica, en cierta medida, la identidad indígena. La definición de identidad indígena obedece a la necesidad del Estado de establecer un interlocutor claramente definido, registrado y controlado con quien

relacionarse (a pesar que el criterio básico para definir la identidad indígena es la autoadscripción étnica, no deja de ser necesario un reconocimiento administrativo de la misma identidad). El reconocimiento territorial de un lado y el reconocimiento cultural de otro, no parecen encontrar destinatario en una identidad tikuna donde la cultura y el territorio están inextricablemente unidos. Parecería que los tikuna, bajo las condiciones territoriales actuales, no pueden sino encaminarse hacia la asimilación de las condiciones de vida de los colonos.

### Llegan los proyectos, la plata y el mercado

Los moradores de Yahuaracaca ganan el reconocimiento del Estado al tiempo que llegan programas de instituciones como el INCORA que promueven ejercicios de siembra comunitaria para la inserción en el mercado. Si durante la época de la ganadería, de las pieles y de la coca, las chagras servían como base alimenticia de las familias, ahora deberán cargar sobre ellas el peso de todos los gastos familiares. Esto supone una reducción de la diversidad de cultivos en favor de una mayor productividad para el mercado. Y teniendo en cuenta que la chagra es un espacio de trabajo, de conocimiento y de formación entre padres, y sobretodo madres e hijos, esta reducción de la diversidad condiciona también la reducción de conocimientos y valores transmitidos en el calor de la chagra. La entrada al mercado supone, por un lado, una nivelación cultural con el resto de colonos, y por otro, la posibilidad de gozar de lujos de los que habían sido tradicionalmente excluidos. En esa ambivalencia se juegan actualmente los debates alrededor de la cultura, de la autonomía y del territorio de los tikuna.

Esa ambivalencia se traduce en la práctica en conflictos de diversa índole sobre el uso y distribución de los recursos tanto del mercado como de los subsidios del Estado. Las relaciones entre El Castañal y San Sebastián empiezan a tensarse con la llegada del Sistema General de Participaciones o transferencias del Estado por la dificultad de repartición de un dinero que llegaba sin trabajo, sin negocio y sin intercambio. Las comunidades modernas son fruto de reagrupaciones multiétnicas asentadas desde el inicio sobre la economía de

mercado, lo cual provoca graves trastornos en el orden moral debido a las contradicciones suscitadas. Dentro de un sistema de reciprocidad por unidades familiares los intercambios se realizan para reforzar los lazos sociales, mientras que en una economía de mercado el objetivo es la acumulación y el aumento del status individual. Las relaciones de intercambio se realizan mediante conductas reguladas por un orden moral, mientras que en la economía de mercado las actividades económicas se realizan desvinculadas de cuestiones morales (Chase Smith 1995). La dificultad de aprovechar y repartir unos recursos ajenos al funcionamiento habitual de las familias acabó provocando la separación entre los dos asentamientos. Las obligaciones morales y las reglas de intercambio se vieron afectadas por estos insumos monetarios, provocando reclamos y discusiones por la repartición de las “ayudas” comunitarias. En 1997 se hacen las primeras solicitudes para la ampliación del resguardo, aunque el hecho de haberlas tramitado independientemente (San Sebastián y San Antonio) hace que sean desestimadas. “En el 2005, el INCODER (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural) realizó la actualización del estudio socio-económico de las dos comunidades, reconociendo la importancia de la ampliación territorial, debido a la insuficiencia de espacio disponible en el resguardo para la población en aumento” (Lasprilla 2009: 44). Como explica Teresa Bautista de El Castañal:

*Antes El Castañal pertenecía a San Sebastián, la gente de aquí elegían curaca de allá. Había curaca de acá representando al Castañal y a San Sebastián. La gente no estaba de acuerdo que se dependiera de San Sebastián, a ellos les llegaban transferencias y no se invertía nada por este lado, ellos se quedaba con todo, no compartían. Algunas veces se hacía, era por el curaca reclamaba porque no llega acá. Ellos eran como egoístas, siempre son como egoístas. Eso no le gustó y mi tío Francisco le dijo al curaca, ese tiempo era Teodoro Damaso, era mejor separarse de ese resguardo y hacer uno aquí.*

El conflicto de la reducción del territorio como consecuencia de la progresiva expropiación de tierras con la llegada cada vez más importante de colonos llegados del interior se traslada a nivel local sobre las formas de distribución y organización tanto de la tierra como de los recursos económicos

asignados a ella. Si bien el reconocimiento y la integración dentro de legalidad del país parece ser la única vía para mantener su territorio y su modo de vida, ello también implica una reorganización conflictiva de las relaciones entre los moradores de Yahuaracaca.

### Expansión del casco urbano y confinamiento

En el año 1982 San Sebastián es reconocido como resguardo con 58 hectáreas, menos del porcentaje inicial de tierras que tenían los tikuna al principio. Cuando El Castañal decide separarse de San Sebastián y conformar una unidad aparte en la tierra de don Francisco Parente empiezan nuevos conflictos. Don Francisco iba a vender sus tierras a la comunidad para que fueran propiedad colectiva, pero por los desacuerdos entre hermanos y hermanas, el deseo del abuelo se frustró. Teodoro Dámaso relata:

*El dueño del terreno se enojó porque allá llegaba toda la herramienta que mandaba el gobierno, a este lado no querían dar nada. Todos querían para ellos, eso fue la amargura del compadre Francisco. Don Francisco dijo que nos separáramos de San Sebastián, dijo, tengo mi terreno, y le voy a vender a la comunidad. Como curaca fui donde don José Esteban, el indigenista aquí en Leticia. Él me mandó hacer los papeles para la venta y compra del terreno. Hice todos los papeles y la plata de compra ya estaba lista, treinta millones le querían dar al abuelo Francisco. Llamaron al compadre, pero ya era otro curaca, don Pinilla.*

Las presiones externas han existido siempre, pero es la desunión la que hace más vulnerable a los grupos familiares que débilmente se empiezan a pensar como comunidades. Un ambiente de conflicto interno es favorable para los finqueros dispuestos a desembolsar el dinero necesario para quedarse con las tierras y el futuro de la gente. Todo estaba arreglado para la compraventa de las tierras de don Francisco Parente a la comunidad naciente, pero en el momento de firmar los contratos sucedió algo inesperado. Teresa Bautista relata:

*Una hija de mi tío Francisco Parente se opuso a la venta de los terrenos del papá. Ella dijo no, que era un robo que se estaba haciendo al papá, que el terreno era de ellos. Él dijo, si es así no hago más nada. Él devolvió la plata. A*

*raíz de la discusión sobre la compra del terreno no se gestionó para que la tierra fuera reconocida como comunitaria. El curaca de ese momento, se enojó y dejó por un lado las motivaciones de resguardo... mi tío comenzó a vender terreno a Girardot, a la Universidad de la Amazonia.*

Las diferencias entre pobladores vecinos y del mismo grupo familiar “permitieron al Concejo Municipal de Leticia anexar estos terrenos al casco urbano con el acuerdo N° 034 de abril de 1998, mediante el cual se redefinían los límites del perímetro urbano” (Fagua 2001). Desde entonces, se aceleró la pérdida de tierras en El Castañal. Las tierras de los finqueros empezaban a crecer. Don Francisco Parente empezó a vender y a hacer cambios con los terratenientes instalados en los alrededores que veían las parcelas cercanas a la carretera como mercancías que aumentarían de valor con el tiempo, mientras que el abuelo miraba hacia tierras más lejanas donde seguir sembrando: “se trataba de dos percepciones diferentes sobre aquello por lo que era valioso el lugar: para el viejo indio el aislamiento en la selva era su fortuna. Para el no indígena, lo eran el precio futuro y la ganancia viable” (Grisales 2008: 156).

Los años 90 inauguran una nueva fase de expropiación de las tierras a las que habían llegado los tikuna. “La fase iniciada con la ley 160 de 1994 hasta el presente marca un cambio fundamental en el contenido y la visión del problema por parte del Estado, caracterizada por el retiro de la intervención directa del Estado y la orientación del acceso a la propiedad por parte del mercado” (Machado 2013). Las tierras de siembra de las comunidades se encuentran cada vez más encerradas entre los predios de colonos y terratenientes que se apresuran a comprar parcelas previendo las futuras subidas de precio provocadas por las limitantes espaciales de Leticia (limitada por el río, dos fronteras, los predios de la Fuerza Armada, los resguardos y las reservas naturales). Algunos tikuna deben establecer acuerdos por sembrar sus tierras a cambio de una parte de la producción o simplemente sembrar ilegalmente (Lasprilla 2009). La actual configuración del espacio es consecuencia del despojo de los tikuna de sus tierras y de la incapacidad de ellos por mantener unida la comunidad.

Es así como los terrenos fueron adquiriendo nuevos dueños y los tikuna empezaron a convivir con otras etnias y colonos llegados en busca de mejor fortuna. El mismo gobierno municipal empezó a ver la zona como el embudo de expansión del casco urbano y comenzó a invertir en infraestructura y obras públicas como la carretera. En la actualidad los tikuna del Castañal prácticamente no tienen tierra donde sembrar y la tendencia les empuja hacia el confinamiento, pues en octubre de 2012 se aprueba el Acuerdo 024 por medio del cual se amplía el perímetro urbano hasta el km.6, de tal modo que Castañal y San Sebastián quedan literalmente aprisionados dentro del casco urbano de Leticia.

La carretera es la vía de expansión de Leticia y de ingreso y salida de la comunidad donde los jóvenes miran un nuevo futuro por fuera de la siembra, la lengua y de los rituales que conforman el territorio de los tikuna. Pero entre los abuelos permanece la esperanza de convocar nuevamente el ritual de iniciación femenina y cultivar la cultura que los define. Ya no piden permiso a los dueños míticos del monte, sino a los terratenientes para que les concedan un espacio para sembrar la yuca en la que ha crecido su cultura. Cada vez menos jóvenes pueden optar por la vida de sus abuelos. Pero en cambio, esos mismos jóvenes son los que empiezan a tener las herramientas y los conocimientos para proteger su territorio y cultura a través de nuevos profesionales y líderes que negocien con el gobierno municipal y nacional en términos más equitativos.

Durante las dos últimas décadas, los abuelos, con la ayuda de las organizaciones indígenas de la zona como Azcaita (Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono), iniciaron nuevamente el proceso para reapropiarse de los terrenos que pertenecieron a sus abuelos. En esta lucha se recuperaron algunos terrenos, Rut Lorenzo relata al respecto - *podieron recuperar las tierras donde está el Barrio Nuevo del Castañal, pero, ciertos curacas de turno no les concedió a los tikuna, sino, a otros, a los colonos. Cuando ellos habían iniciado la apropiación, el viejo Félix Alvarado les quería quitar y adueñarse de esas tierras, pero ellos ganaron el pleito.*



En 2008, por petición de AZCAITA, el Ministerio del Interior y Justicia adelantó un estudio social, económico y cultural del poblado, insumo que sirvió para que se reconociese la localidad como parcialidad indígena a la comunidad El Castañal. La resolución se logró concretar con el número 0003 de 16 de enero de 2009. Como la parcialidad no tiene el carácter de resguardo, la tierra no es colectiva. Cada familia es dueña de una porción de tierra. Se observa como en un solo predio hay varias casas, son de los hijos e hijas que han formado hogar y han construido casas en los solares de sus padres. Las tierras han quedado reducidas a menos de 5% de la que poseían inicialmente (Figura 8). Con grandes extensiones de tierra cada uno podía sembrar lo que quisiera, ahora queda un reducido cúmulo de tierra que está en peligro, porque el valor de la tierra sigue subiendo en un municipio en expansión. En los abuelos existe aun la esperanzas de volver a ser dueños de sus tierras y manejar su vida desde los fundamentos de su cultura. La esperanza reside en su capacidad para enseñar su historia a los más jóvenes. No se trata de luchar contra el presente, sino de reanudar los hilos con el pasado. Los hijos deben seguir yendo a la escuela y seguir formándose para ser líderes de su territorio. Sólo así, aprovechando las oportunidades del presente podrán fortalecer su modo de vida. A pesar de las dificultades y conflictos que entrañan las nuevas formas de producción, de organización y de cultura, todavía se sienten perteneciendo a un grupo distinto e integrado a Colombia. Sin embargo, el territorio se revela una vez más crucial en los nuevos desafíos. Están en su territorio, pero no tienen tierra dónde vivir y sembrar. De esta manera, recuperar las tradiciones sin recuperar el territorio parece poco menos que una bonita ilusión.

*Mira, dicen que casi el 70% del territorio en el Amazonas es resguardo, pero mira cómo vivimos nosotros, el resguardo más pobre. Nosotros estamos como una sardina en lata. Solo podemos hacer nuestras chagritas más y más pequeñas y eso gracias a la naturaleza. Y ahora están ampliando carretera y metiendo tractores en las chagras. Todo lo que hemos luchado, tanto se luchó contra los conquistadores y ya no tenemos territorio. Y mis nietos son los que más lo van a sufrir. Para qué van a seguir creando parques y más parques. ¿Y qué hay de las tribus que aquí vivían y que salvaron la patria y permitieron que esto se convirtiera*

*en Colombia? Ellos lucharon y ahora están sin tierras. Hay que reconocer a estas tribus y reconocer sus tierras.* (Ruth Lorenzo).

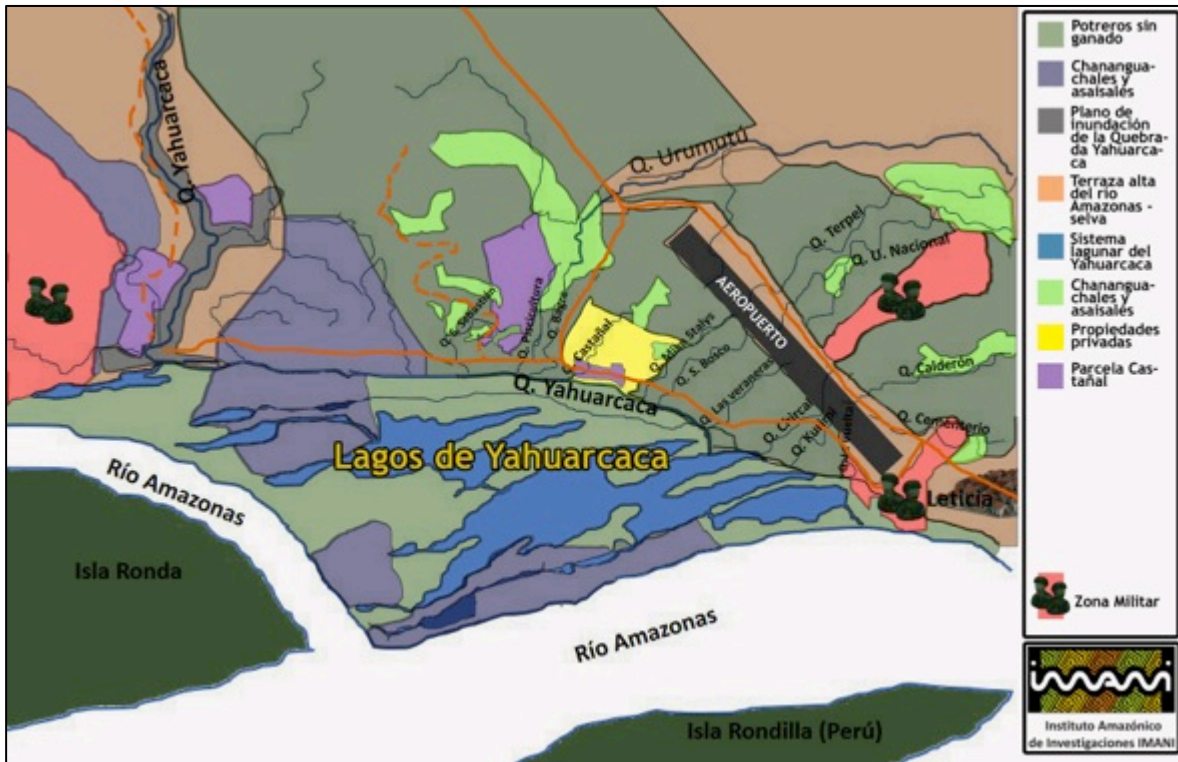


Figura 8. Mapa de resguardos y parcialidad tikuna del sistema lagunar de Yahuaraca, período 1970-2000.

## CONCLUSIONES

Este camino de la memoria través de las transformaciones sociales y ambientales del sistema lagunar de Yahuaraca con los abuelos y líderes de El Castañal y San Sebastián de los Lagos nos arroja nueva luz sobre la complejidad de un proceso de asentamiento y modificación del ambiente en el que se juega el futuro tanto del espacio natural como del destino cultural de estas comunidades.

El motivo recurrente de un tiempo de abundancia en el que las pautas culturales regían el manejo ambiental de una forma que ahora llamaríamos sostenible, no es solo un ideal caduco de un pasado irre recuperable, sino la visión de un pueblo que quiere recuperar el control sobre el territorio. A pesar de la pérdida de tierras y de las difíciles relaciones con la sociedad occidental los tikuna se han multiplicado y ganado importancia y visibilidad dentro y fuera de la

Amazonia. La vuelta al pasado ha querido mostrar cómo los tikuna no son los sujetos silenciosos de un proceso inexorable, sino agentes conscientes de los cambios que atravesaron, donde las mismas formas de dominación han marcado el camino de una resistencia pacífica: contra los tratos incumplidos y contratos fraudulentos los tikuna apuestan por la educación; contra la ganadería y la presión del mercado vuelven a las chagras y recurren a los instrumentos legales a su disposición. El mayor conflicto que adivinan para el futuro es el mismo que permitió la pérdida del territorio: la desunión. Los procesos de reconocimiento por un lado y la presión del mercado por el otro, mueven a la ciudadanía indígena hacia nuevas alianzas dentro y fuera de la comunidades en búsqueda de un mayor poder para su libre desarrollo. El tiempo de colonización ganadera introdujo nuevas formas de trabajo que modificaron la comprensión y acción sobre el medio. El tiempo de reconocimiento cultural y territorial impulsó su integración al Estado y al mercado fraccionando las relaciones sociales y parcelando la extensión de sus territorios de caza, pesca y cultivo. Y sin embargo, así lograron ser reconocidos como sujetos de pleno derecho y encaminarse hacia nuevas formas de organización y gestión del territorio.

Los términos de la negociación con la naturaleza han cambiado profundamente por la proliferación de instituciones gubernamentales y no gubernamentales, nuevas fundaciones conservacionistas y empresas comerciales que pretenden intervenir en el territorio. Pero en paralelo, las comunidades tikuna de Yahuaracaca están juntando gente, tejiendo lazos y llenando el canasto de la abundancia, o dicho de otro modo, están capacitándose para no dejarse engañar, se están organizando para no seguir fraccionándose y están creando nuevas alianzas para ganar autonomía. Por ello, las viejas reivindicaciones por el control territorial son más actuales que nunca. Como ha mostrado el texto, sin cultura el territorio es yermo; sin territorio la cultura es vacía.

## Parte II. MANEJO DEL MUNDO GLOBAL



## **CAPÍTULO II. ABORDAJE TEMÁTICO DESDE DOS COMUNIDADES TIKUNA DE YAHUARCACA**

El contexto actual de la globalización está afectando la manera en que los individuos y los pueblos de todo el mundo se reconocen e interactúan entre sí. La sincronización del espacio-tiempo está creando lo que podríamos llamar una sociedad global, lo cual produce un aumento masivo de los intercambios de ideas, personas y mercancías. Este contexto se caracteriza, además, por la unificación del mercado y extensión del capitalismo sobre todas las esferas de actividad humana, por una preocupación creciente sobre la conservación del medio ambiente y por la revalorización de las culturas particulares dentro de un sistema político global marcado por la democracia y los derechos humanos. No se trata sólo de la extensión internacional del modo de producción capitalista, sino de la universalización de un cierto modo de civilización basado en la explotación tanto de los recursos naturales, como de los seres humanos (Sousa Santos 2010).

Los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana están profundamente entrelazados con los tres ejes mencionados (economía global, conservación ambiental y pluralidad cultural) por tratarse de una región sometida, desde mucho antes del concepto de globalización, a las fluctuaciones y bonanzas del mercado mundial (la quina, el caucho, las pieles, la coca o la minería), por contener en ella una biodiversidad crucial para la conservación de la naturaleza tal como la conocemos hasta hoy, y por albergar una gran riqueza de pueblos y culturas nativas<sup>14</sup>. Así pues, la Amazonia parece un lugar a la vez privilegiado y marginal desde el cual observar la forma en que la globalización se concreta: privilegiado porque los temas cruciales de la región son al mismo tiempo temas globales debatidos en múltiples contextos, y marginal porque desde las élites políticas y

---

<sup>14</sup> 18.673 indígenas habitan en el departamento del Amazonas, equivalentes al 42.84% de la población total, con las etnias yagua, cocama, ocaína, tikuna, tucano, cabiyari, matapí, letuama, yuri, carijona, yauna, nonuya, andoque, tanimuca, yucuna, barasano, uitoto, bawiyari, inga, makuna, miraña, bora, kubo. Tomado de: [www.dane.gov.co](http://www.dane.gov.co).

ciertos sectores económicos pareciera que la Amazonia y sus gentes son productos pasivos y sin capacidad de decisión sobre las fuerzas globales.

Desde la perspectiva general de los pueblos indígenas del Trapecio Amazónico la percepción más frecuente es que, si bien participan del mercado para cubrir parte de sus necesidades, siempre lo hacen de una forma marginal y desigual que los relega a una pobreza perenne: *somos pobres, estamos abandonados*<sup>15</sup>; que la naturaleza cada vez soporta menos sus necesidades debido a la reducción de sus territorios y al aumento de la presión sobre los recursos: *donde había monte ahora solo hay fincas*<sup>16</sup>; y que su cultura parece sufrir un irrefrenable proceso de empobrecimiento en el que cada vez es más difícil transmitir ideas, valores y costumbres a las nuevas generaciones (*qué cultura vamos a recuperar si ya no hay nada*<sup>17</sup>). En esta región de la Amazonia, la globalización no se impone con ataques violentos porque su resistencia no lo amerita, y sin embargo, no deja de penetrar su lógica a través de una dominación blanda caracterizada por la capitalización de la cultura, de la naturaleza y del desarrollo.

“Una de las grandes dificultades que tienen los pueblos que habitan en la Amazonia es la de afrontar los ‘intereses globales’, representados por los países industrializados ‘muchas veces ocultos tras grandes campañas de moralidad, lucha contra el autoritarismo, el terrorismo y la corrupción o la defensa hemisférica o como ahora, tras la preocupación por los intereses vitales como el de la sobrevivencia ambiental de la humanidad” (Peña Meléndez 2005: 61).

Existe, además, una cuestión de fondo que atraviesa las tres características o ejes de la globalización nombrados anteriormente: la cuestión política, es decir, la capacidad de los pueblos indígenas de manejar sus territorios y de la autonomía

---

<sup>15</sup> Delfino Parente es tikuna, hijo de los fundadores de la comunidad de San Pedro, Pedro Parente y Matilde Fernando, donde ha vivido toda su vida. Actualmente tiene de 31 años, es esposo de Beatriz Moratu, padre de 3 hijos y se dedica principalmente a la agricultura y a la pesca.

<sup>16</sup> Ruth Lorenzo Fernandez es una líder tikuna de 45 años, esposa de Javier Chota, madre de cuatro hijos y residente de San Sebastián de los Lagos. Se dedica a la chagra y tiene trabajos esporádicos como líder política y conocedora de la tradición.

<sup>17</sup> Juan Bautista Montero Carvalho, cocama por parte de madre y mestizo brasilero por parte de padre, residente de la comunidad de La Playa desde 1985, esposo de María Denisia Manuyama y padre de dos hijos, se dedica fundamentalmente a la pesca.

que pueden alcanzar para desarrollar su modo de vida y trabajo frente a la sociedad nacional y global.

Las nuevas interacciones entre las comunidades y el Estado (a través del cual se vehiculan también fuerzas globales) están marcadas por el mercado global, el multiculturalismo y el desarrollo sostenible, lo cual exige la construcción de un proyecto político propio por parte de las comunidades con tal de discutir su encaje sobre una base de contenidos homogénea. Sin embargo, nos enfrentamos a dos problemas. Primero, el contexto de reconocimiento y fortalecimiento de las comunidades y sus modos de vida es profundamente ambiguo, lo cual hace pensar que, a pesar de los programas, proyectos y leyes a favor de la conservación ambiental, protección cultural y desarrollo económico, las posibilidades de realizar un proyecto político y de desarrollo étnico propio son mínimas, debido a las presiones para integrarse al mercado global. Segundo, la forma en que las comunidades se adaptan, incorporan y resisten al nuevo contexto político, social e histórico dista mucho de ser un proyecto político propio entendido en el sentido tradicional del término, es decir, en forma de una organización jerarquizada con un ideario establecido y un programa que seguir a través del cual negociar en iguales condiciones con lo que sería el proyecto político nacional. Son más bien las lógicas internas las que funcionan para manejar y relacionarse con el mundo de una manera espontánea y a la vez guiada por los valores que han movido la cultura tikuna desde los tiempos de los abuelos.

Frente a este panorama parece urgente preguntarse por el proceso de construcción de la identidad tikuna de Yahuaraca frente al manejo del mundo global. Cómo las comunidades indígenas conciben e interactúan con las cambiantes condiciones económicas, ambientales y culturales, y sobretodo, de qué manera asimilan elementos de la sociedad nacional y global para seguir siendo pueblos indígenas distintos, o dicho de otro modo, cómo cambian para seguir siendo ellos mismos.

Para el presente enfoque de investigación nos centraremos en el caso de las comunidades tikuna del sector de los Lagos Yahuaraca, en el municipio de Leticia al sureste del Trapecio colombiano. Pero, para abrazar la complejidad del contexto de este territorio indígena marcado por la cultura del agua y de la chagra y atravesado por las fuerzas globales que miran la Amazonia y por las fuerzas nacionales que miran al mundo y sobretodo, para producir un texto significativo y capaz de captar el sentido de la forma en que las comunidades de Yahuaraca están relacionándose actualmente con la sociedad nacional y global (en este proceso inseparable de adaptación y resistencia), me centraré aquí en el estudio de dos de las siete comunidades de Yahuaraca que pueden, no tanto reducir esa complejidad, sino mostrar las paradojas, diferencias y similitudes que existen en el conjunto del territorio que llamamos Yahuaraca (figura 9). Las interacciones entre dos comunidades tikuna con la sociedad envolvente (sea local, regional, nacional, global, dominante, hegemónica, general, etc.) son el objeto de esta investigación.

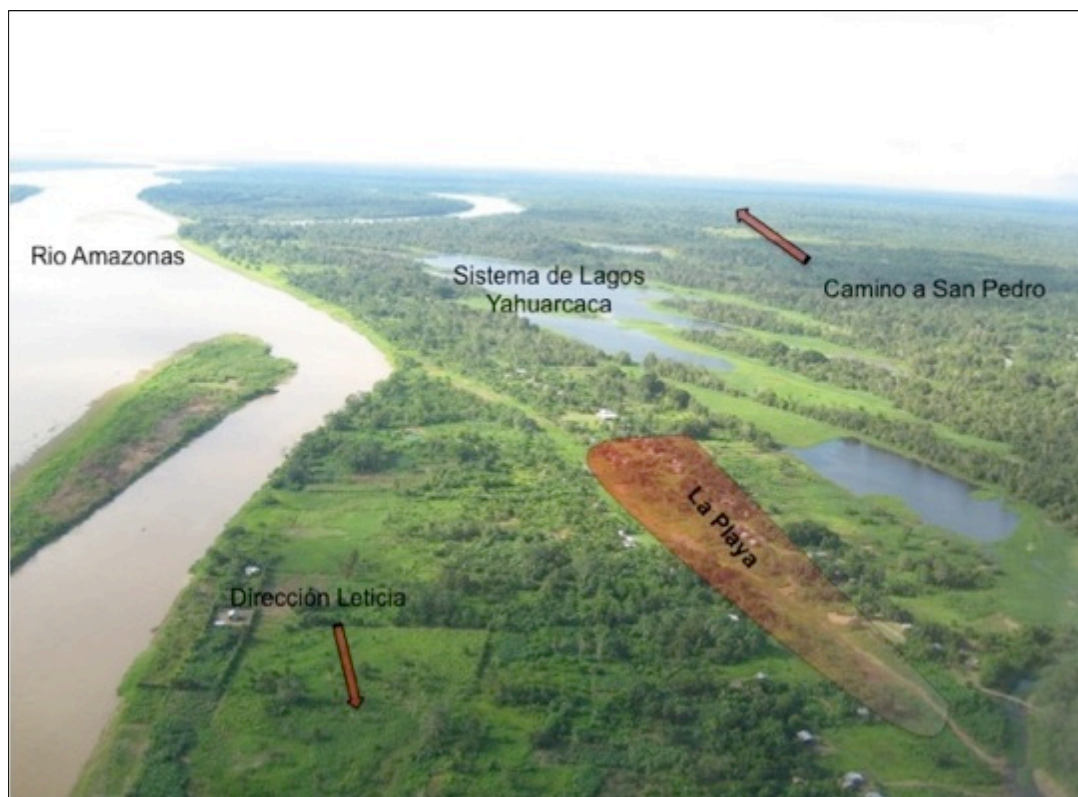


Figura 9. Vista aérea del río Amazonas y sistema lagunar de Yahuaraca en aguas bajas.



## ATERRIZANDO EN YAHUARCACA

En la cercanía del casco urbano de Leticia se encuentra el sistema de Lagos Yahuaraca, entre el río Amazonas y la inacabada carretera Leticia-Tarapacá. Allí viven siete comunidades indígenas de varias etnias, como la cocama, inga y yagua, junto con algunos mestizos. No obstante, en este territorio predominan los tikuna<sup>18</sup>, así como en toda la franja ribereña entre Perú (5.000), Colombia (10.000) y Brasil (25.000) (Vieco 2011: 331). En buena medida estas comunidades se abastecen y reproducen física y culturalmente gracias al sistema lagunar de Yahuaraca. Por la riqueza de sus aguas y por la diversidad de ecosistemas que lo circundan (zonas de várzea y zonas de tierra firme) la población tiene buenas opciones de vivir de la manera más acorde con sus conocimientos. Su territorio “permite habitar, vivir, crecer en familia y comunidad, producir sustento alimentario, ofrece la medicina, es nacimiento del agua y los peces, es donde se entierran los muertos y se encuentran los sitios sagrados, es el lugar donde se convive con otros seres inmortales que fundamentan la espiritualidad indígena”, anuncia su Plan de Vida (Azcaita 2008: 16).

A pesar de no ser el lugar de nacimiento de sus ancestros, Yahuaraca es ya un territorio propio – como dirían algunos amigos del lugar. Sin embargo, la proximidad con Leticia y la historia que les condujo hasta este territorio, evidencian un contacto permanente y fundamental para entender las encrucijadas a las que este tiempo de globalización les ha llevado. Como ya desarrollé en el primer capítulo, sus fundadores aun cuentan su historia como el proceso de una poderosa transformación que oscila entre la acomodación y la resistencia de su cultura frente a la imposición de un poder ajeno, sea el soldado, el misionero, el patrón o el funcionario. Desde unas pocas familias emparentadas por clanes y asentadas desde las primeras décadas del siglo XX en un territorio tan extenso como su pensamiento (1910-1934), pasando por un tiempo de colonización nacional en que ganaderos, comerciantes, militares, curas y narcos extienden su

---

<sup>18</sup> Para una mayor y más detallada información sobre las formas de asentamiento de los tikuna se puede consultar Riaño (2003) y Lasprilla (2009).

tierra e influencia limitando el espacio de los tikuna (1934-1970), hasta un territorio delimitado por cuatro resguardos, una parcialidad indígena y un asentamiento rural, con 7 comunidades mayoritariamente tikuna y más de 2.000 personas (1970-2010)<sup>19</sup>; la reivindicación de sus derechos, la defensa de sus costumbres y la apropiación de su territorio se actualiza a través de los cambios coyunturales que ha vivido la región.

Sus moradores actuales no sufren la marginalidad de los barrios de invasión de las grandes periferias urbanas, aunque sí están insertos en el proceso de urbanización creciente del municipio de Leticia; no son *desplazados*, aunque en algunos casos la historia de sus etnias está llena de desplazamientos forzados por las bonanzas del caucho, las pieles o la coca; tampoco últimamente han sido empleados por narcos en cultivos ilícitos, ni violentados por la ley de balas de los paramilitares, aunque su historia no es ajena a la violencia, a la erradicación, ni a la discriminación. Viven en comunidades, pescan, hacen chagra, celebran bailes y manejan su territorio: *Lo que queda es la forma de vida que nosotros llevamos, nuestra cultura de la pesca, lo que comemos, cómo sembramos, y en cómo nos adaptamos a la naturaleza, estar dentro, cobijados con la naturaleza* (Juan Montero de La Playa).

## LA COMUNIDAD DE LA PLAYA

La comunidad y resguardo tikuna y cocama de La Playa empieza a gestarse con la llegada de la familia Manuyama sobre el año 1975, procedente de la comunidad de San Sebastián de los Lagos (Carrizosa 2004). Otras familias, de etnia tikuna y cocama, les siguieron posteriormente llegando desde Brasil, Perú y otras regiones de Colombia en busca de mejores condiciones de vida. El asentamiento está situado en tierra de inundación entre el río Amazonas y los Lagos de Yahuaraca. Esta posición les permite aprovechar las subidas de pescado en una época en que la introducción de mallas por un lado y la presión del mercado exterior por el otro, convierten sus tierras inundables y su conexión

---

<sup>19</sup> Periodización obtenida del primer capítulo.

tanto con el río como con los lagos en un espacio privilegiado para la pesca. A pesar que las autoridades nacionales consideran las riberas del Amazonas como zonas de alto riesgo por las inundaciones que sufre anualmente, los moradores de este nuevo caserío, al que llaman Puerto Colombia, rápidamente se adaptan a sus condiciones cambiantes aprovechando los nutrientes que deja el río para la producción temporal de yuca, maíz, sandía y otros frutales. Aunque nunca levantarán una maloca, construyen sus viviendas como casas de altura o palafitos, adaptados a las dos temporadas de aguas (figura 10).



**Figura 10. Camino a la comunidad de La Playa en la temporada de aguas altas.**

Durante los años 80, siguiendo el camino de muchos caseríos indígenas, empieza a darse forma a la idea de organizar las casas donde *habitaban contiguamente la misma estrecha hilera de restinga entre el río y los lagos* (promotor de salud) y formar una comunidad que garantice su permanencia. En 1983 se convierten en Junta de Acción Comunal, asociada al centro municipal de Leticia, a través del cual empiezan a canalizar ayudas oficiales del Estado para satisfacer sus necesidades (Riaño 2003). A partir de 1993 se organizan en forma

de cabildo<sup>20</sup> y eligen al primer curaca, Osvaldo Pinto. Poco a poco la comunidad va tomando forma adecuando las estructuras administrativas y de gobierno, encaminándose así hacia la consecución de un resguardo legalmente constituido. Con esta figura buscan el fortalecimiento de su identidad, el reconocimiento del Estado y una mayor autonomía a la hora de decidir cómo invertir las “ayudas”. Tal como señala un cuñado de Manuyama, el primer poblador: *Siendo indígenas, como vas a estar negando el apoyo que nosotros podemos tener, como quien dice siendo mezquino a nuestros derechos. Las Juntas son para los barrios, para la gente del pueblo, para los estratos más altos, colonos y esto. Nosotros como indígenas tenemos que reconocer quienes somos.* Finalmente, llega la resolución del INCORA número 0009 de 1999 por la cual se confiere carácter legal al resguardo tikuna-cocama de La Playa. Al año siguiente llegan las “transferencias”<sup>21</sup> y a partir de ahí empiezan a construir la escuela, el puesto de salud y la sede comunal donde reunir a la gente para las asambleas y organizar la vida de la nueva comunidad. Este será un paso decisivo para su autonomía, pero también los vinculará definitivamente a los mecanismos del Estado y de la sociedad global. Como reconoce uno de los recientes curaca de La Playa: *Es en ese momento que llegan los problemas, se roban la plata, aparecen problemas de malos manejos y aprovechamiento ilícito, cuanto menos.*

Respecto a la población actual, según el censo realizado en 2007 por la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (Acitam), que cobija y representa a la comunidad, en La Playa viven 457 personas con porcentajes similares de hombres (51,4%) y mujeres (48,6%). La cifra no debe ser muy superior hoy en día, ya que la entrada a la comunidad está celosamente controlada, debido a las limitaciones de espacio y a la necesidad de preservar la identidad indígena en un mundo donde todo se mestiza, fusiona o intercambia.

---

<sup>20</sup> Forma de gobierno propio de las comunidades indígenas en Colombia asociada a las comunidades andinas desde la época de la Colonia (artículo 3 de la ley 89 de 1890).

<sup>21</sup> Las transferencias, actualmente llamadas Sistema General de Participaciones, es el conjunto de recursos que la Nación transfiere, por mandato de los artículos 356 y 357 de la Constitución Política (reformados por el Acto Legislativo 01 de 2001), a las entidades territoriales, para la financiación de los servicios a su cargo.

Sus moradores comentan cómo entraron a formar parte de la comunidad y lo que significa:

*Para que nos pudieran aceptar nos tocó pedir un certificado de cabildo (cabildo ingano) allá en Puerto Alegría conforme éramos indígenas para que nos acepten porque si no, nos tomaban como colonos y no nos hubieran permitido instalarnos en la comunidad (Carlos Andrés Guaman de La Playa).*

*Extraños casi no. Llegan porque tienen familia. Mi prima, mi hermana, van llegando, se va poblando la comunidad. Los padres ofrecen tierra para sus hijos y estos para su hijos. Entre todos trabajaron mancomunadamente, haciendo mingas, abriendo carreteras (Juan Montero de La Playa).*

A pesar de la composición y tendencia a abrazar cualquier indígena independientemente de su etnia, la forma como se va poblando la comunidad responde, en cierta medida, al sistema social tradicional de mitades exogámicas divididas por clanes. Tal como afirmaba Kurt Nimuendajú en su obra *The Tukuna*, estos pueden ser un grupo homogéneo y cohesionado pero sin estructuras políticas fuertes, pues su cohesión proviene del parentesco. Aun así, la importancia clánica va perdiendo fuerza a medida que nuevas etnias se integran a la comunidad, de tal modo que hoy nos encontramos con una *aldea mixta multiétnica* (Oyuela y Vieco 1999). Su misma forma de resistir a la presencia de colonos les obliga a flexibilizar las reglas de parentesco tradicionales. Los grupos familiares siguen formando la base del poder, aunque la estructura social funcione con base a otras jerarquías más acordes con la administración nacional. Es así como la comunidad es gobernada formalmente por el cabildo y por el concejo de ancianos, como lo demanda el Estado con tal de tener interlocutores definidos a quien “reconocer” sus derechos como ciudadanos indígenas y colombianos. No obstante, en la práctica los grupos familiares y sus alianzas siguen teniendo un gran peso en la toma de decisiones. Como comenta un joven cocama de La Playa: *para tomar ciertas direcciones en la comunidad o ser representante pues a veces no se puede porque todo va mediante asamblea, lo que muchas veces significan apoyos familiares, las familias se unen para elegir representantes.*

La comunidad se sustenta, como la mayoría de comunidades tikuna ribereñas del Amazonas, sobre una economía de subsistencia basada en la horticultura, la pesca, el alquiler de mano de obra y, en menor medida, la recolección de frutos silvestres y la artesanía. Las características físicas de La Playa exigen unos tiempos muy precisos para la siembra de ciclo corto (6 meses) y, a diferencia de las comunidades situadas en tierra firme, como San Pedro, no se trata de un sistema de tumba y quema, sino de aprovechamiento de los nutrientes que deja el río en su época decreciente. La falta de tierras (de 196 a 246 hectáreas gracias a la ampliación de 2001), el aumento de población y sobretodo, “las transformaciones ocurridas a partir del largo proceso de contacto con la sociedad nacional” (INCORA Resolución número 0009 de 5 de mayo de 1999) implican una vinculación cada vez mayor con el mercado y por tanto una mayor dependencia de los recursos monetarios a base de una mayor explotación de los recursos naturales. El cambio de lógica se hace manifiesto, por ejemplo, en el tejido de hamacas. Como explica el Plan de Vida de Acitam: “Las hamacas son consideradas como un bien personal y en las creencias de los Tikuna, los seres naturales también poseen sus propias hamacas; en el pasado, al morir los tikuna son enterrados con sus hamacas. Actualmente éstas constituyen un objeto comercial en el mercado regional” (Acitam 2008). El caso de las hamacas se repite en muchas esferas de la vida indígena. Como describiremos más adelante, la vida comunitaria (con el individualismo exacerbado por la ideología del emprendimiento), la pesca (con la introducción de mallas), la chagra (con la reducción de especies y el necesario aumento productivo) o la cultura (con el impulso del turismo) han sufrido un mismo proceso de inserción al mercado por el que se produce un “quiebre” en la economía y la vida local de las comunidades indígenas.

Para terminar esta breve caracterización de la comunidad de La Playa, recogemos algunas de las preocupaciones expresadas tanto en el Plan de Vida (Acitam) como en las entrevistas realizadas para el presente trabajo. En primer lugar, la falta de tierra resulta cada vez más agobiante para cubrir las necesidades

alimentarias en épocas donde no abunda el pescado. La constante creación de nuevas necesidades (herramientas, electrodomésticos, útiles escolares, mantenimiento de vivienda, gasolina, etc.) recae sobre la pesca y la chagra, pues ya ha llevado a aumentar la presión sobre la tierra y el río o lagos a un ritmo superior al que pueden soportar. Asociado a la falta de tierra está la preocupación sobre la reducción de la diversidad de especies tanto en el agua como en la chagra, lo cual los hace cada vez más vulnerables a las inclemencias del medio (como plagas o variación de temporadas de lluvia), reduce la posibilidad de aprovechar los recursos del medio siguiendo prácticas y conocimientos tradicionales, y por ende, los vuelve más dependientes del mercado exterior.

En segundo lugar, la pérdida de conocimientos tradicionales asociados a prácticas de pesca y horticultura (artes de pesca y trampas tradicionales o preparaciones para controlar plagas) y de manera general, *la pérdida de la cultura* en la que tantas veces insisten los abuelos, y cada vez más también los jóvenes, se convierte en un problema creciente del que nadie parece encontrar el freno a pesar de la multiplicación de proyectos de fortalecimiento cultural. Como expresa casi cualquier morador de La Playa: *Nosotros decimos que la comunidad es tikuna y cocama, pero la cultura se va perdiendo. Usted ve que la cultura del indígena está en sus celebraciones, sus creencias, su forma de convivir, sus bailes, sus malocas de reuniones, sus festividades y todo eso ya no se practica* (adulto mayor de La Playa). Como lamenta casi cualquier joven de La Playa: *Nosotros somos muy jóvenes y realmente no sabemos de qué etnia venimos. Aquí no hay nada que recuperar, ya lo perdimos. De conocimientos no tenemos casi nada* – refiriéndose a la lengua y cultura tradicionales (joven de La Playa).

En tercer lugar, una preocupación constante es, por un lado, la falta de infraestructura y de saneamiento que implica riesgos constantes para la salud (puentes precarios, inexistencia de alcantarillado, tampoco hay acueducto, las casas de madera resisten mal las inundaciones anuales, no hay sistema eléctrico, etc.), y, por otro lado, la falta de oportunidades y de profesionales en la comunidad, lo cual implica depender del profesor de escuela, del médico, del

abogado y de cualquier profesional foráneo en contravía a los derechos de educación bilingüe, de medicina tradicional y de justicia especial indígena. Además, la falta de infraestructura se corresponde con falta de calidad educativa, lo cual se cronifica con la carencia de profesionales y revierte en una continua dependencia del Estado.

Y finalmente, uno de los problemas, al mismo tiempo causa y efecto de los anteriores, es la falta de autonomía. Esta es una de las reivindicaciones sobre las que la gente se mira colectivamente, a pesar de todas las dependencias y subordinaciones que la realidad inmediata les exige; pero también de los espacios formales que la legislación colombiana reconoce, lo cual ha sido en parte resultado de las luchas reivindicativas de los movimientos y organizaciones indígenas. Un comentario habitual en las asambleas comunitarias explica cómo *muchas veces las leyes que nosotros tenemos como indígenas son violadas. De pronto viene un recurso del Estado en una comunidad indígena como la plata de Transferencias. Esa plata es para la comunidad, para hacer una inversión en la necesidad del pueblo. Pero las comunidades no tienen autonomía para hacer lo que es necesario*, aludiendo a la necesidad de vincular los recursos del Estado a la definición, diseño y contratos de la alcaldía municipal y a la diferencia entre las necesidades percibidas por la administración municipal, departamental y las necesidades locales. Pero la autonomía no siempre se reivindica hacia fuera, muchas veces el problema radica en la propia falta de organización y entendimiento. Preguntando sobre los problemas de la comunidad a varios moradores de La Playa, en distintas familias, se advierten repetidamente tres problemas que apuntan a una responsabilidad interna de la comunidad: la desunión, la falta de organización y la plata<sup>22</sup> son las causa más habituales que la gente señala para describir la situación de la comunidad actualmente. Sin embargo, no se olvidan tampoco de las amenazas externas vinculadas, casi

---

<sup>22</sup> Como se expondrá más adelante, el motivo de “la plata” es cada vez más recurrente en los conflictos entre personas de una misma comunidad. La plata es vista desde la tradición como una fuente de problemas porque es algo del blanco que ellos no saben manejar y por ello genera tantos problemas como envidias, malos manejos y mezquindades percibidas como enfermedades sociales capaces de destruir las comunidades.



siempre, a la apropiación de su territorio por parte de empresas foráneas. Uno de los últimos curacas, a propósito de la propuesta del hotel 'Decameron' para realizar salidas turísticas a sus lagos comenta: *El peligro es que acaben controlando y apropiándose de los lagos.*

De este modo vemos cómo las principales problemáticas expresadas por los moradores de la comunidad de La Playa pueden resumirse en cuatro grandes temas, a saber: agotamiento de los recursos naturales, la pérdida de cultura, la falta de desarrollo y la autonomía reducida.

### LA COMUNIDAD DE SAN PEDRO DE LOS LAGOS



Figura 11. Comunidad de San Pedro.

La historia de la más pequeña de las comunidades del sector de los Lagos Yahuaraca está marcada por las primeras familias tikuna que llegaron a este

territorio a principios de siglo XX. Marcelino Parente, hijo de uno de los primeros tikuna asentados en Yahuaraca, y su esposa Alicia Fernández con su único hijo Pedro Parente Fernández, se trasladaron en la segunda mitad de los años 50 desde la zona del Castañal hacia el asentamiento de San Antonio de los Lagos<sup>23</sup>, a pocos kilómetros remontando la quebrada, ya en tierra firme (figura 11). Los Parente y los Fernández todavía hoy constituyen los núcleos familiares más numerosos de la zona, especialmente en las comunidades de San Sebastián, San Juan de los Parente y San Antonio de los Lagos. Hacia finales de los 60 Pedro Parente, siguiendo el patrón exogámico tradicional se casa con su prima cruzada, Matilde Fernández, con quien deciden trasladarse, junto con sus dos hijos, María Nirsa y Jaime, 100 metros en línea recta más arriba de la casa de sus padres, en la zona donde hacían su chagra. Allí nacieron sus otros seis hijos y allí siguen naciendo sus nietos y bisnietos hasta la actualidad (figura 12). El reconocimiento de San Pedro como una comunidad diferente de San Antonio viene después de un intenso trabajo de los hijos de Pedro Parente recogiendo el nuevo censo, delimitando el terreno y recuperando la historia de sus padres. Motivados por una mayor independencia respecto San Antonio, San Pedro logra el reconocimiento oficial en 1995.

La comunidad de San Pedro de los Lagos, está conformada actualmente por 59 personas (26 hombres y 33 mujeres donde el 55% tiene menos de 20 años), distribuidas en 13 núcleos familiares e igual número de viviendas. El primer núcleo es el de los fundadores, Pedro Parente y Matilde Fernández, y el resto corresponde a sus hijos y nietos que han ido atrayendo familiares tikuna, cocama y uitoto a través de alianzas matrimoniales. Sin embargo, han privilegiado las alianzas matrimoniales intraétnicas, en las que se observa el cumplimiento de normas de exogamia según las mitades clánicas, con cónyuges provenientes de comunidades del área del sistema de inundación de Yahuaraca como El Castañal, San Sebastián y San Juan; de otras comunidades aledañas al municipio

---

<sup>23</sup> La comunidad de San Antonio será reconocida como resguardo por la resolución 00145 de 1982.

de Leticia como San José Km 6; del municipio de Puerto Nariño como San Francisco y de países vecinos como Feijoal en Brasil y San Francisco en Perú. Sólo dos de las alianzas establecidas corresponden a relaciones interétnicas (tikuna-cocama, tikuna-uitoto) con cónyuges procedentes de la comunidad del Km 11 y de Yahuma (Perú) (Pérez 2012). Las reglas de parentesco son la primera estrategia para mantener la unión y la identidad de la comunidad. Como en el caso de La Playa, no cualquiera puede llegar a vivir en la comunidad: *Está vivo todavía mi papá y él lo que nos dice y nos da un buen consejo, porque nos dice que no queremos personas que vengan de Perú o de otra parte sin ser familia de nosotros, aquí tenemos que manejar mis hijos, mis nietos, dice el viejo* (curaca de San Pedro). De ese modo San Pedro resiste a la colonización a la que se han visto abocadas otras comunidades y, al mismo tiempo, guardan la base de la estructura social tradicional entre los tikuna “Los anteriores aspectos de parentesco confirman la importancia de los clanes y del matrimonio en mitades exogámicas en cuanto permiten el que una casa o clan dominante tenga control territorial y la perpetuación de su manejo” (Oyuela y Vieco 1999: 161).

Uno de los primeros comentarios que cualquier visitante escuchará al llegar a la comunidad es: *nosotros somos todos una familia* (D.P, hijo menor de Pedro). Esta unidad es el valor diferencial respecto las demás comunidades de Yahuaraca, lo que la convierte en la más pequeña, en *la más unida y en la más tradicional* - según ellos mismos expresan. A pesar de respetar la estructura de cabildo necesaria para el reconocimiento oficial de la comunidad, las estrechas relaciones familiares hacen mucho más gobernable al conjunto en términos de impulsar, aceptar, promover o rechazar proyectos, así como a nivel de representatividad y liderazgo frente a otras comunidades, frente a Azcaita, frente al gobierno nacional y frente a otras organizaciones, como ONGs internacionales. Las asambleas comunitarias semanales son una forma eficaz para que todos los miembros del asentamiento participen activamente en los asuntos colectivos. Luego, cada miembro elige y asume un rol más activo en una u otra actividad o proyecto que llegue a la comunidad. Así por ejemplo, unos trabajan más en

turismo, otros se dedican más a la pesca, a la piscicultura, la reforestación o bien a programas de protección del Estado (Madres en Acción, Familias Guardabosques, etc.). De todos modos, no hay una especialización del trabajo hasta el punto que impida que los roles se intercambien con suma facilidad. Todos resultan más o menos vinculados a actividades comunitarias y cada uno puede elegir la que más le interese, para representar al resto de la comunidad cada vez que llega alguien a preguntar *quiénes son y qué hacen*.

Económicamente la comunidad se sustenta en la agricultura de yuca, plátano y piña, y en la recolección de frutales en rastrojos como el asaí, arazá, uva caimaroná, caimo, copoazú, etc. La pesca es otro elemento fundamental de la dieta diaria y la caza se realiza casi exclusivamente para eventos festivos como aniversarios, cumpleaños y bailes tradicionales como la fiesta de iniciación femenina de la *pelazón*. En los últimos años la comunidad ha establecido alianzas con operadores turísticos de Leticia para atraer turistas en busca de “una comunidad tradicional” que pueda mostrar los elementos de la cultura tikuna. Los miembros de la comunidad consideran que los pequeños grupos de turistas no perturban la vida de la comunidad pero algunas de las actividades tradicionales como el tejido de hamacas y bolsos, se han convertido en un producto para la venta en detrimento del uso tradicional. Paralelamente, las actividades productivas en la comunidad pasan progresivamente del autoabastecimiento a la comercialización necesaria para conseguir el dinero que les permita conseguir productos del mercado como sal, aceite, arroz, gasolina, etc. Este proceso de mercantilización viene acompañado además de la reducción de la variedad de cultivos para una mayor producción y rentabilidad en el mercado, lo cual supone no solo un empobrecimiento de los suelos, sino también, y como en La Playa, de los conocimientos tradicionales asociados al cultivo. Este empobrecimiento sin embargo tiene un significado distinto al que podría suponerse desde una mirada nostálgica hacia la tradición perdida. Por un lado, las formas de mercantilización afectan más directamente sus relaciones con el mercado exterior que las relaciones dentro de la comunidad, pues la reciprocidad sigue siendo una regla a

la hora de trabajar, repartir y gozar de los productos de la tierra. Y por otro lado, la entrada al mercado representa otra manera de acceder a las “comodidades y beneficios” de la modernidad global y la manera en que ellos mismos reconocen “el desarrollo”. Uno de los hijos de Pedro Parente, el fundador de la comunidad, cuenta cómo la primera vez que fue al pueblo donde *consiguió* su mujer, en Brasil, no se *amañó*: *visten con trajes de chambira, cambian carne de monte por azúcar, toman puro payabarú, no son civilizados. No hay tecnología, no ven televisión (sí juegan fútbol), es muy difícil*. Como señala Joao Pacheco de Oliveira, el concepto de *misturados* o *mezclados* entre los propios *ticuna* tiene un jerarquía diferente que para los blancos. Para estos, *puro* es mejor que *mestizo*; para aquellos, *puro* es no civilizado (JP de Oliveira 1998). Es la capacidad de adaptación al mundo blanco el que confiere civilización. Y los *tikuna* de Yahuaraca se destacan por ser un pueblo civilizado que actúa como igual frente a cualquier ciudadano colombiano.

Frente al paisaje esbozado hasta aquí en esta comunidad sobresalen algunas problemáticas reveladas, de nuevo, tanto por el Plan de Vida (Azcaita 2008) en el que se incluye la comunidad de San Pedro, como por los comentarios y respuestas ofrecidas durante las entrevistas de campo. En primer lugar, la preocupación recae sobre el estado de los recursos naturales en la limitada parcela del resguardo de la que deben abastecerse. La dependencia de la naturaleza en un territorio pequeño y limitado por la carretera, por las comunidades de San Antonio de los Lagos (con la que comparte el resguardo) y San Juan de los Parente, y por el territorio propiedad del ejército colombiano, hace que sus posibilidades de subsistencia con base a las prácticas, agrícolas o pesqueras, tradicionales sean tan reducidas como los recursos naturales de que disponen. La tala de árboles maderables también se está convirtiendo en un problema mayor. Las casas se construyen actualmente con cemento y madera, así que la escasez de maderables afecta la capacidad de renovación y mantenimiento de sus hogares y la escasez de dinero la imposibilidad de utilizar otros materiales disponibles en el mercado. También la pesca está disminuyendo,

como consecuencia del uso de mallas menuderas (ojo de malla de menos de 2,5 pulgadas), de los diques que están instalando las fincas situadas hacia la cabecera o de la bomba de agua que abastece el acueducto de Leticia. Por un lado o por otro San Pedro y La Playa (y el resto de comunidades de Yahuaraca) se ven afectados por las variaciones de la quebrada de la que se abastecen para la pesca, para el uso doméstico y para el tránsito en aguas altas con motores peque-peque. En segundo lugar, la cultura vuelve a ser una preocupación constante por el ambiguo papel que juega en el desarrollo de la comunidad. Por un lado es claro que una de las insatisfacciones, y a la vez, proyecciones de los mayores de la comunidad es que los más jóvenes se profesionalicen. Sin embargo es evidente que el reto está en poder vincular a los futuros profesionales a la comunidad<sup>24</sup>. La preocupación local por la “pérdida cultural” no es tan inmediata como en el caso de La Playa, sin embargo, resulta difícil conservar una cultura y una lengua confinadas a espacios comunitarios tan reducidos y sin mucha más implicación que la del turismo en la sociedad nacional. Cuando le pregunto al curaca por el futuro de la comunidad responde con una mezcla de nostalgia anticipada y realismo: *Los jóvenes se retiran de acá y solamente quedan los ancianos y con quien van a compartir si ya no hay jóvenes, los jóvenes ya no van a tener esos conocimientos de los abuelos* (curaca de San Pedro). En tercer lugar, la infraestructura y saneamiento de la comunidad están entre las prioridades para la inversión de recursos que llegan anualmente del Estado: *La principal necesidad de la comunidad es la vivienda porque hay muchas casas que faltan para terminar* (curaca de San Pedro). Pero a diferencia de La Playa, San Pedro tiene conexión de luz, acaba de construir unos depósitos elevados de agua y un sistema de acueducto para abastecerse sobretodo en épocas de verano donde se hace más difícil llenar los tanques de agua de lluvia y también han empezado a construir tasas campesinas con pozos sépticos para cada casa. Finalmente, el tema de la

---

<sup>24</sup> Esta dificultad ha sido experimentada por numerosos estudiantes indígenas de los corregimientos del Amazonas que llegan a Leticia para cursar sus estudios en la Universidad Nacional de Colombia, y a su conclusión, difícilmente pueden aprovechar sus conocimientos en sus comunidades originales ya sea porque sus costumbres y hábitos cambiaron, porque se desarraigaron o porque las condiciones de aplicación de sus conocimientos requieren de inversiones y planificaciones de largo alcance.

autonomía es también una discusión continua en las asambleas comunitarias, pero aquí, a diferencia de La Playa, la autonomía se piensa no tanto en términos de recursos económicos, sino de la capacidad de los comuneros de *seguir haciendo chagra y sacar sus propios productos* (Daniel Parente<sup>25</sup>).

En resumen, y para efectos de este trabajo, vemos cómo las preocupaciones en La Playa y San Pedro tienen que ver con los recursos naturales y el territorio; con la cultura y conocimientos tradicionales; con el desarrollo económico y material de la comunidad; y finalmente, con la autonomía y organización de la comunidad frente a la sociedad nacional. Estos cuatro núcleos problemáticos están, además, absolutamente interconectados de tal modo que, tal como explican en la comunidad, sin tierra no hay cultura, sin cultura no hay autonomía, sin autonomía no hay desarrollo posible. Para estas y muchas comunidades indígenas la cultura, el territorio, el desarrollo y la autonomía deben ir de la mano para que no se devengan semillas sin raíces.

Estas son las preocupaciones que motivan el presente trabajo. La pregunta transversal sobre la forma de interacción de estas comunidades a la sociedad nacional y global nos conduce hacia la descripción, en un momento histórico, de la manera en que los tikuna logran adaptarse y transformar sus formas de vida para aprovechar las ventajas de esta relación con el mundo, sin perder el rostro en el intento, o como dirían los tanimuca, “cómo *unificaron la idea* sin diluirse el uno el otro” (Franky 2006:331).

Una de las preguntas más difíciles que impone el Estado sigue estando en el cómo ser un ciudadano en esta nación siendo un grupo social y culturalmente diferente. La simple pregunta: *¿quién eres?* tiene tantas respuestas que cualquier intento de fijación cae fácilmente en contradicción por la variedad y movilidad de las identidades actuales. Los tikuna de Yahuaraca son indígenas, comerciantes, cooperantes, electores, tradicionales, modernos, multiculturales, autónomos,

---

<sup>25</sup> Daniel Parente es tikuna, hijo de los fundadores de la comunidad de San Pedro, Pedro Parente y Matilde Fernando, donde ha vivido toda su vida. Actualmente tiene de 36 años, es esposo de Marina Santo Viviano, padre de 4 hijos y se dedica principalmente a la agricultura y a la pesca.

dependientes, pobres o ricos según lo exija la ocasión. En ocasiones emplean el discurso primordialista de la identidad para resaltar los cambios impuestos por lógicas modernas y la progresiva pérdida cultural. Pero este no es un discurso unívoco, pues generalmente es su capacidad de agencia y respuesta la que se valoriza dentro de las mismas comunidades. La construcción de su identidad se juega en espacios tan opuestos como el de las reglas tradicionales de alianza entre clanes o la reivindicación de un servicio eléctrico de calidad que les permita navegar por Internet. Son indígenas modernos que reivindican su tradición como guía de orientación para un mundo que, como la propia naturaleza, no deja de cambiar, y en el que ellos son espejo y reflejo de una transformación permanente.

Frente a la complejidad y variabilidad de discursos y posturas será necesario, en el siguiente capítulo, sentar las bases de la investigación en sus aspectos teórico, metodológico, y por lo tanto ético, para reconocer el camino trazado en la presente investigación.



Figura 12. Parte de la familia Parente Fernando de San Pedro.



### CAPÍTULO III. TEORÍA, METODOLOGÍA Y ÉTICA DE LA INVESTIGACIÓN

Antes de entrar en la descripción y análisis de las formas en que las comunidades tikuna de Yahuaraca se relacionan con la sociedad nacional y global, es necesario hacer un aparte para exponer los principios teóricos y metodológicos que animan esta investigación. Como veremos, estos principios implican no sólo un camino para la construcción de datos, sino una elección epistemológica a favor de los paradigmas cualitativos de investigación y una apuesta política que apunta hacia la liberación de posibilidades de agenciamiento entre los pueblos indígenas y la sociedad hegemónica. Con base a las premisas y supuestos expuestos a continuación se tejen las relaciones que dan como resultado la propia tesis, es decir, los presupuestos teóricos y metodológicos se arraigan y envuelven en una cierta perspectiva ética que anima y enmarca la investigación.

#### DE LA GRAN HISTORIA A LAS HISTORIAS SUBALTERNAS

La antropología clásica y con ella las instituciones gubernamentales encargadas de la protección e integración de pueblos indígenas han tendido a encasillar a estos pueblos bajo la oposición entre *aislados* y *aculturados*<sup>26</sup>. Los primeros serían sujetos aislados del mundo moderno y los segundos sujetos absorbidos por él. En una y otra versión la cultura se representa como un sistema cerrado sobre sí mismo, y por tanto sería explicado, por acción o por omisión, a través de fuerzas externas y/o globales, es decir, la historia local se explicaría sólo en función de una historia global y occidental.

“Luego de haber creado la impresión de que la historia indígena era apenas la historia de esta relación (entre blancos e indios) y que, por lo tanto, sólo cabrían dos alternativas de análisis: o la historia indígena se reduce a la imposición gradual e inexorable de un modelo externo dominante (y por lo tanto, es la simple historia de los demás), o ella es la repetición de la Misma, en contra de la alteridad de la propia

---

<sup>26</sup> Así por ejemplo, el Plan Nacional Indigenista 1967-1970 de la División de Asuntos Indígenas estaba encargada de distinguir entre “comunidades aculturadas” y “grupos tribales” para la titulación o disolución de resguardos (Correa et al. 2013).

historia, afirmación de lo idéntico a pesar del paso del tiempo” (Fausto 2005: 15-16 tp).

Por un lado, esta relación desigual es y ha sido la expresión teórica de las relaciones de poder establecidas desde el centro hacia la periferia: el municipio de Leticia hacia las comunidades indígenas, desde la ciudad de Bogotá hacia los *territorios nacionales*<sup>27</sup>, o desde los centros geopolíticos del poder económico hacia los países en vías de desarrollo. Por otro lado, en el estudio de los pueblos indígenas los conceptos de *agencialidad* y *cambio cultural* quedan relegados a un ámbito marginal. Esa ideologización en la que solo los pueblos occidentales son realmente capaces de agencialidad es consecuencia, probablemente, de la imposibilidad de pensar un mundo más allá de las fuerzas globales que lo dominan.

“El enfoque micro y desde dentro de la antropología se ha visto subsumido por el enfoque macro y desde fuera de la sociología dando lugar a grandes taxonomías y tipologías sociales basadas en las diversas situaciones y grados de integración/aculturación pero dejando de lado la indagación acerca de cómo estos grandes cambios eran percibidos y vividos por los propios actores sociales a nivel de su quehacer cotidiano” (Santos 1996: 11).

Han surgido, no obstante, algunas corrientes en el pensamiento antropológico que tienden a relativizar el papel de lo global sobre lo local. Este es el caso del Grupo de Investigación Modernidad/Colonialidad (GIM/C) (Arturo Escobar 2003, Anibal Quijano 1993, Walter Mignolo 2007, Catherine Walsh 2002, entre otros) que realizan el intento de pensar la identidad desde la propia localidad, es decir, no tanto desde la reacción o producto de fuerzas globales sino como alternativas al desarrollo en términos eminentemente locales. Su propuesta nos sitúa frente al reto de pensar las culturas indígenas (y grupos subalternos en general<sup>28</sup>) desde un *afuera* de la modernidad. El fin de la modernidad no sería,

---

<sup>27</sup> Nombre que se da a partir de la Constitución de 1886 a las vastas regiones del país con poca población y considerados por los gobiernos estatales como zonas baldías. El Amazonas y otros territorios nacionales pasan a convertirse en departamentos a partir de la Constitución de 1991.

<sup>28</sup> Los grupos subalternos se refieren, para el Grupo de Estudios Subalternos, primero en la India y posteriormente en Latinoamérica, a los grupos oprimidos y sin voz; el proletariado, las mujeres, los campesinos, los grupos tribales, etc. (Spivak 2003).

para los grupos sociales minoritarios o subalternos, la realización del proyecto económico (capitalista), político (democracia liberal), social (estado del bienestar) y psicológico (individualismo y racionalismo) moderno, sino precisamente la efectiva descolonización de los pueblos tradicionalmente marginados por el poder hegemónico.

Una de las principales aportaciones de este grupo de investigadores consiste en resituar la globalización, con sus pretensiones universalistas y uniformizadoras, en un contexto geográfico y discursivo determinados y determinantes: el discurso de occidente. Según estos autores, el proceso de modernidad del que somos herederos no puede ser entendido sin la colonialidad, la cara oculta del progreso<sup>29</sup>. De la modernización eurocéntrica a la globalización hay una evolución lógica revalorada por las nuevas tecnologías de comunicación de masas, por la capitalización e internacionalización de la economía y por las migraciones masivas. Desde las formas de trabajo, pasando por las clasificaciones sociales, hasta las formas de pensar, todos estos procesos están pautados por una concepción eurocentrada que arrastra toda una estructura de valores y jerarquizaciones sobre la percepción y recreación del mundo. La incrustación de tales estructuras en las formas de pensar modernas hace que sea sumamente difícil pensar un “afuera” de los márgenes del mundo globalizado (Escobar 2003).

La atención y revalorización sobre lo que el GIM/C llama “el pensamiento de frontera” hace posible imaginar la carga política subversiva de las fuerzas sociales subalternas. Uno de los elementos novedosos de este grupo es aquel según el cual la diferencia colonial, entendida como la condición de aquellos sujetos subalternizados por el poder hegemónico, es un espacio epistemológico y político privilegiado para el pensar otros modos de actuar. Por ello, se hace importante invertir la perspectiva hegemónica para mirar los procesos globales desde

---

<sup>29</sup> Pensar la modernidad junto con la colonialidad (entendida como las estructuras coloniales subyacentes y persistentes más allá de las Colonias) pone de relieve no solo la contribución (expolio) material de las colonias respecto las metrópolis, sino también la fundamentación cultural de una hegemonía construida sobre la base de la discriminación, inferiorización y negación de la alteridad.

posicionamientos locales. Se trata de considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar la teoría desde la praxis política de los grupos subalternos, es decir, como una “rearticulación de los designios globales por y desde historias locales” (Escobar 2003: 67). Abordar una perspectiva crítica de la modernidad y la globalización sin convertir a los sujetos en agentes puramente alienados, colonizados e indefensos. Al contrario, se intenta compaginar la crítica global con el estudio de las dinámicas locales que pongan en evidencia la agencialidad y creatividad de la gente. Acercarse a las sociedades nativas en tanto sociedades contemporáneas, híbridas y multiculturales evitando su reificación en las categorías académicas tradicionales.

### CAMBIO CULTURAL: DE LA PÉRDIDA A LA (RE)CREACIÓN

Sobrevolando este horizonte teórico me sumerjo en el campo de lo real e inmediato, donde las categorías se generan y actúan. Durante el transcurso de la experiencia de investigación me encuentro con al menos cinco obstáculos epistemológicos que por su complejidad contribuyen a dibujar una escena dinámica de la realidad de los tikuna de Yahuaraca, más allá del juego habitual de oposiciones entre dominación y resistencia, entre indígena y occidental, entre tradición y modernidad, entre global y local y entre esencialismo y transformación cultural.

De entrada, me encuentro con la situación en que, si centro la atención en detectar las formas de dominación, entonces parece que menoscabo la capacidad creativa y reactiva de los indígenas, mientras que si fijo la atención en las prácticas locales de los indígenas, entonces dejo de ver las mascaradas de la colonialidad. Algunos textos y conversaciones me ayudan a entender que el dilema deriva de la comprensión de las presiones externas precisamente como “externas” a una cultura que se asume como “interna” cuando, de hecho, es posible leer en los procesos culturales y sociales locales los procesos históricos y hegemónicos (Echeverri 2008).

“Se reconoce comúnmente que, lejos de ser los grupos socialmente aislados, estas comunidades han estado siempre sustancialmente incrustadas en la sociedad mayoritaria, y que sus identidades actuales y formas de organización son en gran medida el resultado de sus luchas históricas con las instituciones socio-económicas hegemónicas de la Colonia y Estado republicano (cf. 1994a Campo: 239). En esta lucha, nos encontramos con signos de resistencia, como también de resignación” (Van de Sandt 2007: 22 tp).

En segundo lugar, el uso de términos como “adentro” y “afuera” remite a la necesidad analítica de comparar y contrastar, y sin embargo, las profundas relaciones entre ambos hacen imposible pensar en una línea divisoria claramente establecida, por ejemplo entre lo que los tikuna de Yahuaraca tienen de “propio” frente a lo que es “extraño” en una historia étnica de más de dos siglos de interacciones, mutaciones e intercambios. De hecho ya en la época de las reducciones jesuitas en el siglo XVII se habla de una población ribereña “mestiza” conformada básicamente por omaguas y ticunas (Oliveira 2002). Es decir, para el presente caso no podemos separar al mundo tikuna<sup>30</sup> del mundo occidental como si de dos sociedades separadas se tratara. Estamos, más bien, en una misma sociedad con valores y sensibilidades diferentes que otorgan significados distintos a vivencias y experiencias compartidas, o como diría Sahlins a propósito de la etnografía de Epeli Hau’ofa, vivimos en sociedades transculturales (Sahlins 1997: 59).

En tercer lugar, la oposición entre tradicional y moderno nos impide pensar más allá de la nostalgia de un mundo más recordado que vivido. La tradición tikuna, como los mitos, tiene sentido porque continúa insistiendo en el presente y como tal, debe componerse con múltiples fuerzas y transformarse con los tiempos. *El mito, en la tradición tikuna, no es algo del pasado. Nosotros seguimos viviendo el mito, estamos dentro de él, lo actualizamos con cada acción* (conversaciones con Abel Santos, tikuna de Arara emparentado con las comunidades de Yahuaraca). También Goulard parece concordar con esta idea cuando describe

---

<sup>30</sup> Es quizás redundante decir que existen muchos mundos tikuna en la Amazonia y que aquí no pretendemos sintetizar su universo, sino describir una situación particular (aunque con evidentes resonancias) de los tikuna de Yahuaraca.

el orden socio-cosmológico tikuna a través del concepto de renovación y transformación: “Los ticuna dicen que el monte está ordenado de forma semejante al útero de la mujer y a la chagra. Desde el origen, ha estado inscrito, renovado y transformado por los primeros humanos (*magüta*) y sus sucesores, de una forma o de otra” (Goulard 2009: 321).

En cuarto lugar, los términos global y local tampoco encuentran significado si son evaluados como realidades distintas. A pesar que local y global son categorías abstractas, en ambos casos es a través de la articulación con la experiencia cotidiana que pueden adquirir significado. Del concepto de global abstraeremos aquellos discursos y realidades que se materializan en el contexto local. La realidad de lo global será contemplada entonces en relación a lo local.

“El núcleo de discusiones no es lo global versus lo local, sino la tensión permanente entre ambos. Se trata de ver cómo los efectos de la globalización sobre las identidades redefinen la tensión entre los aspectos particulares y universales que contienen éstas, donde los valores tradicionales son coetáneos de los más modernos” (Luna Pineda 2008: 5).

Finalmente, el dualismo entre esencialismo (*estamos perdiendo la cultura*) y transformación cultural (*ahora ya somos civilizados*) no expresa tanto una contradicción como un uso instrumental del concepto de cultura. Por un lado, una cierta concepción esencialista de la cultura es parte de la defensa política de la identidad del grupo, y por otro lado, es la propia cultura la que está constituida como un proceso de adaptación y transformación constante. Para los tikuna de Yahuaraca ambas concepciones son empleadas sin mayor contradicción en función de las diversas necesidades planteadas en cada ocasión.

Así pues, tomados como conceptos objetivos con contenidos empíricos constatables, estas categorías binarias no pueden sino reducir la realidad a un discurso elaborado desde la lógica de clasificación y dominación occidental. Las apropiaciones materiales (motores, ladrillos, zinc, radios, etc.), incorporaciones de ideas (el catolicismo, la civilización, el desarrollo –sostenible, etc.), el abandono de prácticas tradicionales (afilarse los dientes, vestirse con trajes de *chambira*, largos

encierros de niñas antes de la *pelazón*, etc.), las mezclas de mundos (música en memorias digitales para escuchar cantos tikuna, cocinas a gas para ahorrar madera, capacitaciones en turismo para mostrar su territorio, etc.), las ambigüedades en el juego de la identidad (reclamar ayudas del Estado para reivindicar autonomía, tener dos nacionalidades para aprovechar las ventajas de lado y lado, esconder el celular cuando llegan los turistas para que no se sientan engañados, etc.) y, en general, las transformaciones son la regla de una existencia que no se deja encasillar sin mantener ciertas dinámicas de apropiación que permiten incorporar lo de afuera sin perder el rostro.

Estos planteamientos son los que permiten y obligan a pensar en el cambio cultural fuera de la referencia habitual entre aculturación o aislamiento. Dicho de otro modo, es necesario complejizar las relaciones por las que lo hegemónico somete a lo subalterno, lo occidental se aísla de lo indígena, lo moderno abandona lo tradicional, lo global determina lo local y la esencia se contrapone a la transformación cultural. En consecuencia, y para las comunidades de Yahuaraca, dejamos de pensar que el proceso de modernización conlleva necesariamente la disolución de las culturas indígenas, que la globalización supone inexorablemente la liquidación de las diferencias locales y que la urbanización conduce fatalmente al fin de la vida rural, a la inserción dentro de relaciones sociales impersonales, utilitarias, individualizadas, etc.

“El esfuerzo teórico más alto de la dialéctica de la vida social está allí: no en describir el proceso de mediación de la inmediatez primordial –por ejemplo, cómo una comunidad *orgánica* se desintegra hasta tornarse una sociedad individualista *alienada*-, sino en explicar cómo este mismo proceso de mediación característico de la modernidad puede dar origen a nuevas formas de inmediatez *orgánicas*. La explicación estándar del pasaje de la *Gemeinschaft* (comunidad) a la *Gesellschaft* (sociedad) debería, por lo tanto, ser complementada con una descripción de cómo este proceso en el que la comunidad se torna sociedad da origen a distintas formas de comunidad nuevas, *mediadas*, por ejemplo las *comunidades de estilo de vida*” (Zizek 1998: 170).

Las comunidades tikuna de Yahuaraca son comunidades de estilo de vida en las cuales, si bien no podemos dejar de mirar las formas de dominación que se

ejercen desde los discursos hegemónicos del poder, tampoco podemos dejar de ver en ese proceso una reacción, una agencialidad, una resistencia particular desde las luchas cotidianas, un ejercicio constante de incorporación y de rechazo de aquello que se presenta frente a las ellas como una novedad. Con ello, la antropología abre el espectro de su mirada transitando desde la 'modernización de los indígenas' hacia la 'indigenización de la modernidad': "con una cierta indigenización de la modernidad que no había sido anticipada por la antropología tradicional, centrada en el estudio de las mónadas culturales, o anunciado en las sombrías predicciones de la pérdida cultural que acompañan el Sistema Mundial" (Sahlins 1997: 58).

Pensar en el cambio cultural es una ardua tarea, ya que lo que se pueda decir sobre él, cambia una vez ha sido dicho. Enfocarse en el cambio sin intentar detenerlo resulta una empresa compleja y, al mismo tiempo, no podemos dejar de hacerlo porque es lo que nos urge pensar. Sabemos que la manera en que concebamos el cambio es ya una forma de acción, es decir, una forma de cambio. O como diría Deleuze, imaginarse el mundo es darle una cierta medida a nuestra acción (Deleuze 2002).

## LA REFLEXIVIDAD DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

"Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de la verdad (...) Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos al árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! (...) Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes" (Nietzsche 1873).

En las ciencias sociales el objeto de estudio es incierto, primero porque el objeto es un sujeto y por tanto no se deja objetivar con categorías rígidas y estáticas; y segundo, porque la presencia de un sujeto frente a otro no puede ocultar la relación intersubjetiva que los sitúa en un contexto socioeconómico determinado, más allá del marco de un estudio: "Los procesos evolutivos en un proyecto de desarrollo (e investigación) confrontan, desde luego, personas de



igual madurez psicofísica, pero socioeconómica y políticamente desiguales y socioculturalmente diferentes (Gasché 2002: 199). Estas desigualdades, naturalizadas y ocultadas por una cierta versión -aplicada- de la ciencia moderna occidental: forman parte de lo que el GIM/C llama geopolítica del conocimiento (Walsh 2002). En la geopolítica del conocimiento se moviliza la colonialidad del saber cuando implica la instauración de una autoridad histórica, política, social y económicamente ubicada (occidente) que se presenta como saber universal. Contra ello, buscamos “lugarizar” el conocimiento, es decir, situarlo en un contexto de enunciación determinado, a través de una relación social específica (Escobar 2003). Esta relación implica que no podemos aislar a los sujetos de su contexto (las personas no son variables de una ecuación), que no podemos sino partir de la realidad y de los datos para formular alguna hipótesis (no deducimos la realidad de la teoría sino que *inducimos* la teoría a partir de la construcción de datos procedentes de la realidad), que buscamos significados y no verdades (todos los escenarios y personas son similares y únicos), y en definitiva, que el conocimiento es fruto de una construcción social basada en la reflexividad de los actores sociales.

La reflexividad e incidencia del investigador respecto a la investigación se desarrolla en dos campos de acción. El primero es el campo de las relaciones intersubjetivas donde los investigadores deben ser “sensibles a los efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objeto de su estudio”. El segundo es el campo de la escritura donde “el investigador es un artífice”, es decir, “los métodos sirven al investigador, nunca es el investigador esclavo de un procedimiento” (Taylor y Bogdan 1984). No se trata sólo de ser conscientes de cómo el investigador afecta al campo de estudio, sino de entender que no hay proceso de conocimiento sin esa afectación. De ese modo, la investigación social no puede limitarse a una descripción sin ser al mismo tiempo una forma de acción. Y esta es, según Foucault, la esencia misma de las ciencias sociales: “Lo esencial es que el pensamiento sea por sí mismo y en la espesor de su trabajo, al mismo tiempo saber y modificación de aquello que sabe, reflexión y transformación del

modo de ser de aquello sobre lo que reflexiona. El pensamiento cambia las cosas tan pronto como las piensa” (Foucault 1996: 338 tp).

Un claro ejemplo enfocado al presente estudio nos lo ofrece Jean Pouillon, quien expresa de forma elegante la precaución que debe tomar cualquier investigador frente a su realidad de estudio (“Le cru et le cuit”, 1998) a propósito de la obra de Frederik Barth (y recogido en un artículo de Manel Deldago) según la cual, las “unidades superpuestas definibles por y en ellas mismas, (las etnias) no alimentan la base de una clasificación, sino que, al contrario, constituyen su producto. No se clasifica porque hay cosas que clasificar; es porque se clasifica que se las descubre” (Delgado 2008). Una vez más, la forma de describir la realidad es ya una forma de acción sobre ella. Seleccionar, filtrar o subrayar ideas, frases u opiniones son acciones que componen de una forma particular la realidad social construida intersubjetivamente.

Bajo este enfoque son cuestionadas también las nociones de objetividad y subjetividad, pero visto que este no es el tema de estudio, baste decir que este trabajo parte de la idea que el horizonte de objetividad al que debe tender cualquier investigación sólo se logra mediante la puesta en evidencia de la subjetividad que acompaña a esa búsqueda. Esta no es una idea anodina, pues obliga a una vigilancia epistemológica o “auto-socioanálisis” (Bourdieu 2002) que cambia la naturaleza del conocimiento así como las relaciones epistemológicas entre investigador e investigado. Como explica Dunguet en una reseña de “Métaphysiques cannibales” de Eduardo Viveiros de Castro:

“En nombre de un modelo de pensamiento científico de conocimiento objetivo desde la fundación de las ciencias modernas, que garantizaba la separación y ocultación del vínculo entre sujeto y objeto, hecho y valor, epistemología y política, una forma interesada ‘de hacer la elección política del carácter no político de una Verdad’ (Stengers). Y es ese modelo político que es necesario subvertir para reemplazar la relación entre sujeto de conocimiento y objeto conocido por una relación entre dos sujetos productores de conocimiento” (Dunguet 2010 tp).

Lejos de intentar establecer una distancia “objetiva” o neutral (a la que sobreviene todo el imaginario colonial de un sujeto que conoce y domina su objeto de estudio) se trata de establecer una relación con las personas con quien se trata, y cuestionar al mismo tiempo esa relación para que sea lo más libre y consciente posible. En la tradición latinoamericana es probablemente Orlando Fals Borda el exponente más radical de esta manera de encarar el campo a través de su programa de Investigación Acción Participativa (IAP).

Tal como aquí se comprende la investigación social, ser consciente del acto de creación que supone cualquier investigación es la primera regla metodológica. La consciencia sobre la construcción colectiva o intersubjetiva (entre investigador y sujetos de investigación) es la segunda. Con estas premisas nos encontramos que las ciencias sociales no quieren sólo decir cómo son las cosas, sino acompañarlas en su proceso de transformación. Y aquí es donde emerge visiblemente el enlace entre metodología y política. Si, como decimos, pensar en las cosas es la primera acción sobre ellas, entonces cualquier propuesta metodológica debe ser al mismo tiempo un compromiso ético y político con el sujeto de estudio.

Para el presente caso de estudio, dicho compromiso nace, por un lado, de la voluntad de pensar conjuntamente el presente desde la vivencia cotidiana de las comunidades de Yahuaraca en tanto ejercicio de pensamiento descentrado, por otro lado, de la indignación que producen las visiones reduccionistas y/o mistificadoras sobre la cultura indígena.

#### DEL OBJETO A LA RELACIÓN DE ESTUDIO

Sobre la base de estas precauciones teórico-metodológicas podemos retomar el contexto de la presente investigación. Por un lado, nos encontramos con que no solo nuestro objeto de estudio es incierto, sino que ni siquiera es un objeto: es una relación. El análisis de las relaciones que los tikuna de Yahuaraca entretejen con la sociedad nacional, y por extensión global, no puede partir del

estudio de unidades (sociedades) discretas para posteriormente analizar sus relaciones.

“Cuando las fronteras adquieren un paradójico protagonismo, los márgenes, bordes y líneas de comunicación surgen como mapas e historias complejos. Para explicar estas formaciones, me baso en concepciones actuales de cultura translocal (no global ni universal). (...) Los nuevos paradigmas comienzan con los contactos históricos, con las complicaciones en el nivel de las intersecciones regionales, nacionales y transnacionales. Los enfoques basados en el contacto no presuponen totalidades socioculturales que luego se relacionan, sino más bien sistemas ya constituidos de ese modo, que pasan a integrar nuevas relaciones a través de procesos históricos de desplazamiento” (Clifford 1997: 18).

Los grupos étnicos se construyen, de hecho, sobre la relación que establecen con la sociedad hegemónica. Retomando a Barth, “las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen” (Barth 1976: 1-2). Con Barth, el sueño primordialista de una unidad esencial (sea genética o particular, cultural o religiosa) a la que se adscribe la identidad como el punzón sobre el mármol<sup>31</sup> parece totalmente descartado como enfoque de análisis de una realidad cada vez más interconectada. Es la interacción la que hace que fluyan constantemente ideas, objetos o personas atravesando los límites entre el ‘interior’ y el ‘exterior’ de un grupo (flujo entre la imagen exterior –adscripción- e imagen interior –autoadscripción). La interacción y el flujo que produce hace que se estén redefiniendo continuamente los límites de lo que son, o no son, en tanto grupo étnico distinto. ¿Cuál es, por ejemplo, la diferencia entre un tikuna de Colombia y uno de Brasil en la frontera entre Colombia, Brasil y Perú? ¿O entre un tikuna y un uitoto? ¿O cómo es cualquier ciudadano indígena (diferente) y nacional (igual) al mismo tiempo? ¿O cómo es ponerse ropa tradicional para representar una obra de ti mismo como hacen muchos indígenas para el turismo? Todas estas preguntas

---

<sup>31</sup> Referencia al artículo de Viveiros de Castro “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem” en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* 2002.

quieren mostrar la inestabilidad de los límites entre lo que es y no es un grupo étnico como los tikuna. Como dice Christian Gros:

“Es que las identidades étnicas se construyen alrededor de ‘culturas’ que nunca fueron tan híbridas o mestizas como ahora, de personas, objetos y discursos cruzando continuamente las fronteras de su lengua, de su territorio y de su tradición. En este sentido también las culturas indígenas pueden ser pensadas como híbridas” (Gros 2002: 9).

Por otro lado, se hacen cada vez más presentes los conceptos de identidad, cultura o autonomía en el vocabulario de la globalización: la defensa de la identidad frente al hibridismo de las interconexiones y comunicaciones de masas; la promoción cultural para la conservación de la riqueza de las naciones; o la protección de la autonomía de los pueblos indígenas frente a la imposición de un modelo de desarrollo capitalista, forman parte de las reivindicaciones de pueblos y expertos en todo el mundo. Sin embargo, no está nada claro lo que estos conceptos traen consigo. “Es que ‘identidad’ no significa nada preciso ni verificable. Es parte de nuestro ‘fetichismo de la palabra’ que nos hace creer que, porque una palabra existe, ella se refiere a una cosa que también existe” (Gasché 2011: 252). Gasché es quizás el más extremo de entre muchos otros autores (Gros, Jackson, Hugh-Jones, Da Cunha, Clifford, etc.) que han descrito la identidad cultural como un proceso social dinámico que no se deja objetivar, y al mismo tiempo, sólo se puede describir por sus objetivaciones (ser de una manera, vestir de tal modo, hablar una lengua, etc.). Como describe Jean Jackson a través de Hugh-Jones:

“Jackson (1994, *The politics of tucanoano ethnicity*) tiene razón cuando afirma que, en la realidad, la cultura se produce socialmente, se determina históricamente y está sujeta a una adaptación constante, a modificaciones y a improvisaciones realizadas por los hombres. Ella no es un objeto estático o un conjunto de elementos que pueden ser poseídos, conservados o perdidos” (Hugh-Jones 1997: 10).

Frente a tal descripción, podríamos decir que la identidad cultural tikuna es un modo ser entre muchos (v.g. ser indígena), condicionado por ancestros comunes (v.g. los mismos dioses *Yoi* e *Ipi* y la misma ascendencia), por alianzas

cruzadas (v.g. clanes con pluma, clanes sin pluma y el clan vaca<sup>32</sup>) y por la coyuntura de un siglo XXI cada vez más tecnologizado, desarrollado, legislado y desigual. Una definición provisoria pero acorde con lo que alguna vez expresó Daniel Parente de San Pedro: *la cultura es como una semilla: las semillas no son de nadie*<sup>33</sup>, *pero no crecen si alguien no se las apropia*. En cada ocasión la definición más precisa parece ser siempre una alusión más que una referencia, algo vacío más que lleno, algo cambiante más que estático. “En pocas palabras, la cultura no es algo dado, puesto, algo dilapidado tampoco, pero algo constantemente reinventado, recompuesto, investido de nuevos significados; y es preciso percibir (como muy bien señala Eunice Durham) la dinámica, la producción cultural” (Da Cunha 2009: 239 tp).

Pero a pesar de lo que no es la cultura y la identidad, lo que hace de ellos conceptos clave para entender el devenir de los grupos indígenas como los tikuna, es precisamente la atención e importancia que adquiere para la formulación de Declaraciones Universales<sup>34</sup>, Convenios internacionales<sup>35</sup>, Constituciones nacionales<sup>36</sup>, Planes de Desarrollo nacionales y departamentales<sup>37</sup> y Planes de Vida étnicos<sup>38</sup>. Esa atención necesita un soporte estable por lo que muchas veces el discurso hegemónico regresa a concepciones esencialistas con que se puede

---

<sup>32</sup> Clan vaca representa a los blancos cuando se alían con los tikuna: *cuando aparecen los blancos les decimos clan de vaca que son el clan destructor porque le gusta meterse en cualquier parte* (Ruth Lorenzo de San Sebastián de los Lagos). Aunque también se puede nombrar así a las etnias que perdieron su clan como a los cocama o los hijos de un cocama con una tikuna.

<sup>33</sup> Esta afirmación es cada vez más incierta, pues últimamente el Ministerio de Agricultura le está apostando a la privatización de las semillas a través de la certificación por parte de empresas trasnacionales. Quizás dentro de no mucho tiempo también la cultura querrá ser privatizada. Si eso sucede ya no podremos hablar de cultura sino de ideología.

<sup>34</sup> Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. 2007.

<sup>35</sup> Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes 1989.

<sup>36</sup> Constitución de Brasil 1988; Constitución de Colombia de 1991; Constitución de Perú 1993; Constitución de Ecuador 2008; etc.

<sup>37</sup> Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014. Anexo IV. Acuerdos con los Pueblos Indígenas. Bases para el Programa de Garantías de los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas; Plan de Desarrollo del Departamento del Amazonas “Un Gobierno con Proyección Humana 2008-2011”; Plan Departamental del Amazonas 2010-2011 “Un Amazonas con Oportunidades para Todos”; Plan Desarrollo Departamento de Amazonas 2012-2015 “Por un buen vivir, somos pueblo, somos más”.

<sup>38</sup> Plan de Vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (Acitam) y *Plan de Vida de los Pueblos Tikuna, Uitoto, Kokama y Yagua* (Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono -Azcaita).

referir positivamente a una cultura. Y aunque el concepto que emerge de la legislación vigente (García 2008) es reconociblemente heredero de las tesis de Barth (definiendo la etnicidad en términos de contacto e interacción), la condición objetiva –elementos materiales- de la definición de étnica (“la lengua, las instituciones políticas y jurídicas, las tradiciones y recuerdos históricos, las creencias religiosas, las costumbres –folklore- y la mentalidad o psicología compartida”) y su vinculación con el mercado hacen difícil la conciliación entre una concepción dinámica de la cultura y el reconocimiento de sus transformaciones. Como cuestiona justamente Fausto a través de Ricoeur:

“Pero ¿por qué es necesario negar la transformación para afirmar la identidad de una cultura y, por tanto, su carácter distintivo? ¿Por qué es necesario fusionar el problema de la individuación con el problema de lo Mismo, de lo idéntico? Y, finalmente, qué significa permanecer lo mismo a lo largo del tiempo? (Ricoeur 2000:98)” (Fausto 2005: 10 tp).

Pareciera que solo refiriéndose a la cultura hegemónica occidental y a la invariabilidad de la tradición es posible defender, proteger y promover las culturas e identidades minoritarias. Como manifiesta Hugh-Jones para el caso de la Constitución colombiana de 1991:

“Para las poblaciones indígenas como para las otras, la noción de *cultura* designa de ahora en adelante explícitamente una particularidad étnica que conlleva derechos y privilegios específicos; es también un recurso que puede ser preservado, perdido o recuperado (...) Si esta nueva concepción de la cultura es más explícita, también es más restrictiva. La *cultura* es cada vez más utilizada para designar una elección limitada de sus rasgos más característicos y exóticos como las coronas de plumas, las danzas tradicionales y los mitos” (Hugh-Jones 1997: 100 tp).

Un fenómeno parecido ocurre con la noción de autonomía, tomada como principio jurídico y decretada antes que se den las condiciones de su aplicación. A través de Raúl Zibechi se hace posible pensar la autonomía no como una institución, sino como algo que se da, como proceso, como la capacidad individual y colectiva que se desarrolla en ciertos momentos: es una relación social y como tal es inestable. La autonomía siempre viene con heteronomías. Es un horizonte por el que camino, no una realidad consumada (Zibechi 2010).

En resumen, nos enfrentamos a conceptos dinámicos utilizados en contextos dispares según las necesidades coyunturales. Por lo incierto y trascendente de los conceptos de identidad, cultura o autonomía es necesario acercarse al campo para ver cómo obran dichos conceptos.

## CÓMO SE CONSTRUYEN LOS DATOS

“Todas las teorías antropológicas no triviales son versiones de prácticas de conocimientos indígenas” (Viveiros de Castro 2009 tp).

Todas las lecturas y conceptualizaciones que se puedan hacer alrededor de los pueblos indígenas provienen de los mismos pueblos indígenas, y por lo tanto, no tendrían sentido si no vuelven a su lugar de origen. Esto no sólo significa que el producto de cualquier investigación deba ser entregado a las personas con quienes se realizó la investigación, sino precisamente que la investigación es el resultado de esa misma relación entre el investigador y aquellas personas que proporcionan los datos, ideas, opiniones y juicios que nutren el estudio, o más exactamente, de la construcción de datos y de la interpretación que hace el investigador de esas interacciones. Por tanto, la investigación se debe a las relaciones que establecí con esas personas, con sus respectivas reflexividades tanto individuales como resultantes y afectadas por las interacciones.

Dicho esto, la elección de las dos comunidades tikuna de Yahuaraca para la investigación responde a dos factores. El primero, su cercanía histórica y espacial con el casco urbano de Leticia. Esta cercanía acelera y multiplica las interacciones entre las comunidades tikuna y la sociedad colombiana (representada por los colonos llegados a Leticia desde la guerra colombo-peruana de 1932). Esta interacción, como vimos, es fuente de una redefinición constante de los límites entre lo indígena, lo mestizo y lo blanco, entre lo global y lo local, entre lo tradicional y lo moderno, o entre la dependencia y la autonomía. Y el hecho de centrar mi trabajo de campo en las comunidades de San Pedro de los Lagos y La Playa intenta por un lado, concretar el trabajo y limitar su extensión en un territorio que comparte la cultura, la historia y las relaciones con la naturaleza, y por otro



lado, abordar el contexto en su máxima complejidad escogiendo como centro de atención las comunidades más contrastantes en términos de población, estructura social e interacción con Leticia dentro del sistema lagunar de Yahuaraca<sup>39</sup>.

El segundo factor está predeterminado por las ventajas locacionales, temporales y operativas de un proyecto de manejo pesquero en el que participé. Entre septiembre de 2009 hasta julio de 2011 realicé un trabajo de asesoría, capacitación y acompañamiento de las siete comunidades aledañas al sistema lagunar de Yahuaraca en el proceso de construcción de unos Acuerdos Comunitarios de Pesca. El proyecto tenía como objetivo contrarrestar la disminución del tamaño y cantidad de peces provocado por el aumento de la presión antrópica. La metodología fue definida desde los términos de referencia como participativa, lo que, en la práctica significó el fortalecimiento de una organización intercomunitaria creada para el manejo pesquero y ambiental, denominada *La TIKA*. La ejecución corrió a cargo del Laboratorio de Limnología la Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia- (de la que yo mismo formo parte como estudiante e investigador), con la financiación de la Iniciativa para la Conservación de la Amazonia Andina (ICAA). Esta iniciativa forma parte de un programa regional de conservación auspiciado por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID).

Trabajar simultáneamente en un proyecto de desarrollo y en una investigación puede presentar evidentes problemas que van desde la delimitación de los objetivos hasta el registro y análisis mismo de una información generada siendo “juez y parte”. Sin embargo, representa también una oportunidad de observación y participación del proceso de negociación entre intereses locales y premisas globales desde el interior del mismo proceso. Las necesidades de dicho proyecto y la metodología participativa empleada exigieron una reflexión constante con los comuneros sobre pasado y presente, en vías a desarrollar un plan de

---

<sup>39</sup> Esta precisión no significa, obviamente, que muchos aprendizajes surgen de las personas del resto de comunidades de Yahuaraca: San Juan de los Parente, San Antonio y San Sebastián de los Lagos, El Castañal y La Milagrosa.

futuro para los recursos pesqueros, esenciales para la supervivencia de estas comunidades. En torno a las reflexiones conjuntas con pescadores y moradores se hicieron patentes algunas incógnitas sobre un futuro que se vincula irremediablemente a agentes y procesos externos.

Es así como desde finales de 2009 hasta finales de 2011 mi presencia en la comunidad fue habitual, cumpliendo el doble papel de trabajador e investigador de la Universidad Nacional que visitó las comunidades dos o tres veces por semana, y en algunas ocasiones pernoctando en alguna de ellas. Sin embargo, luego de la terminación del proyecto y hasta el presente las continué visitando, aunque en forma menos frecuente y asumiendo un papel que conjuga el de investigador y el de amigo, encontrándonos tanto en reuniones específicas, como en eventos festivos, en la calle o en la cotidianidad de sus hogares (figura 13).

Mi doble participación como antropólogo del proyecto y como investigador se fue esclareciendo a medida que se bifurcaron mis actividades en las comunidades: unas para el plan de manejo y otras para la investigación. A menudo la diferencia no fue tan clara, pero la interferencia ha ampliado el debate en uno y otro lado. En cierto sentido, la ambigüedad que se pudo generar se fue despejando una vez que concluyó el proyecto de manejo y mi presencia en las comunidades continuó por otros rumbos. Sin embargo, es evidente que esta doble participación ha sido un motivo de relación y de reflexión. Ser parte del tema a investigar y parte de la investigación, sin ser yo mismo tikuna y comunero, situó las cosas en un contexto problemático (como recordábamos a través de Gasché respecto a las diferencias socioeconómicas y culturales).

Una de las maneras de salir de la encrucijada ha sido el mantener una permanente actitud reflexiva, como ya mencioné. Otra manera ha sido continuando la labor de la presente investigación más allá del cronograma del proyecto, socializando el tema de mi investigación en diferentes contextos, desarrollando actividades en otros tiempos y temas respecto a los del proyecto

ambiental, y sobretodo, afianzando la relación más allá de la oposición investigador-investigados (o agente institucional-comuneros).

Gracias a la cercanía y presencia frecuente en la comunidad de San Pedro los propios comuneros “me convirtieron” en un amigo y asesor, haciéndome partícipe como invitado en varios otros proyectos. Así los he estado acompañando en: visitas de turistas a la comunidad y en las actividades que les tienen preparadas; en proyectos de la gobernación como la instalación de depósitos de agua y servicio de acueducto, y en los relacionados con la metodología de los juegos económicos para determinar el grado de intercambio y de comercio en las comunidades; o en visitas de funcionarios de la Alcaldía encargados de socializar un proyecto de reforestación.



Figura 13. Trabajo de campo en la chagra de Daniel Parente con 3 años de diferencia (2010-2013).

Esos encuentros fueron posibles gracias a la negociación previa con la asamblea comunitaria. Aun recuerdo cómo en el momento de reunir a la comunidad para solicitar la aprobación de mi presencia como investigador, enseguida me compararon con otra persona que había trabajado con ellos años atrás. Su manera de integrar mi demanda fue comparándola y asimilándola con su experiencia previa. Así quedé enmarcado, sin tener mayor control sobre la situación, en una nueva relación a través de la formalización del trato: se estableció que podría dedicarme a observar sus (y nuestras) interacciones y relaciones con otras entidades, si colaboraba en crearlas y multiplicarlas. Como

siempre me han manifestado, tienen un gran interés en establecer contactos y relaciones beneficiosas para mejorar las condiciones de vida de la comunidad, aunque esas relaciones no siempre sean tan evidentes. Tal vez por ello cuando le pregunté al curaca de San Pedro cómo han sido las relaciones con el Estado en los últimos años, el respondió: “Unas partes si nos ha beneficiado como sobre el Sistema General de Participaciones y hacemos así proyectos para las necesidades y con las instituciones. Pero ellas no conocen las necesidades como tal. Y ahí siempre hay un problema”. De esta forme me situé como una suerte de intermediario económicamente desinteresado de la comunidad. Cualquier atisbo de neutralidad (que no de objetividad) quedó así disuelto a cambio de acceder al círculo de confianza de San Pedro.

Con la comunidad de La Playa la estrategia, involuntaria al principio, ha sido la creación de lazos de confianza a través de círculos de intercambio con algunas familias. El intercambio, sobretodo de alimentos (frutas por su lado y alimentos procesados por el mío), me ha permitido crear contextos de discusión interesantes para conversar sobre los temas de la presente investigación. También en esta comunidad he podido participar de actividades propias de la comunidad como mingas, fiestas y faenas de pesca. Sin embargo, mi rol en la comunidad ha estado mucho más marcado por el proyecto de pesca, de tal manera que muchas veces he sido asumido como “la persona de la Universidad”. Con algunas personas, no obstante, he podido crear lazos de amistad y reciprocidad que han permitido trascender ese rol.

A efectos de comprender las formas en que estas comunidades interactúan con las políticas, discursos y tendencias proyectadas desde la globalización (y resumidas en la conservación ambiental, el multiculturalismo y el desarrollo económico), en esta tesis he centrado el análisis en la forma de aplicación de proyectos con recursos nacionales o internacionales así como en el análisis de los Planes de Desarrollo Departamentales y Municipales. Dicho esto, para comprender cómo las comunidades entienden y articulan los proyectos a su vida cotidiana desarrollé técnicas de investigación como entrevistas semi-estructuradas

dentro y fuera del grupo de trabajo del proyecto de pesca. Enfoqué las entrevistas en temas relacionados con: la identidad y la cultura en sentido tanto general (cultura colombiana) como específico (cultura tikuna); los recursos naturales y manejo ambiental; y con sus formas de producción, intercambio y organización<sup>40</sup> (mercado, reciprocidad, cabildo). Si bien, para una mayor claridad, en el próximo capítulo trataré estos temas en forma independiente, en la práctica cotidiana y en la visión propia de las comunidades de Yahuaraca, estos están entrelazados y forman parte de la cuestión política fundamental y conflicto secular acerca de la posesión, uso y propiedad del territorio (Gómez 1999).

Más allá de las entrevistas, el estudio se basa no en una residencia intensiva (característica fundacional de la antropología social desde Malinowsky), sino en multitud de idas y venidas, de paseos a la comunidad y fuera de ella con los comuneros, de participación en mingas, en faenas de pesca, de mañanas arrancando y pelando yucas, de espectador y jugador en eventos deportivos, de sancochos populares y, en definitiva, de lo que Clifford ha llamado la 'frecuentación profunda' (Clifford 1999) como un modo de trabajo de campo alejado del exotismo decimonónico y más bien empapado de la crítica a la colonialidad. De hecho, se trata simplemente de vivir (e investigar) al lado del campo de estudio. A 30 minutos andando o en bote se alcanza a llegar a cualquier comunidad de Yahuaraca. Eso hace que compartamos una misma realidad, una contemporaneidad, una misma línea del tiempo por la que sentimos el calor y las lluvias intensas en las mismas horas del día. Construimos vidas en el mismo medio sociopolítico y económico, aunque culturalmente divergentes. Si bien, una investigación es un proceso de aprendizaje enfocado a ciertos temas que quieren ser conocidos, en este caso se centró en la construcción de la identidad tikuna de Yahuaraca frente al manejo del mundo global.

---

<sup>40</sup> Una de las limitaciones importantes de este trabajo ha sido la dificultad de relacionarme con las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATIs) Acitam y Azcaita, más allá de las personas de las comunidades de Yahuaraca que formaban parte de dichas organizaciones. Es decir, el rol de las AATIs en los procesos de organización de las comunidades ha quedado velado por mi incapacidad de entablar relaciones frecuentes con dichas organizaciones.

Bajo estos principios metodológicos, éticos y epistemológicos se mueve la presente investigación, lo cual significa que la tarea permanece inconclusa, y la relación con las personas que acompañaron el trabajo, abierta.

## **CAPÍTULO IV. DISCURSOS Y CONTEXTOS GLOBAL-LOCAL: SUS CONTRADICCIONES**

Las comunidades tikuna de Yahuaraca se encuentran en la actualidad frente a una coyuntura histórica marcada por el énfasis global en un nuevo régimen jurídico en el que se dan las relaciones entre comunidades indígenas entre sí, entre las comunidades y el Estado, y entre los indígenas y el mundo globalizado en general. Este nuevo contexto tiene una profunda influencia sobre la forma en que la cultura indígena es vivida y representada en Colombia.

Las relaciones entre la globalización y las comunidades indígenas suponen un reto constante de ajuste y transición entre la realidad y la legalidad, entre las prácticas y los discursos. Así por ejemplo, el derecho internacional se filtra en el derecho nacional de manera limitada, o más bien regionalizada, de manera que los encajes siempre son difíciles<sup>41</sup>. También las lógicas del mercado o el sistema político globales permean continua y profundamente las dinámicas y significados de las culturas indígenas provocando nuevas relaciones y contradicciones en su experiencia cotidiana. Y es sobre esa experiencia que se juega el destino como pueblos culturalmente distintos e iguales. Ser tikuna, cocama, mestizo, colombiano, brasilero, agricultor, chamán, empresario, estudiante, hombre, mujer, abuelo, líder, urbano, tradicional o moderno son términos y clasificaciones sociales que están cambiando rápidamente sin un sentido predeterminado ni una dirección estable. Las categorías de nación, ciudadanía, grupo étnico, diversidad o saberes tradicionales adquieren actualmente nuevos significados que están transformando las reglas del juego político en el que los pueblos indígenas afirman su diferencia más allá de la integración, asimilación y aculturación a los que se vieron sometidos desde la época de la Conquista.

---

<sup>41</sup> Eso se debe en parte, a una mirada jurídica demasiado alejada de procesos económicos y sociales que la acompañan, y en parte, a que desde la enseñanza del derecho no se alcanzan a profundizar las relaciones entre el derecho internacional y nacional, como tampoco a las relaciones entre las distintas disciplinas del conocimiento (Rodríguez 2011).

En este contexto se hace difícil entender la situación de, por ejemplo, un grupo de comunidades indígenas del Amazonas colombiano como cultural y socialmente diferentes al Estado-nación, y al mismo tiempo, anclados a unos derechos humanos fundamentales. Pero en todo caso, esa diferencia y unidad es la que nos obliga a pensar permanentemente en nuevos encajes entre los discursos y prácticas locales y el mundo global.

En el presente capítulo trataré de mostrar esos (des)encajes con sus tensiones y paradojas determinados, en gran medida, por un sistema político global y hegemónico que se impone, directa o indirectamente, a través del capitalismo globalizado actual. La globalización es un proceso histórico, complejo y amorfo, en el sentido en que tiene una historia, en que no se deja reducir a un factor y en que sus líneas de acción se ramifican y transforman incesantemente. No obstante, me serviré aquí de cuatro ejes transversales y entrecruzados (político, cultural, ambiental y económico) que servirán de aproximación teórica a lo que aquí llamo globalización, entendiéndola, sobretodo, a partir de las transformaciones históricas que nos afectan de una forma distinguible desde los años 70, aproximadamente.

## EL CAMBIO DE DISCURSO INTERNACIONAL

Después de los continuos fracasos en la disminución de las desigualdades socioeconómicas durante la era del desarrollo (salida de la nueva geopolítica global después de la segunda guerra mundial), hacia los años 70 empieza a sobresalir una nueva manera de entender las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados que poco a poco irá descartando la idea de la inevitable integración a una sociedad nacional homogénea. Desde la primera Declaración de Barbados en 1971 se toma conciencia que “sólo los indígenas podrían liberar a los indígenas” (Padilla 2006). En Colombia, las organizaciones indígenas como el CRIC (Consejo Regional Indígenas del Cauca) desde 1971 o la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) desde 1982, con la alianza de nuevos intelectuales latinoamericanos, ponen de manifiesto el tránsito de los



indígenas de objetos a sujetos históricos y políticos de su propia transformación y representación dentro del escenario nacional e internacional. En este proceso, la separación de los indígenas respecto la recién creada ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos) marcó una tendencia crucial para el devenir de las reivindicaciones indígenas. Si bien esta asociación fue creada con el fin de recuperar las tierras para los campesinos, para los indígenas la tierra estaba asociada a la noción de territorio, esto es, un espacio no solo de producción sino de reproducción social y simbólica (Vasco Uribe 2008). La misión culturalista que añadía la comprensión indígena del territorio marcó la separación con los campesinos colombianos (Jackson 2003, Van de Sandt 2007).

Más adelante, la firma del Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) en 1989 supone un avance importante a nivel internacional en el reconocimiento y derecho de los pueblos indígenas al libre desarrollo de sus formas de vida, cultura y trabajo. Este hecho supone una revisión fundamental del Convenio 107 de 1957 donde permanecía una visión integracionista y la exclusividad del Estado en la toma de decisiones de las formas de desarrollo de los pueblos integrantes de la unidad nacional. Esta visión coincidía en Colombia con los términos en que la División de Asuntos Indígenas, creada en 1958 para defender los derechos de los pueblos indígenas, intentaba solventar “el problema indígena”. “Integración pacífica”, “racional integración”, “incorporación a la vida civilizada” o “desindigenización” son los términos empleados para la “protección” de los indígenas (Correa 2013)<sup>42</sup>. Por esta razón el Convenio 169, adoptado por el Congreso de Colombia a través de la Ley 21 de 1991, se convierte en el instrumento jurídico internacional fundamental para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, el respecto a sus

---

<sup>42</sup> A pesar que la política de la División de Asuntos Indígenas estaba encaminada a combatir el racismo, construido desde la colonia y continuado por el racismo científico de las élites criollas, retrospectivamente se puede decir que su estrategia de integración perpetuaba el proyecto fallido de un estado unido y segregado racialmente.

formas de vida y desarrollo económico, así como el derecho sobre sus tierras y territorios (OIT 2006).

Las presiones de movimientos indígenas y campesinos, de intelectuales y del contexto jurídico internacional harán posible la redacción de una nueva constitución, fundamental para las aspiraciones de los pueblos indígenas. La descentralización y el reconocimiento de un estado multicultural hará de la Constitución de 1991 una de las más abiertas en materia de reconocimiento de derechos humanos y culturales. Tal como reza su artículo 7: “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”. De esa manera rompe con la concepción monocultural (blanco, católico y andino) del sistema jurídico establecido desde la fundación de la República. La transformación de los conceptos que en ella se emplean supone un cambio substancial en la formación de los ciudadanos colombianos. De la organización en *clases sociales* se pasa a la organización de *grupos culturalmente distintos*; del derecho de las *minorías*, al derecho de los *pueblos*; del reclamo de *tierra*, a la reivindicación del *territorio*; y de la *exclusión* de grupos marginales (racial y socioeconómicamente), a la búsqueda de la *participación* de los pueblos en las instituciones nacionales (Jackson 2003: 139).

“La reorganización de las relaciones Estado-indígenas al cambiarse la posición paternalista, asimilacionista, por una de reconocimiento al derecho a la autonomía, la dignidad y la autodeterminación, en efecto, la valorización de la diferencia en sí, se convirtió en un emblema de la meta integral de reconstituir las relaciones entre el Estado y la sociedad en su conjunto” (Jackson 2003: 142).

Esta reorientación de la idea de sociedad tiene el más reciente impulso en la adopción de la Declaración Internacional de los Pueblos Indígenas de la ONU (Organización de Naciones Unidas) en 2009<sup>43</sup>. En dicha declaración, no sólo se reconoce internacionalmente la diferencia de los pueblos indígenas, sino que se resalta su aporte a la diversidad como patrimonio común de la humanidad. Aunque

---

<sup>43</sup> Dicha Declaración fue aprobada en 2007 por la Asamblea General de la ONU, momento en que Colombia se abstuvo de votar porque algunos artículos iban en contravía de la Constitución. Solo hasta 2009 el país se adhiere a la Declaración mediante una carta de la viceministra de Asuntos Multilaterales (Gaitán García 2012).

la validez de la declaración sea simbólica, contribuye a crear un discurso del derecho y del respeto hacia la diferencia, negado históricamente por el discurso hegemónico antes y después de la independencia de los países latinoamericanos.

En Colombia, también desde los Planes de Desarrollo Nacionales, Departamentales y Municipales se hace eco de esta reorientación de la práctica y discursos hacia los pueblos indígenas. Así por ejemplo, el Plan de Desarrollo del Departamento del Amazonas 2012-2015, “Por un buen vivir, somos pueblo, somos más”, se define como “un proyecto político que está dirigido a esa mayoría de amazonenses que históricamente ha sido marginada de los más altos beneficios que brinda una vida en sociedad” (PDD 2012: 58). Teniendo en cuenta que el 85% del territorio está habitado por pueblos indígenas, el PDD representa un reto en el que se distingue una voluntad de acortar las brechas históricas entre estos pueblos y el resto de colonos que ocupan la mayoría de puestos en la administración pública, así como en el comercio de la región. En el diagnóstico cultural del mismo PDD se destaca como un elemento de autocrítica el hecho que “los pueblos indígenas no cuentan con un espacio propicio para la promoción, difusión y fomento de su cultura tradicional” (PDD 2012: 66).

También el Plan de Desarrollo Municipal 2012-2015 de Leticia remarca la importancia de las comunidades indígenas de las que se debe “garantizar el devenir, la permanencia y la sostenibilidad en el tiempo de estas comunidades así como su fortalecimiento étnico y el mejoramiento de sus condiciones de vida” (PDM 2012: 32). En la letra, estos planes están imbuidos del nuevo lenguaje y objetivos de la agenda global de desarrollo por el que los pueblos indígenas representan por un lado, uno de los indicadores más claros del compromiso del Estado en la defensa de los derechos humanos, y por otro lado, el síntoma de una nueva estrategia global donde la protección no se ejerce solo con leyes y reglamentaciones generales, sino potenciando la autonomía de las poblaciones locales.

En esta misma dirección los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas, a pesar de sus múltiples versiones e interpretaciones (Cabiedes 2008: 71), son una herramienta nueva para la articulación de sociedades indígenas en el marco de la sociedad colombiana y global en términos de una mayor autonomía y capacidad de decisión sobre los asuntos que les afectan directamente. Los Planes de Vida son entonces la hoja de ruta para la planificación y ejecución del desarrollo desde y para las necesidades y deseos de las comunidades.

“Los Planes de Vida, como expresión del pensamiento indígena, garantizan el reconocimiento de los derechos colectivos culturales, sociales y territoriales de los Pueblos Indígenas, al proyectar programas, proyectos y acciones, articuladas con el estado, y hacen posible la convivencia pacífica, el respeto y promoción de la identidad cultural, la sostenibilidad ambiental y control de sus territorios” (Azcaita 2008: 15).

A ese nuevo discurso se han sumado, además, una profusa variedad de ONGs nacionales e internacionales (Fundación Gaia, WWF, USAID, Conservación Internacional, Tropenbos, las Corporaciones Regionales, entre otras) dispuestas a trabajar para el desarrollo del Amazonas desde posiciones políticas y disciplinares diversas. La descentralización del Estado colombiano ha favorecido su aparición potenciando la interlocución entre estas organizaciones y los actores locales sin pasar por la desgastante burocratización estatal. Paliar la pobreza, conservar la naturaleza, evitar la vulneración de derechos fundamentales o potenciar el emprendimiento económico suelen ser los objetivos generales de dichas organizaciones. Así suenan, al menos, sus discursos.

#### EL DISCURSO DESDE EL EMPODERAMIENTO LOCAL

Desde una perspectiva práctica y local, podríamos decir que los tikuna de Yahuaraca han asumido estas transformaciones desde un papel secundario, pues antes del 1991 su participación e incidencia dentro de los asuntos de Estado se limita, según sus propios discursos, a la conformación progresiva de Juntas de Acción Comunal de las que se conformarían finalmente los cabildos indígenas. Sin embargo, el discurso y práctica del reconocimiento han ido calando a través de los

procesos de configuración de los resguardos indígenas en torno a los cuales se han conformado comunidades plurifamiliares y multiétnicas así como *nuevas organizaciones tradicionales* (los cabildos indígenas<sup>44</sup>) para la defensa, protección y administración de los territorios y culturas indígenas. Desde que el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) emitiera, en el 1982, la resolución por medio de la cual se conformó el resguardo San Antonio de los Lagos (de donde se formará posteriormente San Pedro) y en 1999 la resolución para la comunidad de La Playa, las familias allí asentadas entran en un proceso de aprendizaje que les permitirá insertarse en la sociedad colombiana con un mayor grado de autonomía institucional<sup>45</sup>.

Muchos de los habitantes actuales de las comunidades de Yahuaraca, y de toda la Amazonia colombiana, han pasado por la experiencia de una educación religiosa y asimilacionista que prohibía toda expresión indígena del mundo. Tanto la lengua, como los saberes tradicionales eran concebidos como un retraso, una falsa creencia o un peligro. Por el contrario, en la actualidad la vida y culturas indígenas son, al menos en el discurso jurídico, partes iguales de la sociedad multicultural colombiana. El cambio discursivo que ello implica abre un espacio de posibilidades del que no se han explorado todavía todas sus implicaciones. A pesar que estamos hablando de los años 90, apenas veinte años después se empieza a trabajar, por ejemplo, en una verdadera educación bilingüe, y no simplemente una traducción lingüística del mundo occidental.

También las organizaciones ambientales y productivas indígenas que están apareciendo en el mapa institucional del departamento del Amazonas son un

---

<sup>44</sup> “Es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización socio política tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad” (PDM 2012).

<sup>45</sup> Por *autonomía institucional* me refiero a la creación de una institucionalidad intra e interétnica (los cabildos, las AATIs, las organizaciones nacionales o las organizaciones productivas o las asociaciones de manejo ambiental) con la que interactuar con la sociedad hegemónica. No se juzga aquí si esta mayor interlocución con el estado garantiza una mayor autonomía -por el hecho de participar en los deberes y derechos de la sociedad nacional- o por el contrario una mayor dependencia social y económica de la sociedad y de la economía capitalista.

reflejo de este nuevo discurso y posibilidades (asociaciones de mujeres cabeza de familia, asociaciones de pescadores artesanales, asociaciones de ecoturismo, etc.). Por un lado, la descentralización del Estado y los escasos recursos y personal institucional en el departamento cristalizan en un cambio de discurso desde las normas e imposiciones hacia nuevas formas de gobernabilidad que deben apoyarse en la participación y organizaciones locales. Por otro lado, son las propias poblaciones locales las que empiezan a implementar modos de ejercer el poder y el control sobre sus territorios, educación, salud o economía, cuya novedad radica en una mayor articulación con el Estado. En otras palabras, todo ello desemboca en el dibujo de nuevas formas de relación entre las nuevas comunidades y el Estado.

Para la gente de San Pedro este cambio en las relaciones supone una visibilización de su etnia y de su comunidad que compensa, en alguna medida, el tradicional abandono del Estado en las regiones más alejadas del centro andino. Tal como manifiesta un habitante de San Pedro: *Nosotros nos relacionamos con esas políticas de la Constitución porque somos reconocidos dentro de un sistema político que es el que nos reúne a todos los grupos étnicos con los colonos y entre nosotros los indígenas y con las instituciones.* Cosechar nuevas relaciones y multiplicar las alianzas es visto por la gente de San Pedro como un hecho positivo en sí mismo, por cuanto ello significa abrir vías de intercambio, comunicación y trabajo que permiten mejorar las condiciones de vida de la comunidad. Estas relaciones se concretan casi siempre con la llegada de proyectos municipales, departamentales, nacionales o internacionales relacionados con los aspectos más diversos de la vida social como la cultura, la economía o el medio ambiente. Preguntando al curaca si alguna vez habían rechazado la intervención de algún proyecto de desarrollo en la comunidad responde: *Que yo conozca no. Al contrario es beneficioso que vengan más proyectos. Aquí no se ha cerrado ninguna puerta para nadie.* Para una comunidad pequeña (60 habitantes aproximadamente) en comparación a las comunidades de los alrededores (desde 150 a 600 habitantes),

la presencia de instituciones, ONGs o estudiantes legitima y arraiga su presencia en el territorio.

En la comunidad de La Playa, por el contrario, las relaciones con proyectos externos están mediadas por un debate interno más complejo. Esto se debe tanto al tamaño de la comunidad, como a las diferencias de perspectiva entre las diversas familias y etnias. Estas divergencias hacen que la repartición de beneficios obtenidos de los proyectos sea una fuente constante de conflictos. Además, las relaciones entre la comunidad y los organismos foráneos son más frecuentes que en San Pedro, y su necesidad y aporte reconocida por todos los comuneros. La necesidad de organización interna por un lado, y la dependencia de los recursos externos por otra, es una dificultad persistente en las comunidades. Es decir, la multiplicidad de intereses en la comunidad choca con la necesidad de organización comunitaria que se requiere para ser reconocidos como comunidad y así acceder a los recursos del Estado.

“Mientras tanto, la incesante deforestación ha comprometido las fuentes de sustento de los pueblos indígenas y otros grupos tradicionales. Sus sistemas agroforestales dependen de ambientes biodiversos. La degradación y contaminación del bosque ha contribuido para situaciones de escasez de caza, de pesca y de colecta de frutos. Frente a estas situaciones, uno de los principales desafíos para los pueblos indígenas ha sido conseguir reconocimiento oficial de sus territorios tradicionales (ahora en su nuevo formato “fijo”) por sus respectivos gobiernos nacionales” (Little 2013: 69).

## LAS GRIETAS DEL DISCURSO DEL RECONOCIMIENTO

Las transformaciones jurídicas internacionales y nacionales de los años 90 han aligerado el peso de la discriminación social y explotación económica a que habían sido sometidos los indígenas en el pasado. La titulación y recuperación de tierras, el reconocimiento de la identidad cultural diferenciada y de la autoridad política de los resguardos indígenas sobre sus territorios, otorga un poder nada desdeñable a estas poblaciones. “El gran agregado de la Constitución de 1991 fue la concreción y expresión normativa de la necesidad de fomentar en toda la sociedad relaciones de mutualidad e interculturalidad, en vez de las de dominación

de la sociedad hegemónica hacia las minorías étnicas” (Bodnar 2005 citado por DANE 2007). Sin embargo, este nuevo discurso está lleno de nuevos dilemas resueltos, en algunos casos, desde lógicas y pragmáticas que nada tienen que ver con la altura del discurso del reconocimiento.

“Varios problemas muy serios de vieja data se encargaron de que la Constitución no cumpliera con muchas de las metas de sus autores. Las reformas sencillamente no alcanzaron a ser lo suficientemente extensas para resolver las varias crisis que habían compelido al país a emprender el proceso de reforma” (Jackson 2003: 144).

Las ambigüedades y contradicciones que surgen de este nuevo discurso se manifiestan en todos los ámbitos de la acción social: **en el ámbito político donde se construye la identidad nacional, las políticas culturales se encuentran con la dificultad de promover, al mismo tiempo, la igualdad y la diferencia; en el ámbito cultural, el respeto a las diferencias está limitado y cooptado por el derecho internacional y el mercado global; en el ámbito ambiental, las agendas globales priorizan y seleccionan los usos de la naturaleza; en el ámbito económico, el desarrollo propio se ve coartado por las presiones del mercado nacional e internacional.** La Constitución nos dice: “Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a 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” – Artículo 7º Ley 21 de 1991. Pero ¿dónde está *la medida de lo posible*? ¿Quién la define, defiende o impone? ¿Cómo se negocia lo (im)posible? Las ambigüedades de la carta magna obligan a una negociación permanente entre los distintos actores sociales que configuran al Estado nación y entre los distintos ámbitos temáticos que la conforman (político, cultural, ambiental y económico)<sup>46</sup>. Analicemos ahora estos cuatro ámbitos o medios sociales que se entrecruzan,

---

<sup>46</sup> Obviamente existen muchos más ámbitos que pueden y deben ser tomados en consideración (psicológico, histórico, ecológico, etc.), pero aquí lo reducimos a los cuatro que parecen más importantes, o al menos, donde las relaciones entre lo local y lo global son más intensas, así como frecuentes los puntos de comunicación y de conflicto.



tanto en los discursos como en las prácticas, provocando realidades dinámicas y contradictorias.

### **1. EJE POLÍTICO: unidad y pluriculturalidad de la nación.**

Desde la época de la independencia, la construcción del Estado nación colombiano ha sido un proceso conflictivo cargado de visiones encontradas sobre la identidad cultural de la nación entre tantas regiones (centro andino, costeño, llanero, amazónico) y etnias distintas (criollo, mestizo, afrodescendiente, raizal, indígena, roms). El predominio de la perspectiva andino-céntrica, marcada por el racismo científico y la segregación social de la burguesía criolla, asimilaba las regiones costeras, llaneras y amazónicas con el salvajismo, la barbarie y por tanto, con la incapacidad para autogobernarse. A partir del ideal de una sociedad civilizada y a través de una geografía racializada se intentaron construir las bases de una forzada unidad nacional (Palacios et al. 2002). La Constitución de 1886, después de muchos intentos poco duraderos, afianzó la idea de la integración nacional a partir del modelo andino, blanco, católico y conservador a través de procesos de desindigenización, blanquización y manuales de urbanidad que debían homogenizar la población (Munera 2005). Esta era, según la época, la condición de todo progreso de la nación. En este sentido, la Constitución de 1991 y el decidido reconocimiento de la multiculturalidad que compone la nación, junto con el reto de la participación política de todos los grupos culturales, supone un cambio radical en el discurso de la construcción nacional. Igual sucede con el Convenio 169 de la OIT y otros acuerdos que “proveen una clara guía internacional para la autonomía indígena o la autodeterminación (...) un nuevo pacto social involucrando diferentes relaciones entre pueblos indígenas y el estado” (Van de Sandt 2007: 14). Ahora bien, si el reconocimiento multicultural es un logro importante, la coexistencia de diferencias culturales, la participación igualitaria en términos políticos y la igualdad frente a las abruptas diferencias socioeconómicas es todavía un reto inconcluso. La armonización entre la unidad nacional y las diferencias culturales suponen un conflicto latente desafiando permanentemente a la sociedad colombiana, el cual adquiere otras

manifestaciones en los pueblos indígenas que, como los tikuna, habitan en zonas fronterizas entre dos o más estados-nación.

Desde la región amazónica, los tikuna de Yahuaraca se sienten y dicen colombianos. Su contexto social - las instituciones públicas, los *papeles* de identidad o su moneda - es el de Colombia. Pero cuando se encuentran en fiestas, reuniones, mingas o eventos deportivos con miembros de otras comunidades indígenas colombianas, peruanas o brasileras, son tikunas. Una y otra forma de describirse dependerá del contexto en que se encuentren. Así en ciertos momentos y para ciertos fines e intereses las fronteras físicas, étnicas y culturales se generan por contraste, mientras que en otros se diluyen. Sin embargo, las fronteras al separar no siempre conllevan aislamiento, pues crean o activan otras formas de relación (un tikuna brasilerero de visita a su familia colombiana, un turista en una maloca, el patrón con su empleado o un antropólogo en el campo de su investigación). Las identidades dependen de las formas de vida (producción) y de las redes sociales en que se mueven (reproducción social). Como dice el señor J. Montero de La Playa, cocama de madre y brasilerero de padre, *si es alguien que vive en una comunidad, tiene algún vínculo familiar en ella y es chagrero<sup>47</sup> y pescador, seguro es indígena. No es tan importante cómo te identifiques, sino lo que haces*. El ejemplo de J. Montero es el de muchos tikuna que se afirman como colombianos, brasileros, indígenas, tikuna, pescadores, agricultores, urbanos, tradicionales o modernos en función de la situación y la ventaja que les aporte una u otra identidad. Las diversas clasificaciones de identidad étnica no aparecen en contextos de unidad *étnica*, sino que se definen en contextos de interacción *inter-étnica*. Y en la interacción social lo que suele primar es el pragmatismo, de tal modo que la autoadscripción étnica dependerá del contexto y situación antes que estar dada por ser parte de una supuesta esencia o identidad nacional.

---

<sup>47</sup> El término *chagrero* (generalmente referida a las mujeres) se refiere, en esta región de la Amazonia colombiana, al pequeño agricultor que trabaja en una parcela de tierra de una a cuatro hectáreas mayoritariamente para su autosubsistencia, utilizado el mercado para acceder a otras cosas básicas como sal, arroz, café, azúcar, gasolina, motor, herramientas, etc.

Pero a pesar de la flexibilidad con que las diversas identidades se utilizan en la práctica, el discurso del reconocimiento entrafía también una forma de reificación donde el Estado no sabe muy bien cómo tratar los procesos de transformación sociales entre los grupos indígenas: ¿como es posible que alguien pueda *llegar a ser* indígena, o pueda *dejar de serlo*? La dificultad del Estado a la hora de comprender los procesos y dinámicas sociales viene de su necesidad de crear interlocutores claros y definidos con los que “dialogar”<sup>48</sup>. Las categorías jurídicas se proyectan sobre una imagen rígida de la sociedad, difícil de regular los procesos en los que hoy viven inmersos los tikuna. Así por ejemplo, para tener el certificado de indígena que te permite acceder a ciertos beneficios sociales, supuestamente debes estar censado y residir permanentemente en una comunidad. Sin embargo, varios jóvenes indígenas de las comunidades de Yahuaraca viven en Leticia, y muchos más que llegan de otros corregimientos<sup>49</sup> de la Amazonía colombiana, siguen siendo indígenas y urbanos. El reconocimiento de la identidad se torna problemática cuando las opciones de vida no coinciden con los términos de referencia de la ley o la administración.

Frente a esa dificultad se añade también una percepción y tradición marcada por la división entre *blancos e indios*. Si bien la identidad para los tikuna es una herramienta de reconocimiento que a veces permite atravesar fronteras y diferencias, existe también una percepción fuerte de alteridad entre indígenas y colonos (sean ganaderos, funcionarios, agentes de desarrollo, extranjeros itinerantes o *traquetos*<sup>50</sup>). Desde esa percepción emerge el discurso de la identidad. La defensa de la diferencia indígena surge en contextos de negociación

---

<sup>48</sup> Como expone Deleuze, “La pregunta ¿qué es de tu vida? es particularmente estúpida puesto que a medida que alguien deviene, aquello en lo que deviene cambia tanto como él. Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos” (Deleuze 1977: 06).

<sup>49</sup> Corregimiento departamental es un término usado en Colombia definir un tipo de subdivisión de los diferentes departamentos del país, la cual corresponde a un núcleo de población y sus alrededores pero sin alcanzar la categoría de municipio y sin pertenecer a ninguno de los ya existentes (DANE 2000).

<sup>50</sup> En Colombia, a las personas relacionadas directamente con el tráfico de drogas y beneficiadas por ese mercado paralelo e ilegal que implica formas de violencia no oficiales y muy crueles se les llama comúnmente *traquetos*.

entre estos grupos por un lado, y la sociedad y Estado colombiano por el otro<sup>51</sup>. Ahora bien, la alteridad solo se convierte en fuente de conflictos cuando la cultura, el derecho o el territorio entran en disputa (Claudia Garcés Leonor 2000). Pueden ser contextos de discriminación social (por ejemplo cuando los indígenas son tildados de borrachos, perezosos y derrochadores) de discriminación positiva (cuando ser indígena aporta beneficios sociales en educación, salud, etc.), de reivindicación política (cuando los indígenas insisten en que los proyectos pasen por el conducto regular de la asamblea y el cabildo antes de ser aprobados), de reclamos sobre el manejo del territorio (cuando pescadores o agencias turísticas se aprovechan del territorio del resguardo sin aportar nada a las comunidades) o de competencia económica con otros grupos (cuando colonos peruanos venden la yuca más barata que los indígenas colombianos). Las divisiones y diferencias no se arraigan en una supuesta esencia étnica sino en las condiciones y el contexto en que se establecen relaciones entre grupos sociales, culturales o económicamente distintos. Entre los tikuna, la unidad y la alteridad respecto a la nación colombiana se dan al mismo tiempo, enfatizando una u otra identidad en función de los términos en que se establezcan las reglas de la relación con el Estado y cada vez más, el mercado. La identidad es entonces una herramienta política más que un signo de distinción cultural. Como señala Manuela Carneiro da Cunha:

“Traté de mostrar que la etnicidad se puede entender mejor si consideramos la situación como una forma de organización política: este enfoque ha sido muy fructífero y ha llevado a considerar la cultura como algo constantemente reelaborado, despojándose entonces de ese concepto de peso constituyente del que ha sido recubierto” (Cunha, 2009: 244 tp).

---

<sup>51</sup> En otras regiones de Colombia (Caquetá, Putumayo, Guaviare, Valle del Cauca, Casanare, Arauca, etc.) las relaciones se multiplican y complejizan con la presencia de guerrilleros, paramilitares, parapolíticos y otras mafias con los que los diálogos se convierten en violencia.

## **2. EJE CULTURAL: El respeto a las diferencias culturales y los Derechos Universales.**

Desde la perspectiva cultural, el hecho diferencial de los grupos indígenas queda subsumido a un modelo internacional del derecho. Tal como dicta el artículo 8° de la Ley 21 de 1991: “Dichos pueblos (tribales) deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”. De esta manera, la autonomía indígena está limitada a unos derechos fundamentales originados dentro del modelo de civilización europea. Este modelo es el que reconoce la diversidad a partir de su propia imagen<sup>52</sup>.

“Un reconocimiento de la lengua, la cultura, la educación de los indios, siempre y cuando no contradijeran ni la ley ni la Constitución. Un reconocimiento a su derecho a manejarse con sus propias normas, siempre y cuando no contradijera la Constitución ni las leyes colombianas. O sea, un reconocimiento de características de los indígenas siempre y cuando estuvieran de acuerdo con la ley colombiana” (Vasco Urbe 2008).

Estos condicionantes se vuelven paradójicos cuando la coexistencia de concepciones antagónicas, por ejemplo sobre la identidad o sobre el territorio, resultan irreconciliables sin una verdadera autonomía capaz de crear ámbitos de acción distintos con nociones diferentes y al mismo tiempo articuladas sobre el territorio nacional. Desde el punto de vista de la propiedad de la tierra, el artículo 14° de la Ley 21 reconoce el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente han ocupado los indígenas con la salvedad, nada trivial, de los derechos sobre el subsuelo que siguen perteneciendo al Estado. La contradicción en la que incurre tal salvedad no puede ser silenciada más que por un constante ejercicio de demagogia política, puesto que aquí la concepción

---

<sup>52</sup> Esta limitación será motivo de conflicto en temas tan sensibles como por ejemplo el trabajo infantil ya que, desde el derecho internacional cualquier trabajo infantil es tratado como explotación, mientras que en las comunidades como San Pedro o La Playa, el trabajo infantil forma parte de los espacios de aprendizaje y transmisión cultural desde tiempos inmemoriales.

indígena de territorio y el reconocimiento legal sobre la tierra resultan irreconciliables. Como nos dice Ruiz García en la revista del DANE:

“Indagar en los procesos de construcción de la territorialidad de los pueblos indígenas implica remitirse a la dimensión cultural que envuelve la relación de estos con la tierra. Desde esta perspectiva la tierra se construye como una noción imbricada simbólicamente por significados y prácticas (tradiciones, rituales, historia), que configura el suelo y sus recursos como una unidad indivisible en la cual las comunidades construyen y afianzan su identidad” (Ruiz García 2006).

Desde el punto de vista de la identidad de los grupos indígenas, estos se reconocen y son reconocidos por una comunidad y a ellos se les otorgan *derechos colectivos*, mientras que desde el punto de vista de la identidad nacional, cualquier ciudadano (ya desde la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadanos de 1789) se reconoce por un *derecho de individuos*. La contradicción entre derechos individuales y colectivos se agudiza con el contexto capitalista mundial. Lo que representó la mayor conquista de la modernidad, a saber, la autonomía del individuo respecto a los poderes del rey, de la Iglesia y del Estado, se convierte y reduce, durante la deriva neoliberal, en el derecho de *ser propietario*<sup>53</sup>. La idea de la libertad individual se convierte y confunde, con el desarrollo del capitalismo, en el derecho al libre comercio, es decir, ser libre para comprar y vender dentro del mercado. Parafraseando a Van de Sandt, los derechos colectivos (*ciudadanía étnica*) están ganado terreno, pero el campo del derecho individual y privado (*ciudadanía neoliberal*) aún es el océano.

“En los trabajos de científicos políticos (latinoamericanos), la ‘ciudadanía étnica’ a menudo se equipara con ‘diferenciado’ o, más generalmente, con ‘ciudadanía colectiva’: una forma de ciudadanía que une a los individuos con el Estado a través de comunidades (Van Cott 2002:46); una noción que está en contraste con la ‘ciudadanía neoliberal’, una forma de ciudadanía que une a las personas a la propiedad a través del mercado (Alvarez et al, 1998; Dagnini 2003:219)” (Van de Sandt 2007: 14 tp).

---

<sup>53</sup> Contra esta reducción solo cabe volver a Marx, para quien la libertad no puede ser un poder individual ni una posesión. Marx habla de una libertad individual pero no individualista, es decir, la libertad puede ser un derecho individual, pero se materializa como una acción social. La reducción de la libertad a la libertad de comercio es uno de los fundamentos de la alienación.

La encrucijada entre dos tipos de ciudadanía nos remite, por un lado, a la paradoja entre la unidad y diferencia cuando estas son pensada en términos estáticos, y por otro, al origen bicéfalo de la Constitución de 1991, caracterizada por la ampliación de los derechos a los grupos culturalmente diferenciados y la reducción del Estado que debe garantizar tales derechos. Tal como advierte Christian Gros acerca de los peligros del multiculturalismo, “habría una incompatibilidad entre los fundamentos liberales de una nación democrática pensada como compuesta de individuos libres de todas afiliaciones comunitarias y el reconocimiento de derechos colectivos (derechos territoriales, a la protección del medio ambiente, a formas particulares de autonomía y de consulta, etc.) validos únicamente para una parte de sus ciudadanos” (Gros 2012: 11-12). Dicha incompatibilidad, derivada de lo que se podría llamar una voluntad política de *diferenciar para integrar*, se hace patente en las formas en que el Estado selecciona aquellos elementos de las culturas indígenas que servirán para crear interlocutores en los términos adecuados para la gestión de su control público. Así pues, el reconocimiento cultural es parte de la estrategia de integración nacional.

Un ejemplo de ello es el hecho que el reconocimiento del concejo de ancianos en las comunidades tikuna permanece una cuestión interna. Todas las comunidades alrededor del sistema lagunar de Yahuaraca manifiestan el respeto a los abuelos, pero su autoridad se reduce cada vez más a un papel simbólico, con una incidencia reducida en la vida cotidiana. Teniendo en cuenta que la mayoría de proyectos de desarrollo social, cultural, económico o ambiental se apoyan en medios técnicos y financieros que provienen de instituciones públicas u organismos internacionales, lo que prima a la hora de tomar decisiones es la capacidad de gestión en los términos impuestos desde el exterior. Si el reconocimiento legal de los curacas<sup>54</sup> es un logro significativo para la autonomía

---

<sup>54</sup> Hay que tener en cuenta que, según Joao Pacheco de Oliveira (1988) y para el caso de los tikuna en el Brasil, una de las figuras de autoridad tradicionales era el *tó-ú* (jefe para la guerra) que se transforma a principios del siglo XX y con la llegada de patrones sirringeros, en *tuxawa* (capataz y mediador con los patrones). El *tuxawa* representa en Brasil lo mismo que el *curaca* en Colombia y Perú, una figura que nace de la dominación de los patrones, pero se convierte en una autoridad propia para la defensa de sus comunidades a través de la mediación del Estado.

de las comunidades indígenas, también es el síntoma de unas nuevas relaciones con el Estado en las que se prioriza la capacidad de interlocución con la sociedad general. La falta de autoridades tradicionales, en el sentido cultural y espiritual del término, disminuye la capacidad de autonomía interna de las comunidades. Como cuenta Ruth Lorenzo, una líder indígena de Yahuaraca:

*Supuestamente somos autónomos, pero qué autonomía. Alguien comete una falta y ahí mismo son las normas del Estado y los convenios internacionales los que sancionan. ¿Cuándo vamos a guiarnos por nuestra jurisdicción especial? Por ejemplo la violación carnal. Amarran a un hombre en un árbol de tangarana. Pero el Estado no permite eso, es un derecho fundamental y ahí si ninguna jurisdicción especial. Pero y qué pasa con los casos de brujería. Por eso es que antes se respetaban las normas porque había quien mantenía el orden, había médicos tradicionales. Hoy no hay respeto porque la misma autoridad no se valora. Antes el médico tradicional era autoridad. Desobedezca o robe o viole y mientras que no repare el daño te hace enfermar espiritualmente. Ese es el manejo de autoridad. Pero el occidental no cree en eso. Y aquí sigue habiendo hechicería. Y contra eso los occidentales nada pueden hacer. El mundo está desordenado.*

Estas palabras describen un mundo que ya no se maneja a través de los valores y creencias culturales que dan sentido al mundo tikuna, sino solo a la gestión del mundo en función de las estructuras del Estado y la fuerza de impulso del Mercado. Ya no son los médicos tradicionales los que dirimen los conflictos a través de remedios, dietas y otros trabajos para saldar deudas, crear alianzas o limpiar el cuerpo. La brujería sigue siendo una práctica habitual en las comunidades indígenas del Amazonas funcionando como mecanismo de control social dentro de las redes sociales de los tikuna (Ullán de la Rosa 2002: 218). Pero cada vez es más difícil encontrar médicos tradicionales. Se dice a menudo que los que saben de brujería están *mezquinando*<sup>55</sup>, *lanzando flechas*<sup>56</sup>, provocando males o simplemente está distraídos. La misma mujer indígena cuenta las dificultades del proceso de aprendizaje de la medicina tradicional y el contraste con las formas de aprendizaje en el aula.

---

<sup>55</sup> Mezquinar es un verbo muy utilizado entre los indígenas rivereñas del Amazonas para referirse al hecho de guardar para ti aquello que debería ser para compartir.

<sup>56</sup> *Lanzar flechas* funciona como metáfora del poder chamánico para curar o envenenar a otra persona a través de diversas estrategias espirituales como cantos o rezos dedicados a una ser conocido.



*Es muy duro pero hay que hacer un trabajo de formar líderes y consiguiendo a los abuelos médicos tradicionales que saben de verdad y ellos serían los maestros. El que estudie eso debe someterse a dietas forzosas. Yo para ser profesional me sienta con mi lápiz y escucho a mi profesor pero las dietas del médico, la prohibición de tener relaciones sexuales, someterse a años de preparación, 15 años lo mínimo para ser uno profesional, no un charlatán que pide plata por adelantado. Eso sólo se aprende con un maestro y desde niño, pero ellos no heredan fácilmente.*

Los curacas y jóvenes de las comunidades son invitados a tomar cursos, talleres y capacitaciones en gestión (ingeniería de sistemas, ingeniería de minas, técnicos de turismo, contadores y administradores de empresas, etc.), mientras los aprendizajes culturales que implican valores a menudo incompatibles con el mercado o con el derecho internacional, como la brujería, las prácticas de ayuno, las relaciones de reciprocidad o los castigos con dolor físico, son prohibidos, desaconsejados o simplemente ignorados. Como recordaba R. Lorenzo, para que los líderes tradicionales sean una autoridad, deben no solo ser respetados e incluidos en las asambleas comunitarias sino ser ejecutores de sus decisiones. Muchas veces la inclusión de los ancianos en las asambleas forma parte de cierta nostalgia antropológica, pero cuando estos ancianos participan activamente en la toma de decisiones, estamos frente a una estrategia fundamental de transmisión y vitalidad cultural.

El esfuerzo de líderes indígenas y otros aliados que impulsaron la Constitución para que se reconocieran no sólo las tierras de cultivo sino los territorios ancestrales, representa un llamado de atención sobre las prácticas o trabajos culturales que no se reducen a la producción material de la vida. Sin embargo, ese *otro* trabajo es ignorado: ese “trabajo desplegado y orientado por los sabios de esas sociedades, por los ahora mal llamados, sacerdotes indígenas, y que, por supuesto, ni el Estado en general ni el INCORA en particular estaban dispuestos a reconocer” (Vasco Uribe 2008). Esos *trabajos* están en desuso. Aflora de esta manera otro de los peligros del multiculturalismo: la tolerancia represiva (Zizek 1998). La base de la nueva ideología capitalista es el multiculturalismo y el respeto, pero *con distancia*.

“La forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo (...) el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autoreferencial, un *racismo con distancia: respeta* la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad autentica cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada” (Zizek 1998: 172).

La distancia que impone el mercado mundial, los derechos humanos y la democracia generan una visión aséptica de la cultura fácilmente incorporada a los discursos y prácticas de cualquier político indistintamente de su bandera. Paralelamente, el concepto jurídico en el que se reconoce la cultura indígena es amplio, conteniendo tanto la conciencia étnica (condición subjetiva), como elementos materiales (condición objetiva)<sup>57</sup>. Pero en el discurso y administración política, la cultura queda representada como un conjunto de saberes y prácticas en peligro de desaparecer (con todo su *potencial comercial*) que hay que preservar. La Constitución colombiana contiene una contradicción fundamental que condiciona todos sus logros. Para el caso de los grupos indígenas, la simultaneidad entre la defensa de los derechos de las minorías (multiculturalismo) y la apuesta por un Estado neoliberal se traduce en que el derecho a la diferencia está supeditado a la inserción al mercado capitalista. “Uno se ve tentado aquí de reactualizar la vieja noción marcuseana de *tolerancia represiva*, considerándola ahora como la tolerancia hacia del Otro en su forma aséptica, benigna” (Zizek 1998: 157). Preservar, pero solo hasta el límite en que las reivindicaciones culturales no se conviertan en una fuerza contestataria contra el Estado o el Mercado. El elemento subversivo impreso en las luchas del movimiento indígena durante los años 70 puede haber sido integrado y cooptado por la maquinaria de Estado, pero su potencial crítico permanece intacto.

En el reclamo político de una mayor autonomía está impresa esta carga subversiva: cuando se trata del reclamo no solo de la tierra sino del manejo del

---

<sup>57</sup> Términos empleados por el magistrado de la Corte Constitucional Carlos Gaviria Díaz, Sentencia T-349 del 8 de Agosto de 1996, y utilizado por el antropólogo Javier Mauricio García (2008) para dar el “Concepto etnológico de la comunidad El Castañal asentada en el área rural de los Lagos de Yahuaraca. Departamento del Amazonas. República de Colombia. Municipio de Leticia” al Ministerio del Interior y Justicia.

territorio; o de los derechos del conocimiento tradicional frente a las patentes de la industria agroalimentaria y farmacéutica; o cuando la justicia ordinaria se encuentra con la justicia especial<sup>58</sup>; o cuando ciertas prácticas culturales molestan a la moral de la sociedad general. Que una niña pase varios meses encerrada en una habitación dentro de la maloca o se le arranque el cabello a una joven púber cuando está celebrando el ritual en que se reconocerá como mujer (la *pelazón*), no tiene por qué preservarse. Pero los cantos y los vestidos siempre serán defendidos. La selección de objetos y conocimientos a preservar está directamente relacionado con la esfera económica. La salvaguarda, preservación y conservación de las culturas parece tener el mismo sentido que la biodiversidad: una reserva de riqueza con gran potencial de mercado. La cultura, cuando forma parte del *atractivo cultural*, es valorada y promocionada. Cuando no lo es, simplemente se hace invisible.

“Vivimos en un planeta mundializado donde la diferencia ha cobrado un valor fundamental en nuevos procesos de mercantilización (turismo, música, estilos de vida). La realidad de este mundo multicultural es que la diferencia cultural más que una utopía se ha convertido en la lógica cultural del capitalismo tardío” (De Vries 2010: 22).

### **3. EJE AMBIENTAL: El desarrollo capitalista como desarrollo sustentable.**

La preocupación por la degradación de la naturaleza ha vivido en las últimas décadas un fenómeno de revalorización similar al de la cultura. El fracaso de las promesas del capitalismo y de la modernidad (ciencia para el bienestar, progreso técnico como calidad de vida, el pragmatismo, la primacía de lo práctico-empírico, y en general, la modernidad entendida como la estrecha relación capital-ciencia-democracia), que debía aportar riqueza y bienestar para todas aquellas sociedades que adoptaran su modelo económico, ha evidenciado dos hechos

---

<sup>58</sup> “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La Ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional” (Artículo 246. Capítulo 5. De las Jurisdicciones Especiales. Constitución Colombia 1991).

incontestables: primero, que el aumento de la riqueza de unos pocos se alcanza mediante la pobreza de muchos; y segundo, que la premisa del crecimiento ilimitado sobre la base de unos recursos naturales limitados genera un progresivo empobrecimiento de la naturaleza con consecuencias desastrosas para aquellas poblaciones cuyo sostenimiento depende de esos recursos. Este ha sido uno de los principales hechos que ha provocado un renovado interés por la conservación ambiental.

La Amazonía, hasta hace pocas décadas, había sido considerada como una de las últimas fronteras (otra sería el mar y ahora cada vez el espacio) del imparable avance del desarrollo: un reservorio cuasi ilimitado de recursos explotables a muy bajo precio y una población nativa útil como mano de obra barata. Y de hecho, todavía arden las brasas del desarrollo cuando hablamos de la palma aceitera, la soya o la caña de azúcar para los agrocombustibles, o de las reservas de hidrocarburos para la industria energética, o de los recursos del suelo y material genético para la industria farmacéutica. Como se expone en el atlas de la Red Amazónica de Información Socioambiental Geo-referenciada, “prevalece la visión de la Amazonía como una frontera remota de provisión “infinita” de recursos naturales, con un vacío demográfico abierto a nuevas formas de colonización agropecuaria y extractivista” (RAISG 2012: 9). Pero hoy, en el Sur de la Amazonia colombiana, se añade a la visión extractivista tradicional el llamado de la conservación.

El problema ambiental global entra en las agendas políticas internacionales aproximadamente desde 1975 con el descubrimiento del agujero de la capa de ozono y su consecuente efecto invernadero, con el desequilibrio creciente entre el aumento de población y disminución de los recursos naturales y con el irrefrenable ritmo de crecimiento económico de los países desarrollados. De esta manera aparece sobre los años 80 el concepto de *desarrollo sostenible* pensado como *un gobierno para la Tierra* a través de un diálogo entre los llamados países del Sur y del Norte. Según el Informe de la Comisión Brundlandt de Naciones Unidas (Comisión Global de Medio Ambiente y Desarrollo) “Nuestro Futuro Común”

(1987), se llama desarrollo sostenible a aquél desarrollo que es capaz de satisfacer las necesidades actuales sin comprometer los recursos y posibilidades de las futuras generaciones. Lo que señala esta definición es que el desarrollo sostenible debe ser planteado como una estrategia a largo plazo y sobre todo el planeta. Este pensamiento global y hacia el futuro se hace cada vez más necesario para unos males que también se han globalizado. La gestión de este nuevo modelo de desarrollo será supervisado por organismos internacionales que poco a poco configuran los ejes de la nueva geopolítica ambiental. Dos nuevas ideas contribuyen a crear la nueva gobernabilidad global: primero, los efectos ambientales de las actividades económicas dentro de un Estado afectan a sus Estados vecinos; segundo, la naturaleza es un patrimonio común de la humanidad y está en peligro. Bajo esta perspectiva se realizan las conferencias de Naciones Unidas en Medio Ambiente y Desarrollo de Estocolmo (1972), de Rio de Janeiro (1992), de Johannesburgo (2002) o de Rio + 20 (2012) con el objetivo de aunar esfuerzos para salvaguardar el futuro del planeta, y sobretodo, de la sociedad capitalista.

Estos informes, como sus concreciones regionales (Agenda 21 para la Amazonia Colombiana o Plan de Acción Regional en Biodiversidad del Sur de la Amazonia Colombiana 2007-2027) insisten, además, en la necesidad de “no separar los aspectos del desarrollo económico y cultural de los ambientales” (Chaparro 2007). La unión de los tres componentes parece apuntar simultáneamente a dos ideas contradictorias. Una sería la comprensión ecológica de la realidad donde lo cultural, ambiental y económico son fenómenos interconectados e interdependientes (Capra 1998). La otra, describiría la puerta de entrada de la invasión permanente de la esfera económica sobre todos los ámbitos de la vida humana. La ambigüedad sigue presente en el Plan de Acción Regional en Biodiversidad del Sur de la Amazonia Colombiana 2007-2027:

“Conocer, conservar y utilizar de manera sostenible la biodiversidad para mantener la funcionalidad ecológica de los ecosistemas y sus componentes, y garantizar el bienestar de la población” (Ruiz et al. 2008).

Los tres verbos, *conocer*, *conservar* y *utilizar*, parecen abrir el discurso para integrar las visiones de actores tan distintos como son los indígenas, los ambientalistas y los empresarios. El concepto de desarrollo sostenible se convierte en un tema común, tanto por aquellos que quieren preservar el modelo de desarrollo económico a largo plazo, como por aquellos que lo critican. Análogamente, la Amazonia se hace emblema de los peligros y retos globales. Tal como hacen visibles los Planes de Desarrollo del Amazonas:

“Los bosques húmedos tropicales tienen una importancia preponderante en la conservación de buena parte de la biodiversidad de Colombia y del mundo entero, debido a su alto grado de endemismos y a su inmenso potencial en recursos genéticos por descubrir” (PDD 2008: 11).

O bien:

“Claramente el Amazonas es un departamento insignia del País y amerita ser valorado acorde a su riqueza y compensado por otras regiones que han sacrificado su base natural con fines de crecimiento y progreso. Sabemos que el valor futuro de esa riqueza será invaluable, pero el Amazonas requiere que su esfuerzo de mantener esa oferta natural que beneficia al país y el Planeta” (PDD 2012: 215).

De ese modo, la consigna del desarrollo sostenible intenta unir la conservación y el desarrollo, haciendo compatible la calidad de vida de la población y la riqueza natural. Pero si bien se reconoce que el deterioro ambiental viene provocado, sobretodo, por grandes explotaciones de recursos naturales o industrias contaminantes, la solución será pensada como una tarea desde lo local. Y aquí es donde, para regiones alejadas de las capitales y grandes centros urbanos, los indígenas entrarán en escena. La descentralización del gobierno en Colombia, junto con el impulso neoliberal y el llamado a la conservación, harán de los pueblos indígenas uno de los actores de la acción mitigadora contra la degradación ambiental.

“En este sentido, es el reconocimiento que se da a los pueblos indígenas a decidir sobre el manejo, uso y conservación de sus territorios y de los recursos naturales que se encuentran en ellos, en el marco de la legislación nacional vigente y la ley de origen propia de los pueblos indígenas” (Ruiz et al. 2008: 49).

Ahora bien, las paradojas del discurso se hacen cada vez más visibles. La idea de la crisis ambiental se basa en la idea de un Cambio Climático Global y su verificación en los innumerables territorios afectados. Sus efectos se mueven desde los fenómenos puramente climáticos (tal como señalan los trabajos del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático – IPCC), pasando por las movilizaciones forzadas de población (exiliadas por la degradación ambiental de sus territorios), hasta los movimientos bursátiles de empresas y organizaciones que dibujan la agenda ambiental global (emergencia del mercado verde<sup>59</sup>). La crisis ambiental global se moviliza de lo global a lo local con sus tres actores: el Cambio Climático, el mercado global y las comunicaciones de masas. Los tres parecen haber puesto los ojos en la selva amazónica, considerada simbólicamente patrimonio de la humanidad. Un nuevo ciclo del capitalismo, atento a la conservación de la naturaleza y a la diversidad cultural, se pone en marcha. Las redes del capital se extienden desde los recursos explotables tradicionales, a nuevos recursos y servicios ambientales como la captación y filtración de agua, sumideros de carbono, generación de oxígeno, protección de la biodiversidad, retención de suelo, refugio de fauna silvestre, belleza escénica y eco(etno)turismo (Bernal 2005) (figura14).

---

<sup>59</sup> Se entiende aquí por mercado verde la valorización en términos capitalistas de los procesos ecológicos, léase, Pago por Servicios Ambientales (PSA) donde la contaminación y conservación es un objeto de compra y venta en el mercado.



Figura 14. Publicidad de la Gobernación del Amazonas.

La coyuntura global actual, marcada por un capitalismo de tercer sector dónde las empresas de servicios son cada vez más lucrativas y por una crisis ambiental global que pone a la conservación como un indicador necesario y cada vez más rentable en el mercado, hacen que tanto la cultura como la naturaleza sean vistos como servicios que deben ser privatizados y capitalizados para mantener su sostenibilidad. Según las tesis neoliberales, cualquier cosa (un producto, un conocimiento, una práctica, un recurso natural, un bien común, un código genético, etc.) adquiere valor cuando es propiedad privada y por tanto, puede entrar en el circuito capitalista de producción regulado por la oferta y la demanda. De ese modo, la privatización es la única garantía de la conservación. Pero si la privatización es el secreto del beneficio y de la conservación, ¿cómo se conjuga el derecho privado con los derechos colectivos? O dicho de otro modo, ¿cómo es posible conciliar el debate ya tradicional entre la exigencia de desarrollo y la conservación de los recursos naturales presentes y futuros que alberga? Y más allá de este dilema, ¿de qué manera los indígenas pueden jugar un papel en la nueva agenda ambiental internacional?



La Amazonia está ubicada en un mapa ambiental y económico global de tal manera que su propia suerte le es ajena, puesto que los proyectos de mayor impacto son agenciados desde las capitales de los países que configuran la cuenca, y estas, desde los circuitos globales de capital. Un hecho manifiesto tanto por las macro-infraestructuras de comunicación como el proyecto IIRSA (Iniciativa de Integración Física Regional Sudamericana) para crear polos de desarrollo y optimizar los flujos comerciales (Bernal 2005), como por las políticas I+D, Investigación y Desarrollo, promocionadas por el capital internacional en el campo de la biología, la genética y la biotecnología, así como por el desarrollo de la industria turística y de servicios en tanto formas de cambiar el modelo de desarrollo extractivo. En todos estos casos, la población amazónica parece el actor secundario de una obra que transcurre en otra parte y sin embargo, es en este tipo de iniciativas que los gobiernos y las comunidades locales se juegan gran parte de las posibilidades de futuro. Sus ecosistemas estratégicos abarcan desde los recursos hídricos a los hidrocarburos, el material genético, los minerales del subsuelo, la diversidad de fauna y flora, los servicios ambientales, o el folklore indígena para el creciente ecoturismo. El desarrollo de estos mercados pone de relieve el interés creciente por la sostenibilidad ambiental del planeta, pero sobretodo, por el modelo económico neoliberal que lo acompaña. Como muestran algunos investigadores de la historia ambiental:

“Las acciones acerca de la *ecogubernamentalidad* climática se han centrado en una racionalidad particular en torno a la naturaleza y el desarrollo (sumideros, reducciones GEI) y en una lógica económica como una nueva mercancía global en el mercado internacional de reducción de emisiones (...) Estas estrategias se conciben como una oportunidad para confrontar el cambio climático y proteger el medio ambiente y, a la vez como una oportunidad económica para generar beneficios sociales” (Ulloa 2012: 483).

Es en este nuevo marco jurídico, político y económico que el papel de los indígenas se pone en juego. En la medida en que crece la preocupación ecológica, crece la atención mediática e importancia geoestratégica de la Amazonía y de sus moradores tradicionales, con modelos de manejo del territorio adecuados a los cánones de sostenibilidad establecidos. Esos “servicios

ambientales” que están entrando en el mercado han sido usados y manejados durante siglos por los indígenas que los “habitan”. El conocimiento tradicional indígena (sobre el “ambiente” que habita) se convierte de repente en un valor agregado para el mercado. Y así se trasluce en el vocabulario del desarrollo: el indígena ya no es un “obstáculo al desarrollo”, sino un “guardián de la biodiversidad”. “Las representaciones sobre los indígenas han sido transformadas del ‘sujeto colonial salvaje’ en el ‘actor político-ecológico’” (Ulloa 2001). El nativo ecológico está encargado de cuidar los servicios ambientales que la Amazonia “presta” al mundo. Así es como, progresivamente, aparecen proyectos ambientales (nacionales e internacionales) destinados a incentivar a los indígenas a que sigan cuidando o vuelvan a cuidar la tierra, según sea el caso, porque aquí la “aculturación”, antes tan deseada como sinónimo de progreso, civilización o modernidad, aparece ligada a las causas del deterioro ambiental. Pero estos incentivos no significan que los conocimientos indígenas sean tenidos en cuenta para *un diálogo de saberes* o sean parte de la solución. Son, más bien, parte de la aplicación de las medidas para mitigar los efectos del Cambio Climático en los territorios alejados como la Amazonia.

“Sus territorios y sus entornos naturales están en la mira de proyectos nacionales y transnacionales que buscan la explotación y extracción de recursos para circuitos económicos transnacionales y que son espacios de implementación de políticas ambientales globales (...) mercados verdes y servicios ambientales (sumideros de carbono, proyectos de reforestación)” (Ulloa 2012: 480).

El auge de la cuestión ambiental y de los conocimientos tradicionales debe ser entonces puesto entre paréntesis al menos en dos puntos: el papel de Colombia dentro de la geopolítica mundial y el papel de los indígenas dentro de ella.

En el primer punto, desde inicios de los 90, y coincidiendo con la nueva Constitución, Colombia, en connivencia con el contexto global, ha impulsado un proceso de liberalización de los mercados que ha desencadenado un movimiento de re-especialización productiva del sector primario. En contra del dinamismo

industrial de las décadas inmediatamente anteriores, el renovado impulso del modelo extractivista se concentra en la minería (oro y carbón), los hidrocarburos (petróleo y derivados) y las actividades agroexportadoras (café, caña de azúcar y palma aceitera), “conservando su rol histórico en la división internacional del trabajo como exportadora de materias primas y de recursos energéticos para el desarrollo del proceso metabólico del Sistema Económico Mundial” (Pérez 2014). La más reciente muestra de esta política económica es el anuncio del presidente Santos en Río+20 de convertir 17,6 millones de hectáreas (en Amazonas, Guainía, Vaupés, Guaviare, Vichada y Chocó) en zonas estratégicas mineras (Uribe 2013).

En este contexto nacional, las políticas ambientalistas del Trapecio Amazónico se entienden por una doble estrategia: primero, reservar los recursos para posibles extracciones en el futuro, y segundo, prepararse para los nuevos mercados verdes. Como dice el biólogo Edward Wilson, “la biodiversidad es a Colombia lo que el petróleo ha sido para Arabia Saudita. El país todavía no se ha dado cuenta de esa riqueza” (SEMANA 20 marzo 2014). Se entiende así la manera en que el conflicto entre conservación y desarrollo se desplaza progresivamente hacia el *desarrollo de la conservación*. Sin embargo, ni las políticas de Estado son homogéneas, ni los planes de desarrollo nacionales unidireccionales, por lo que en paralelo a esta oleada conservacionista se realizan y exploran continuamente mapas de exploración y explotación que no tienen en cuenta las áreas protegidas como los resguardos indígenas, parques naturales o planes de ordenamiento territorial municipales.

Respecto al segundo punto, el valor concedido a los indígenas dentro de la globalización parece reforzar y reproducir los mismos lazos de colonialidad que atan Colombia a la economía mundial. Este es un ejemplo de cómo sobre el planos departamental y municipal se replican las mismas lógicas globales y nacionales.

“El Conocimiento Tradicional incrementa el conocimiento de la biodiversidad y se convierte en un insumo tanto para actividades de conservación como de aprovechamiento. Adicional al valor intrínseco en el desarrollo y el conocimiento de la humanidad -poco reconocido-, el Conocimiento Tradicional ha generado un inmenso y creciente interés por su uso, debido principalmente a su potencial comercial. Y este hecho genera un valor agregado al departamento de Amazonas en el área del conocimiento que la catapulta como región de alto interés per se por el caudal de conocimiento que albergan las diferentes culturas que hacen parte de esta región” (PDD 2012: 227).

El conocimiento tradicional no es valorado como herramienta de autoridad para el autogobierno, sino como un elemento clave para la inserción del departamento en el mercado. A pesar de lo inclusivo del discurso del reconocimiento y de la voluntad de conciliar la cultura indígena dentro de las culturas nacionales, cuando el discurso es emitido por los propios indígenas se resalta el poder conflictivo de la diferencia. Frente al potencial comercial del conocimiento tradicional los indígenas del Trapecio amazónico oponen el valor de la experiencia y de la colectividad:

“El conocimiento de la biodiversidad, o sea de la vida, no es para nosotros traducibles a documentos o información que pueda consultar o utilizar, para nosotros el conocimiento es vivencial y al servicio de la colectividad, esta es la práctica en la palabra de vida” (Corpoamazonia 2006).

Frente a la solución del desarrollo sostenible oponen el cuidado de la vida:

“Si bien es cierto que los ejes principales de este plan son *conocer, conservar y utilizar*, ellos nos involucran en razón de comercializar y no proteger o cuidar la vida; que nos integre para que complementemos conocimientos para que la vida siga siendo vida y no nos comprometa a vivir en una sociedad de consumo. Lo cual no significa de ninguna manera que estamos en contra del ‘desarrollo’” (Corpoamazonia 2006).

Cuando estas visiones se encuentran en tensión no hay duda que la legislación nacional pasará por delante de la autonomía indígena. Así lo defiende la Constitución de 1991 reconociendo los recursos naturales de los territorios indígenas, pero reservando sobre la propia nación los derechos del subsuelo

(Vasco Uribe 2008, Jackson 1998). En definitiva, la defensa del medio ambiente y de las culturas indígenas está supeditado al mantenimiento del sistema económico capitalista mundial.

“Se puede pensar entonces que, en regiones apartadas donde habita población indígena, el Estado ha intentado compensar su debilidad tradicional y su falta de medios con el reconocimiento de un interlocutor debidamente territorializado y ‘comunitarizado’ bajo la nueva forma de resguardo. (...) Unos espacios propicios para la implementación de un ‘etnodesarrollo’ que podría ser compatible con los imperativos ecológicos. El resguardo como ‘reservas de la biodiversidad’, unas reservas que, en un futuro no tan lejano, serán de un gran valor tanto para el país como para el planeta –es decir, esencialmente para las grandes potencias económicas” (Gross 2010: 59).

#### **4. EJE ECONÓMICO: El desarrollo propio frente al desarrollo económico capitalista**

La integración de los pueblos tikuna a la economía de mercado es tan antigua como sus relaciones con el mundo occidental. Desde el comercio de herramientas en el siglo XVII, pasando por flotas de esclavistas portugueses, las misiones jesuitas, la extracción de recursos para los centros coloniales en el siglo XIX o la explotación de los colonos en el siglo XX, la dominación de los tikuna se desarrolla bajo un fuerte vector economicista (Ullán de la Rosa 2000). Pero a pesar que esta integración forzosa es la causa de la desintegración de la estructura social y cultural tradicional, la capacidad de adaptación de esta misma cultura hace de la integración una estrategia de supervivencia. Sus formas de vida actuales producen unos ideales en los que se busca una integración más beneficiosa para sus comunidades, pero en ningún caso un aislamiento respecto a la sociedad occidental en la que se definen y sostienen. El conflicto de la integración a la sociedad y al mercado no se resuelve, sino que se actualiza en función de la coyuntura histórica en la que viven.

“A lo largo de la historia económica del Amazonas, la población indígena ha participado de estos procesos flexibilizando sus estrategias y adaptándolas a cada situación (...) Hoy día, los indígenas están simultáneamente envueltos en múltiples actividades, tanto tradicionales como modernas, y día a día, se observa cómo las

actividades orientadas al mercado ocupan un lugar cada vez más importante dentro de la cotidianidad de la población” (Trujillo 2008: 134).

Las comunidades indígenas de Yahuaraca trabajan para su sostenimiento diario a través de la producción agrícola en la chagra, la pesca y los trabajos asalariados, más o menos esporádicos, en Leticia. Todas estas actividades implican una vinculación cada vez mayor al mercado, al que utilizan para la compra de herramientas, materiales, alimentos, etc. Esta vinculación es la base de su dependencia e integración a la sociedad nacional variando a lo largo del tiempo en función de los distintos modos de desarrollo económico de Colombia y de las distintas coyunturas del mercado global (Correa 1993: 173). Pero a pesar de no cuestionar la necesidad del mercado y de no negarse a participar del desarrollo (desde la utilización de botes a motor, pasando por la construcción de casas de cemento, hasta la utilización de computadores en las escuelas), este desarrollo continua siendo un elemento crítico.

“La historia reciente de los pueblos indígenas de la Amazonia ha demostrado que este concepto es una ilusión dado que cuando es mayor la vinculación con ese supuesto *desarrollo*, como la extracción de recursos madereros, proyectos energéticos, turismo a gran escala, vías carreteables, energía domiciliaria, cercanía a los centros urbanos, educación nacional, entre otros, también es mayor el deterioro de las condiciones de vida indígena a nivel familiar y comunitario; es creciente su dependencia del Estado, la inseguridad alimentaria y el deterioro del medio natural de sus territorios” (Azcaita 2008: 16).

El juego entre la autonomía y la dependencia alcanza aquí su punto álgido en el que se movilizarán gran parte de los conflictos entre desarrollo y conservación, tradición y modernidad, entre indígenas y colonos o entre distintas visiones al interior mismo de las comunidades. Probablemente una de las mayores dificultades a la hora de clarificar los términos y actores de estos conflictos es el cambio de discurso internacional y nacional hacia la defensa de la autonomía de los pueblos indígenas. ¿Cómo enfrentarse a un discurso que supuestamente favorece los intereses de estos pueblos?

“La idea de proteger la Biodiversidad para los ‘rurales pobres’ parece expresar un consenso universal. Todos estaríamos de acuerdo con la idea de conservar la

biodiversidad para las generaciones futuras. ¿Realmente estamos de acuerdo? ¿O más bien asistimos a una crisis de sentido? La discusión liberal sobre las virtudes milagrosas de las discusiones públicas del interés y la producción consensual de normas jurídicas universales no puede entenderse separadamente de la actividad instrumental (producción económica, poder político)” (Toro 2006: 35).

Tal como se intentó hacer hasta ahora, será necesario mostrar las ambigüedades del discurso, además de analizar la forma en que estos mismos discursos se convierten en prácticas, para entender esta *crisis de sentido*.

En la somera descripción contextual de la construcción de la identidad nacional, del reconocimiento de las culturas indígenas (con atención a los tikuna) y de la crisis del medio ambiente, nos han aparecido ambigüedades y potenciales conflictos atravesados por el eje económico capitalista. El componente económico ha sido determinante para diluir las posibilidades emergentes que proponía un cambio de rumbo radical hacia la convivencia intercultural, la autonomía de pueblos indígenas o el cuidado de la naturaleza. Como exponen los analistas, la Constitución del 91 contiene paradojas de muy difícil ensamble:

“Una lectura lúcida de la Constitución y sus efectos paradójicos a lo largo de estos años. Que ve la Carta como una mezcla rara donde por una parte se desmonta el Estado central pero por otra parte se crean más derechos, lo cual al mismo tiempo ha resultado en mejoras para los pobres y negocios para los vivos, en liderazgos regionales refrescantes y captura mafiosa del Estado, en mayor equidad de subsidios y en muy ruidosas crisis financieras” (Jaramillo 2011).

Por una parte, desde la Constitución de 1991 y el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país, se han llevado a cabo proyectos nacionales de recuperación y fortalecimiento de las culturas indígenas, y por otra parte, otro tipo de proyectos de carácter comercial también han aparecido para desarrollar las regiones y sus gentes. Así, el lenguaje de la protección, salvaguarda, respeto y reconocimiento (que debe ser promovido y garantizado por el Estado) coincide con el lenguaje del desarrollo, proyección global, valor agregado, ventajas comparativas y en general, con la agenda neoliberal (que promueve el adelgazamiento del Estado) (Zambrano 2006). Esta coincidencia de factores produce efectos paradójicos en los mismos acuerdos entre el Estado y los pueblos

indígenas. Si por un lado se reconoce el derecho y la diferencia a un desarrollo propio: “La concepción ancestral sobre el sistema de desarrollo propio de los pueblos indígenas es categóricamente diferente a la filosofía de desarrollo de la sociedad occidental” (PND Anexo IV 2012: 73). Por otro lado, se incentiva y promueve el modo de desarrollo capitalista hegemónico y global:

“Con el fin de aumentar la capacidad de generar ingresos de las poblaciones de los grupos étnicos, se promoverán acciones tendientes a facilitarles el acceso adecuado al mercado de trabajo. Entre otros, se avanzará en acciones orientadas a promover el comercio justo con perspectiva étnica, para la producción especializada de *productos étnicos* que puedan encontrar nichos de mercado nacional e internacional. Así mismo, se impulsarán y fortalecerán las industrias culturales y artísticas con perspectiva étnica” (PND Anexo IV 2012: 22).

El desencuentro entre el Estado y las organizaciones indígenas nacionales y regionales está en la base misma de sus modos y visiones de vida. Tal como refleja Vieco, por un lado, “la competitividad, la productividad y la modernización regional (IGAC 1997: 27) se convierten en los factores de primer orden en el OT (Ordenamiento Territorial), proceso que tiene como objetivo aprovechar y potenciar las denominadas ‘ventajas comparativas’ de las regiones, para que puedan conquistar mercados en el marco de una economía internacionalizada y globalizada”; y por otro lado, “los POT o planes de vida de los pueblos indígenas obedecen a otro tipo de criterios y tratan de responder a preguntas muy distintas que nada tienen que ver con la articulación de los resguardos a mercados internacionales o a procesos de internacionalización de la economía” (Vieco 2000: 223).

En la práctica, el discurso del reconocimiento viene con el desarrollo capitalista y la integración nacional. El contenido crítico de este discurso se diluye en las formas en que se aplica. El discurso institucional es muy favorable al desarrollo propio de los indígenas, pero sus mecanismos no alcanzan para lograr



sus propios desafíos<sup>60</sup>. Es decir, que la política discursiva se juega en un terreno distinto del de las posibilidades reales de desarrollo. “Las acciones del desarrollo siempre fallan en el cumplimiento de sus objetivos y no obstante, permanecen sus acciones creando nuevas carencias, inspirando nuevos deseos” (De Vries 2007: 38). La imposibilidad de alcanzar los ideales que la Constitución del 91 o los principios internacionales sobre el derecho indígena a la cultura, territorio y desarrollo no proviene de un problema que pueda ser resuelto mediante un mayor esfuerzo económico, mayor voluntad política o mayor compromiso social. Como reconoce el actual Plan de Desarrollo Departamental, “en 21 años de vigencia de la Constitución Nacional la mayoría de los principios constitucionales no han dejado de ser letra muerta” (PDD 2011-2015: 58). Es el mismo modelo de crecimiento, con todo al *aparataje del desarrollo*, el que genera sus propias diferencias. El desarrollo sostenible o participativo o étnico son los propios hijos fagocitados del capitalismo global. Más aun, los cambios constitucionales generados en Latinoamérica “no solo fruto de sus reivindicaciones históricas (de grupos indígenas), sino por la coincidencia con la redefinición de la hegemonía capitalista global. El reconocimiento de la diversidad fue uno de los factores que legitimó el orden neoliberal” (Zambrano 2006). Por ello, el desafío mayor de los Planes de Desarrollo actuales es claro:

“En los actuales momentos el desafío es doble: por una parte, el reto de la globalización de la economía y de la competitividad económica basada en la agregación de valor a la producción por la vía del conocimiento; y por otra, el advenimiento de la nueva sociedad del conocimiento y su respectiva economía” (PDD 2011-2015).

Así como lo era antes del desarrollo sostenible, el crecimiento económico sigue siendo el principal medio para resolver “los atrasos” que vive la Amazonía. No sin razón, el Plan de Desarrollo Municipal a 2012-2015 se llama “Leticia Productiva y Competitiva”.

---

<sup>60</sup> Tal como dice el Plan de Desarrollo Departamental, la ejecución del Plan se ve entorpecido por el “clientelismo, la corrupción administrativa, la negligencia, las componendas políticas, la heteronomía del gobernante, entre otros vicios de la administración” (PDD 2011-2015:58).

“Los Estados han implementado en sus constituciones y legislaciones políticas en relación a los pueblos indígenas y comunidades negras, sin embargo, la realidad supera las retóricas jurídicas y no solamente por el hecho de una clara falta de voluntad y de acción, sino por la retórica misma que encierra un proyecto hegemónico que incluye y reconoce pero no transforma el orden de relaciones desiguales” (Libardo 2005: 96).

La prioridad del eje económico capitalista revela la misión conservacionista y multiculturalista como máscaras cambiantes de un sistema que pretende cambiar de rostro sin cuestionar la desigualdad de las relaciones y condiciones en que se funda. Se reconocen las culturas, incluso las desiguales relaciones entre ellas, pero los métodos para superarla continúan siendo los mismos por los que se generan, ahora como en el pasado, esas mismas desigualdades.

### CAMBIAR TODO PARA QUE NADA CAMBIE

El cambio de planteamiento por el que es criticado el modo de desarrollo en el que la naturaleza se convierte en recursos naturales susceptibles de ser explotados y las diferencias culturales en nuevas posibilidades de mercado, no cambia la estructura por la que la naturaleza y las culturas toman relevancia, fundamentalmente, por su valor económico. Como dice Escobar, las comunidades autóctonas “están siendo finalmente reconocidas como dueñas de sus territorios (o lo que queda de ellos), pero sólo en la medida en que los acepten como reservas del capital” (Escobar 1999: 88). Entonces, el desarrollo sostenible y el “desarrollo propio” no dejan de estar condicionados a la introducción en los mecanismos y circuitos estatales (Serge, Suaza y Pineda 2002), al lenguaje, instrumentos técnicos y estrategias de financiación adecuados al mercado (Jackson 2003, Vieco 2011).

“Lo que ocurre actualmente, por lo menos en Colombia, parece a veces una forma más bien sutil de dominación neocolonial indirecta. Y aunque ello sea, sin duda alguna, una mejora en relación con el intento de crear una sociedad nacional homogénea, cristiana, hispanohablante, no debemos asumir que quienes están en el poder contemplen una autonomía y/o una valorización cultural genuina” (Jackson 1998: 305).

Este predicamento ambiguo presente en las leyes, los planes y los proyectos de desarrollo representan la puerta de entrada de un capitalismo globalizado donde la soberanía del Estado pierde cada vez más terreno frente a los flujos internacionales de capital. Esta disminución del poder de decisión se hace más aguda en las organizaciones indígenas que deben articularse no sólo a las condiciones económicas estatales, sino también a las exigencias internacionales del mercado. En consecuencia, la autonomía indígena puede convertirse, en la práctica, en una barrera más para que las decisiones de estos grupos tengan alguna incidencia dentro de la sociedad nacional.

“La promoción de la descentralización -parte del paquete de política neoliberal- parecía satisfacer las demandas de los pueblos indígenas en términos de una mayor participación y autogobierno. En la práctica, sin embargo, el reconocimiento de la autoridad tradicional ha permanecido confinado a menudo al nivel administrativo más bajo, mientras que, a nivel nacional, los pueblos indígenas siguen siendo excluidos de una participación significativa en la toma de decisiones sobre las políticas públicas que les afectan directamente” (Van de Sandt 2007: 15).

Y obviamente no solo a nivel nacional sino internacionalmente “la disminución del estado y entrada a la liberalización y privatización deja a las comunidades en un estado de fragilidad económica que abre la puerta a organizaciones privadas y presiones del mercado global” (Van de Sandt 2007: 15).

Lo que tenemos, entonces, parece menos un cambio en el modelo de desarrollo que una profundización y sofisticación del mismo. La promoción de la diversidad cultural y la conservación de la naturaleza no son, en la práctica, sino el reverso de la integración al mercado. Como corrobora Libardo Sarmiento Anzola citando a Paul Cammack en su resumen del Informe sobre Desarrollo Mundial de 2000 publicado por el Banco Mundial, “Entrando en el siglo XXI”, define la globalización como:

“Una fuerza imparable que conduce a los estados y a los pueblos, inexorablemente, hacia el mercado mundial; la localización como una presión desde abajo que obliga a los gobiernos a gestionar la globalización desde los intereses regionales; potenciación del propio poder de la gente (*empowerment*) para gestionar

el inevitable cambio; la estabilidad macroeconómica como la llave maestra del crecimiento y el desarrollo” (Sarmiento Anzola 2010).

En el siguiente informe se refuerza esta misma visión: “Atacar la pobreza” (2000-2001), destaca:

“La expansión capitalista el como único medio para lograr dicho fin; las estrategias básicas son el “empoderamiento”, la seguridad, la oportunidad, la inversión y la innovación tecnológica como fuerzas impulsoras principales del crecimiento; reducción del riesgo de los inversores privados; en últimas, se busca garantizar la seguridad de la inversión privada (social, política, jurídica, monetaria, fiscal y financiera) y la expansión de los mercados internacionales” (Sarmiento Anzola 2010).

En estas líneas están contenidas las premisas por las que se explica cómo las comunidades locales son empoderadas al mismo tiempo que cooptadas dentro de un sistema económico global. Una cultura *descafeinada* y una naturaleza privatizada son el resultado de tal cooptación capitalista<sup>61</sup>. El poder de sugestión del *dinero* invade cualquier idea o proyecto, tanto entre indígenas como entre no-indígenas. El dinero (y su lógica individual de acumulación) es cada vez más importante para tomar cualquier decisión de tipo personal, social o material. Es fácil encontrar financiación para recuperar un mito indígena o fortalecer a una comunidad indígena, siempre y cuando se plasme en un producto que pueda circular como una mercancía más: sea un informe, un artículo, una capacitación, una infraestructura, etc. Toda empresa social, cultural o ambiental debe pasar necesariamente por la evaluación de rentabilidad económica donde fácilmente se confunden los medios con los fines.

Las reivindicaciones sociales nacidas de una conflictividad latente entre las diversas clases sociales marcaron las discusiones sobre el modelo de sociedad durante los siglos XIX y XX. Lo que tiene de nuevo el modelo de capitalismo desde

---

<sup>61</sup> “El poder co-optivo está en la atracción de ideas o la habilidad de establecer agendas de manera que otros se sientan atraídos a estas (...) Nye Jr., lo denominó *Soft Power*” (Méndez de la Brena 2006).

los años 90 es la evaporación de esa conflictividad y la asunción del interés privado y la competencia en el mercado como las únicas vías de organización y desarrollo social. La cooptación de la cuestión social es uno de los logros de la producción del discurso neoliberal, lo cual ha contribuido a la precarización de las condiciones y existencia para cualquier trabajador reduciendo su margen de negociación frente a los dueños del capital (Estrada 2008). Cuando la crítica social no compromete al sistema económico por el que se rigen las condiciones de producción y relaciones sociales, entonces el multiculturalismo y la conservación ambiental se revelan como las estrategias de la despolitización sutil que asegura la perpetuidad del sistema capitalista. La pregunta es: ¿Hay alguna *medida posible* de desarrollo propio cuando el mercado *en-globa* cualquier manifestación cultural y manejo ambiental dentro de su propia lógica de valorización económica? Estamos frente a nuevas formas de poder que se imponen no de forma coercitiva sino sugestiva, o dicho de otro modo, de un poder blando que se impregna sobre cualquier diferencia para continuar capitalizando la vida.

Como sostiene Zizek, “hoy la forma ideológica predominante consiste en poner el acento en la lógica económica objetiva, despolitizada...” (Zizek 1998: 156). Con la inclusión de las diferencias culturales al sistema jurídico nacional estas pierden su elemento crítico, para sumarse al proyecto capitalista global. La mayoría de veces, las reivindicaciones de las organizaciones indígenas se reducen, en el Trapecio amazónico, a una mayor participación en el mercado a través de una demanda constante de más recursos económicos para su organización y sus comunidades. Los valores, visiones y estrategias al margen del mercado permanecen en el ámbito de aplicación local, pero no forman parte de una reivindicación política. La tensión entre la creatividad y capacidad de apropiación de las culturas indígenas y la propia capacidad de recuperación capitalista se resuelve a favor de una tolerancia que deja intactas las desigualdades estructurales sobre las que se funda el capitalismo. Como avanzan varios autores del grupo Modernidad/Colonialidad, la mayor victoria del capitalismo es hacerse invisible, incuestionado y por tanto, deja de ser un sistema económico

para transformarse en un modelo civilizatorio (Quijano 1993, Walsh 2002, Escobar 2003).

Y sin embargo, los actores no asumen pasivamente estos discursos e intentan adecuarse y adecuarlos a sus intereses y prácticas. En el siguiente capítulo intentaré mostrar cómo a pesar de la expansión del sistema económico capitalista y a pesar de la coincidencia entre las reivindicaciones indígenas y el desarrollo capitalista a través de la ideología multiculturalista, estas mismas reivindicaciones son redefinidas y renegociadas en cada ocasión no tanto en función de una supuesta identidad cultural diferenciada, sino de la posibilidad de mantener las condiciones materiales en que se ejerce efectivamente su autonomía.

## CAPÍTULO V. DOMINACIONES Y APROPIACIONES

En el capítulo anterior traté de esbozar algunas de las líneas fuertes sobre las que actúa la globalización en las comunidades tikuna de Yahuaraca, mostrando las ambigüedades y paradojas de un sistema capitalista global que penetra y moldea las comunidades locales no sin resistencia. Ahora intentaré seguir aterrizando el discurso a través del análisis de las formas en que los discursos se transforman en proyectos y cómo estos son incorporados y adaptados a las lógicas locales. La profusión de proyectos que llegan a las comunidades abren un abanico importante de posibilidades de transformación no sólo de sus prácticas y medios materiales, sino de sus concepciones y relaciones con la alteridad. La capacidad de organización y la negociación con estos proyectos se revela fundamental para seguir pensándose como un grupo étnico distinto, y al mismo tiempo, como sujetos activos del desarrollo de Colombia. En este sentido, el concepto de cultura emerge como un componente fundamental para la reivindicación de la autonomía, pero en un sentido que sobrepasa la concepción multicultural del término. Es decir, no se trata sólo de una reivindicación de los derechos culturales reconocidos por el derecho nacional e internacional, sino sobretodo sobre la reivindicación de unas condiciones materiales (acondicionamiento de los servicios públicos básicos, ampliación del territorio para sus cultivos, capacidad de decisión y gestión de los proyectos de desarrollo, etc.) en los que la cultura se ejerce y desarrolla.

### RELACIONES DE ALTERIDAD COMO ENCLAVE DE IDENTIDAD

Según cuentan los abuelos y padres fundadores de lo que ahora son las comunidades de Yahuaraca, este era un territorio de abundancia donde los lagos tenían *madre*<sup>62</sup>, las quebradas guardaban cantidad de peces, los animales llegaban a los salados y las chagras cubrían grandes extensiones. Los relatos de

---

<sup>62</sup> Ver capítulo 1. Sin árbol no hay agua, sin agua no hay peces, sin peces no hay gente: memoria ambiental de los tikuna en los lagos de Yahuaraca (amazonia colombiana).

los primeros pobladores conservan un pensamiento de abundancia en el que las personas, con sus dietas, sus rituales y su cuidado garantizaban la multiplicación de la naturaleza. El manejo del mundo implicaba por igual la reproducción de las chagras, la fertilidad de las mujeres o la salud de los infantes. La selva virgen no da frutos, es el manejo del hombre el que produce la abundancia. Pero como reflexiona un abuelo de San Juan de los Parente, el tiempo no pasa en vano y el territorio se ha reducido por culpa de *los blancos*, que compraron y tumbaron el monte, y también por culpa de los propios indígenas que *se dejaron engañar y que aprendieron a vivir como los blancos*.

Los deseos, nostalgias y temores expresados por los tikuna se arraigan en la posibilidad de volver a manejar un territorio que es, al mismo tiempo, memoria, vida y abundancia. “Éste representa el útero de donde salimos y el legado de nuestros antepasados (...) El territorio es la vida misma” (Acitam 2008). Pero ese territorio está cada vez más interconectado con redes y flujos de intercambio que lo conectan al devenir del mundo. Un mundo que se acelera sin esperar a nadie. El pensamiento de abundancia que relatan los cuentos tradicionales se enfrenta al empobrecimiento de los recursos naturales a las que se ven abocadas las populosas comunidades indígenas. La sabiduría cultural con la que los tikuna se *hacen gente*<sup>63</sup> está mutando de acuerdo a necesidades y exigencias de una sociedad cada vez más urbana, individualizada y mercantil. Incluso el tiempo está trastornado y ni siquiera las lluvias y las sequías llegan cuando se las espera.

Y sin embargo, lejos de la nostalgia de un pasado de abundancia y de la pasividad del que contempla el mundo desde lejos, los tikuna se quieren dueños (del territorio), capaces (de manejarlo) y abiertos (al diálogo con el Estado y la sociedad civil) para adaptarse a los cambios sin perder su origen. El origen es el

---

<sup>63</sup> Una de las características de los pueblos indígenas panamazónicos, como sugieren Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, es que “las nociones ligadas a la corporalidad y construcción de persona son algo fundamental”. Según esto, la construcción de personas y la formación de cuerpos es incluso más importante que la definición de grupos y transmisión de bienes (Seeger et al. 1979). En este sentido *ser gente* es un proceso más social y cultural que natural.



tiempo y espacio sagrado de reconocimiento de la unidad tikuna: lugar al que vuelven, no para recuperar la esencia, sino para seguir transformando el mundo.

*Toda la vida nosotros no somos estáticos, tenemos que salirnos, si antiguamente solamente utilizábamos la cerbatana y empezamos a conocer los instrumentos, si tenemos los instrumentos y no los valoramos entonces ¿qué mundo estamos construyendo? Hay mucha gente que solo sabe criticar pero nosotros sabemos que si no llegamos a un acuerdo no nos arreglaremos. Nunca vamos a regresar para atrás, siempre adelante, pisando una escalera en la que caemos pero seguimos mirando adelante y el comportamiento mutuo nos hará mejorar* (María Nirsa Parente<sup>64</sup> de San Pedro).

Por un lado, es la capacidad de cambiar la que permite perdurar. La tradición cultural tikuna no es solo la herencia de los ancestros o el conjunto de objetos materiales e inmateriales producidos por sus medios, sino el poder de incorporación de lo *extraño*: traer lo de afuera para hacerlo *propio*. Ahí radica una de sus fortalezas culturales. El valor de la escolarización es quizás el ejemplo más patente de cómo los tikuna desean apropiarse de las herramientas culturales del mundo occidental para fortalecer sus propios modos de vida. El acceso a la educación se convirtió durante el siglo XX en una estrategia de resistencia frente al peso de la colonización. Las escuelas representaron, por un lado, la fuerza integradora de la Iglesia y del Estado, pero por otro lado, eran también lugares donde los tikuna aprendieron el lenguaje y estrategias del blanco para convivir con ellos. Esa es también la razón por la que escogieron su lugar de asentamiento actual a principios de siglo XX<sup>65</sup>. La elección de los Lagos Yahuaraca como residencia responde no solo a la abundancia natural de antaño, sino también la cercanía con Leticia y la posibilidad de acceder a las escuelas, aprender el español y discutir los intercambios con los blancos en términos más equitativos. Quizás hoy, con más razón, jóvenes indígenas inician estudios superiores para formarse profesionalmente y traer por sí mismos los beneficios del mundo global hacia las comunidades. Porque a pesar del porcentaje de indígenas en el

---

<sup>64</sup> María Nirsa Parente es tikuna, hija de los fundadores de la comunidad, tiene 46 años, separada y madre de tres hijos que también viven en la comunidad. Se dedica especialmente a la chagra y el mantenimiento del hogar.

<sup>65</sup> Ver capítulo 1. Sin árbol no hay agua, sin agua no hay peces, sin peces no hay gente: memoria ambiental de los tikuna en los lagos de Yahuaraca (amazonia colombiana).

departamento de Amazonas (40,47% según datos de la Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible - Porras Vallejo et al. 2010), muy pocos son todavía los profesionales ocupando puestos de profesores, médicos, ingenieros o políticos. De hecho, actualmente hay un joven de La Playa y otro de San Pedro adelantado carreras universitarias: el primero en ingeniería forestal y el segundo en administración y dirección de empresas. En ambos casos es el deseo es profesionalizarse para aportar a la comunidad el que los anima: *uno comienza a formarse y la educación es apenas un paso para brindarle oportunidades a otros, para que haya un desarrollo* (C.A. Ferreira de La Playa). La escolarización y profesionalización ponen de manifiesto la voluntad y capacidad de integración de los tikuna a la sociedad nacional desde una lógica cultural propia.

Por otro lado, la capacidad de adaptación y transformación tikuna está inextricablemente relacionada con la posibilidad de establecer relaciones estables y beneficiosas con los otros. Ya sea con gente de sus comunidades, ya sean de su misma etnia o de otras, ya sea con instituciones nacionales, con los patronos o con la sociedad leticiana, es a través de las relaciones de alteridad que se juega gran parte de las oportunidades de defender sus modos de vida.

Si bien está estrictamente definido quién puede o no formar parte de la comunidad<sup>66</sup>, las relaciones con las instituciones y organismos de cooperación, desarrollo o investigación son mucho más abiertas e inestables. Aunque toda iniciativa o proyecto que quiera trabajar en alguna comunidad debe pasar por *el conducto regular* de la asamblea, casi siempre están dispuestos a colaborar y trabajar para el desarrollo comunitario: *Siendo indígenas, cómo vas a estar negando el apoyo que nosotros podemos tener, como quien dice siendo mezquino a nuestros derechos* (J. Montero de La Playa).

El sentido de alteridad entre indígenas y no-indígenas se manifiesta tanto en los modos de vida como en las clasificaciones étnicas a través de las que nos

---

<sup>66</sup> Tanto en San Pedro como en La Playa son las relaciones de parentesco y la aprobación de la asamblea comunitaria la que permite la inclusión de nuevos miembros a la comunidad.

(auto)reconocemos. Cuenta uno de los hijos del fundador de San Pedro: *Nosotros cosechamos, tenemos nuestro territorio, vivimos en nuestras comunidades. Los blancos no siembran, solo tumban y ponen el ganado que todo lo seca, tierra y quebradas* (D. Parente de San Pedro). Aunque un comunero mestizo de La Milagrosa<sup>67</sup> con más de 30 años viviendo en la *comunidad*, lo contradice: *los indígenas no tienen la misma mentalidad que nosotros y rápido acaban con todo* (Antonio Docarmo, mestizo de La Milagrosa). Lo que importa aquí no es quién dice la verdad, sino el hecho que sus identidades, asociadas a modos de vida con especificidades, se forman en los diálogos, luchas y contrastes con los otros.

Siguiendo a López Garcés, “los ticuna reconocen hoy en día la existencia de una unidad sociocultural dada en términos de los elementos más relevantes de su cultura, como el sistema clánico de organización social, la fiesta de pelazón o *moça nova*, su mito-historia y el idioma ticuna” (López Garcés, 2000: 182). Pero a pesar de esta unidad sociocultural, las fronteras socioculturales, simbólicas y materiales no solo han sido transformadas por la historia del contacto (con *omaguas*, con soldados portugueses, con capuchinos y misioneros varios, con patrones peruanos, con ganaderos y funcionarios colombianos, con agentes u observadores internacionales, etc.), sino que se definen a través de la misma historia del contacto. Desde la mirada retrospectiva se ponen de manifiesto las maneras en que nos hemos hecho distintos *unos* a través de los *otros*. Los sistemas de clasificación social binarios entre colonos y colonizados, amos y esclavos, indios y blancos, patrones y peones son buena prueba de ello. Volviendo a la lectura de Barth, es posible afirmar que las diferencias culturales no existen previamente a las relaciones y contactos culturales, sino que precisamente las diferencias se producen porque existen relaciones: nos distinguimos porque nos relacionamos entre nos-otros.

---

<sup>67</sup> La Milagrosa es un asentamiento rural situado a tres kilómetros de Leticia en el estrecho que forma la várzea entre el río Amazonas y los Lagos Yahuaraca. Su población se compone de mestizos (caboclos del Brasil y colonos colombianos) y de indígenas tikuna y cocama. En la práctica, funciona más como una comunidad indígena y se relaciona directamente con las comunidades del sistema lagunar de Yahuaraca.

Recuperando la afirmación de López Garcés, podemos poner algunos ejemplos de cómo la supuesta unidad sociocultural tikuna es al mismo tiempo el resultado y el motor de nuevas transformaciones culturales motivadas por la necesidad de dotar al mundo cambiante de un significado propio.

En primer lugar, el sistema clánico de organización social se ha flexibilizado con el aumento de los contactos y de las relaciones interétnicas. Las reglas tradicionales de alianzas clánicas entre mitades exogámicas se adaptan a los contextos multiculturales actuales. Los matrimonios ya no se realizan sólo entre clanes tikuna cruzados, sino que aparece una nueva categoría, aplicado primero a los blancos y, posteriormente, a aquellos indígenas de otras étnicas que no se clasifican por clanes o *naçones*<sup>68</sup> de animales con pluma o sin pluma. Este nuevo conjunto de posibilidades de alianza es nombrado como el *clan vaca*, en clara alusión al animal con que se asocia a los colonos que llegan después de los años 30 del siglo XX. El objetivo de las reglas tradicionales se sigue cumpliendo, a saber, multiplicar la familia y atraer nuevos aliados, sin embargo el abanico de alianzas se ha multiplicado. En palabras de un investigador tikuna residente en Leticia y emparentado con la gente de Yahuaracaca nos dice:

*Todo el mundo se reconoce a partir del clan, pero ya no son reglas estrictas para las alianzas matrimoniales. Antes sí, uno no podía casarse con gente de su clan porque era considerado como incesto. Pero ahora ya no. Aunque ya en los tiempos de los omagua, no nos relacionábamos con ellos porque competíamos por el mismo territorio, pero en cambio sí con otros yaguas o cocamas, porque así se establecían nuevas alianzas e intercambios. Actualmente las alianzas no son determinadas por el clan porque lo importante es generar esas nuevas alianzas. Aun así, no dejamos de ser tikunas. Ahora hay mucha gente en el mundo y nosotros no podemos quedarnos aislados (A. Santos, tikuna de la comunidad de Arara).*

En segundo lugar, la fiesta de la *pelazón* no sólo varía en el tiempo sino también en función de la comunidad donde se realice. La *pelazón* es el ritual en el que se reconoce todo tikuna. Se trata de un ritual de iniciación femenina a través

---

<sup>68</sup> *Naçones* es la traducción y adaptación de la palabra brasilera *nação*, es decir, nación. Los tikuna siguen empleando la palabra para apelar a la identidad clánica en la palabra de la lengua del país de donde vienen los tikuna originalmente. Nótese sin embargo que cuando se pregunta por la *naçon* la respuesta debe hacer referencia al clan al que se pertenece y no sólo a la etnia.

del cual las niñas se convierten en mujeres, gracias a la instrucción de las mujeres adultas y del proceso de transformación del cuerpo en el que se forma la identidad de la mujer como ser social (ver Ramos 2010). Esta fiesta religiosa representa el momento de aprendizaje de una joven contra las enfermedades y peligros que acechan la vida. Y así como esas enfermedades y peligros han cambiado junto con sus modos de vida y sus hábitats, así también la fiesta ha descartado e incorporado los elementos necesarios para que siga funcionando como experiencia de formación del cuerpo y de la conciencia de las actuales jóvenes tikuna. Así por ejemplo el tiempo de encerramiento de las niñas en espacios reducidos de la maloca se hace cada vez más incompatible con los tiempos de la escuela por lo que se ha reducido para conciliar el aprendizaje en la escuela y el aprendizaje entre las abuelas. Los mismos cantos, alimentos e invitados han cambiado para adaptarse a los nuevos tiempos. Y sin embargo, esta variabilidad es siempre fuente de disputas y discusiones entre distintas comunidades tikuna. Así por ejemplo, los tikuna del río Pupuña, en el interfluvio del Trapecio Amazónico, miran con sospecha las formas en que, cerca de Leticia, se hace la *pelazón*. También en el territorio de Yahuaraca la situación puede variar mucho. En San Pedro, todas las jóvenes han pasado por la *pelazón*. En cambio en La Playa, ni el terreno (la várzea hace imposible construir una maloca con palafitos), ni la multiplicidad de familias de orígenes culturales distintos (tikuna, cocama, inga, yagua, boras, mestizos, entre otros) permiten que se celebre la *pelazón*. Pero los tikuna en La Playa siguen participando en las *pelazones* en sus comunidades vecinas de tierra firme. A pesar de las diferencias y de la variabilidad del ritual, la *pelazón* sigue entonces identificándolos plenamente como tikunas. *Un hombre siente vergüenza cuando su hija no hace la pelazón* – dice D. Parente de San Pedro mientras realiza los preparativos para la fiesta de su hija.

En tercer lugar, los mitos y cuentos también han mutado a través de los acontecimientos cruciales de la historia tikuna. López Garcés muestra cómo la presencia del hombre blanco ha sido introducida en los mitos fundacionales para

dotar de significado el presente. *Yoí e Ipi*<sup>69</sup>, padres fundadores de los tikuna, son asociados con Brasil y Perú como estrategia implícita de actualizar la novedad que supone la creación de nuevos Estados-nación (Garcés 2000: 89). En una cultura de tradición oral, la reproducción de los mitos representan la actualización del tiempo en el reflejo del presente. En la forma de contar historias los tikuna pueden enlazar varios cuentos que se suceden por largas horas. El cuento siempre se narra de una manera distinta, incorporando aquellos elementos que hacen posible su comprensión actual. Y sigue siendo el mismo cuento. Esa identidad y diferencia es la que se maneja en la cultura tikuna.

Finalmente, las variaciones de lengua tikuna también son expresión del lugar y del tiempo en el que se habla. La incorporación de palabras en español representa, de nuevo, la capacidad de incorporación de la realidad actual a las necesidades actuales. Palabras como 'proyecto', 'gobierno', 'reforestación' o 'tecnología' se entrecruzan en los discursos y conversaciones en lengua tikuna.

La lengua es uno de los elementos más frágiles y potentes en cualquier cultura. La lengua tikuna ha sufrido los embistes del tiempo, desde el intento de erradicación a favor de la integración religiosa y nacional, hasta la potenciación promovida actualmente por las políticas multiculturales: *antes teníamos vergüenza de hablar el idioma, pero ahora hasta hay tecnocumbia en tikuna* (C.A. Ferreira Inga de La Playa). La condición de la lengua como uno de los principales elementos legalmente distintivos de las culturas indígenas, ha provocado la necesidad de dar un salto cultural de gran envergadura: escribir la lengua tikuna en una cultura eminentemente oral. Estamos sólo en los primeros pasos de la estandarización de la escritura tikuna, pero las discusiones, acuerdos y decisiones que ello implica muestran, una vez más, la capacidad del pueblo tikuna de adaptarse a los nuevos tiempos.

---

<sup>69</sup> Para una narración actual del mito fundacional tikuna ver Abel Santos 2010.

## LA AUTONOMÍA DESDE ABAJO

Los tikuna han aprendido a usar el concepto de cultura para hacerse reconocibles. Y sin embargo, la selección de elementos simbólicos y materiales que se definen oficialmente como “cultura” (elementos susceptibles, como mínimo, de entrar en un proyecto de desarrollo financiado por una entidad no indígena: sea artesanía, la lengua, los cantos, formas de trabajo, etc.), difícilmente explican aquello que sea la cultura desde la vivencia de los pueblos indígenas. Este hecho se hace manifiesto, por ejemplo, en la manera en que se perciben las relaciones entre los ejes político, cultural, ambiental y económico no de forma aislada, sino vividos individual y colectivamente en todas las actividades de su diario vivir<sup>70</sup>. Preguntando a D. Parente de San Pedro sobre el futuro de la comunidad explica: *lo más importante es seguir haciendo chagra y sacar sus propios productos*. No solo la preparación, también el consumo de alimentos cosechados en la chagra o pescados en la quebrada son fundamentales para la construcción del cuerpo y de la cultura tikuna. La crianza de los hijos y la cosecha de la yuca son complementarios. Con razón D. Parente expresa su temor por el hecho de consumir cada vez más alimentos procesados de orígenes y enfermedades desconocidas.

Cosechan la yuca, la piña y el plátano como a sus propios hijos. Ellos demandan un cuidado especial, una atención constante, una protección dedicada contra lo que pueda enfermarlos. A los hijos se les enseña cómo cultivar la chagra, cómo reconocer las especies y prevenir los peligros. De los frutos se alimentan cultural y físicamente. Por ello, se entiende que D. Parente se pregunte si, consumiendo ahora tantos productos de la China, *¿no nos estaremos volviendo chinos?* (Diario de campo Octubre 2010).

---

<sup>70</sup> Como ejemplo y tal como se mostró en el Capítulo I, la recuperación de la cultura promovida por instancias nacionales e internacionales no tiene sentido sin, al mismo tiempo, ampliar la extensión de los resguardos para seguir manteniendo su modo material de vida. Esto muestra cómo la cultura no puede ser entendida sin la naturaleza, o como diríamos en términos occidentales, la reivindicación cultural es al mismo tiempo una reivindicación política y económica.

Pero el deseo de guardar *lo propio* nunca tiene solo que ver solo con lo cultural, sino con la capacidad de autosubsistir del producto de tu propio trabajo y territorio. Las estrechas relaciones entre la naturaleza (o el monte), el trabajo (la chagra o la pesca), la familia (aliados y parientes) y el mercado (o el dinero) no impiden ver las diferencias entre lo ambiental, productivo o cultural, sino que permiten entender las relaciones entre ellos. La cultura es un asunto que atañe al territorio. El territorio pertenece al ámbito de la naturaleza y de su poder de gestión, es decir, de su manejo ambiental en función del poder político para defenderlo y de su capacidad de producir los alimentos para su subsistencia. *Lo propio* es el deseo de vida que aparece una y otra vez en reuniones, asambleas y malocas. *Que no sean los de Leticia los que vengán a vender nuestros productos y nuestra tierra*, manifiesta el antiguo curaca de La Playa (Luis Antonio Guamán) cuando se discute la posibilidad de manejar el turismo desde las propias comunidades.

Esta unidad de sentido se expresa, sin embargo, en un sinfín de posturas y discursos. Las comunidades son todo menos unidades-comunes, y ello se manifiesta en la variabilidad de sus discursos dentro y fuera de las comunidades frente a temas como la cultura, el desarrollo, la política o la religión. Unos pueden hablar de pérdida cultural (*aquí no queda ni cultura que recuperar* – dice Jacinto Dámaso promotor de salud de La Playa), mientras otros hablan de persistencia cultural (*para mí no hay ningún cambio, es decir, está el celular y yo puedo llamarlo así esté en Bogotá, pero puedo hablar por celular en mi idioma, eso es lo esencial* – comenta Jaime Parente de San Pedro). Unos pueden apostar por la conservación ambiental, mientras otros sienten la necesidad de introducirse al mercado mediante la explotación más eficiente y comercial (como reflejan las diferentes posturas que se dan en una de las reuniones de la organización intercomunitaria de pesca a propósito de la posibilidad de montar una tienda para vender pescado). Unos asocian la política con la politiquería, mientras otros reclaman una mayor participación en la política nacional (muchos se aprovechan de los regalos que ofrecen los candidatos políticos en época de elecciones,



mientras otros les acusan de venderse al mejor postor). Unos ven la religión como el símbolo de la dominación, mientras otros sienten que es la religión la que permite una convivencia pacífica (la religión evangélica penetra en las comunidades trastocando el equilibrio de fuerzas políticas generado por el cabildo, pero para muchos, es precisamente la religión la que evita que los hombres se emborrachen y desatiendan las responsabilidades familiares). Y aun así, ni siquiera estas diversas perspectivas al interior de las comunidades son fijas, sino que varían también en función del lugar donde se discuta. Sea una asamblea comunitaria, una reunión con las instituciones, un encuentro entre amigos o una comida frente al fogón, el discurso se mueve de una a otra postura sin mayor contradicción. Muchas y variadas son las formas que adopta la palabra indígena frente la sociedad, y no obstante, hay algo en lo que casi siempre se concuerda: la autonomía.

*La gente es rebelde, no les importa lo que pueda pasar después o lo que pueda venir de afuera* - comenta L.A. Guamán<sup>71</sup>, antiguo curaca de La Playa, cuando se intentan imponer cronogramas y actividades de trabajo comunitario desde agendas extra-comunitarias. La autonomía no se entrega o se financia, se construye paso a paso desde la apropiación y el *sentimiento de arraigo* que tantas veces se alienta en las asambleas comunitarias. El sentido de la palabra autonomía en las comunidades de Yahuaraca es doble: por un lado es el sentimiento de pertenencia a un territorio, y por otro lado, la condición del que puede vivir de su propio trabajo (figura 15).

---

<sup>71</sup> Luis Antonio Guamán es inga, residente de La Playa desde hace unos 10 años, casado con una tikuna de la comunidad con quien tiene dos hijas. Se dedica a la chagra y cada vez más a trabajos asalariados en Leticia.



Figura 15. Abuelo de San Juan tostando fariña.

### “ESTO ES PROYECTO”

La definición legal de autonomía indígena<sup>72</sup> implica, como se ha intentado mostrar, una serie de restricciones y paradojas que se transmiten desde a la ley, a las sentencias de la corte, a reglamentaciones, a planes de desarrollo, a proyectos de todo tipo y finalmente, a las dinámicas locales. De ese modo, una parte importante del sentido y condición de autonomía se ponen en juego a través de los proyectos que aterrizan en Yahuaraca. Así sean del Estado o de la sociedad civil, sean públicos o privados, sean comunitarios, nacionales o internacionales, sean de temas ambientales, culturales, económicos o políticos, las relaciones e intercambios se materializan en proyectos concretos. Y todos los proyectos están atravesados por lógicas y estrategias diversas, y a menudo contradictorias, que deben habérselas al mismo tiempo con políticas de integración y de reconocimiento.

---

<sup>72</sup> La autonomía de los pueblos y las comunidades indígenas se funda en las disposiciones constitucionales correspondientes y las regulaciones de la ley 21 de 1991, en particular el artículo 7, párrafo 1, que les concede a los pueblos indígenas el derecho a establecer las propias prioridades del proceso de desarrollo (Semper 2006).

Es difícil hacer un balance y decidir qué forma parte de una integración forzada y potencialmente destructiva, y qué de un empoderamiento local en un proyecto. Cuando se habla con funcionarios, agentes y técnicos de desarrollo o con las personas que habitualmente se relacionan con las comunidades indígenas, son críticos con el resultado de los proyectos en que están involucrados, y en general, con la débil capacidad de acción e incidencia sobre las condiciones de las comunidades<sup>73</sup>. Y sin embargo, *el papel lo aguanta todo*. Los informes técnicos deben mostrar los resultados y éxitos para que continúen siendo apoyados. La crisis de sentido y ambigüedades de las que hablan tantos autores se acrecienta en cada proyecto (Jackson 1998, Padilla 2006, Zambrano 2006, Toro 2006, Vasco Uribe 2008).

Desde una perspectiva local se reproduce una paradoja similar. La autonomía de las comunidades es un deseo imperecedero, pero para reunir parientes o aliados de otras comunidades es necesario tener el canasto lleno para alimentarlos, o en su ausencia, tener dinero para comprar gasolina y alimentos. Cuando las comunidades y asociaciones indígenas dependen de los recursos del Estado para ejercer su autonomía en temas de territorio, educación o seguridad alimentaria, es difícil discutir los términos de esa autonomía.

Esta situación se agudizó durante los últimos años, en los que asistimos a una proliferación de proyectos de diferente índole trabajando con las comunidades indígenas: proyectos productivos incentivados por el Servicio Nacional de Aprendizaje - SENA (Fondo emprender o Jóvenes Rurales Emprendedores) o por el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural – INCODER (22 proyectos acuícolas desde 2009); proyectos ambientales de Corpoamazonia (con programas para la gestión ambiental y participación ciudadana), de la Autoridad Nacional de Acuicultura y Pesca - AUNAP (con proyectos para mejorar la capacidad para

---

<sup>73</sup> Hay una larga lista de proyectos pensados para crear hábitos y estrategias de larga duración que no duran sino el tiempo de intervención de los técnicos y agentes: proyectos productivos de crianza de pollos de engorde que “no engordan”; crianza de gallinas que duran un sancocho; reglamentaciones que nadie cumple; etc. Para una revisión exhaustiva de las problemáticas y resultados de los proyectos de desarrollo en comunidades indígenas y población rivereña véase Gasché (2004).

generar ingresos por parte de la población rural), de Conservación Internacional (con proyectos para la investigación de los servicios ecosistémicos hídricos), de Tropenbos Internacional Colombia (con proyectos para la investigación y manejo comunitarios de recursos ambientales) o de WWF Colombia (con proyectos de preparación para las políticas REDD+); proyectos sociales del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar - ICBF (con la distribución de bienestarina para las poblaciones más vulnerables como las comunidades indígenas) o del Departamento para la Prosperidad Social – DPS (con el programa de “Familias en Acción” y las transferencias monetarias para reducir la pobreza y desigualdades); proyectos de desarrollo de la Gobernación del Amazonas y Alcaldía de Leticia (con obras de infraestructura y saneamiento básicos); proyectos de investigación o de recuperación cultural del SINCHI (proyectos de investigación y manejo pesqueros) o la Universidad Nacional de Colombia (con proyectos de investigación y desarrollo en temas como el manejo ambiental, construcción de CONPES de políticas públicas en resguardos indígenas, etc.); proyectos generados por las propias comunidades con la gestión de la Alcaldía (a través del Sistema General de Participación); además de otros muchos proyectos más o menos efímeros de ONGs nacionales o internacionales. Las comunidades de Yahuaraca han participado activa y recientemente en todos estos proyectos (figura 16).



**Figura 16. UNIMEDIOS (Canal institucional de la Universidad Nacional de Colombia) y Canal ARTE (Canal Franco-Alemán) filmando actividades dentro de proyectos de desarrollo.**

La sobreoferta de proyectos es frecuentemente percibida por los comuneros como una nueva bonanza económica. Esta bonanza incide de forma inversamente proporcional al compromiso de la población, que ve pasar proyectos, con sus técnicos, sus bonificaciones y sus materiales, como pasan las subriendas de pescado. *¿Qué pasa si se acaba un proyecto sin concluir? Vendrán otros y tomarán posesión para otro beneficio* (Jaime Parente de San Pedro). En muchos casos la percepción de la gente es que los proyectos aterrizan a sus comunidades no tanto para resolver sus necesidades, sino las necesidades de los organismos e instituciones de origen: *a nosotros nos dan regalos mientras ellos se quedan la plata*, explica J. Montero de La Playa en relación al programa de Familias en Acción del DPS. Además de eso, existe una gran desarticulación entre las distintas instituciones y organismos que actúan sobre las mismas comunidades. Frecuentemente, los objetivos de un proyecto están relacionados con objetivos de proyectos anteriores o de proyectos paralelos, y sin embargo, cada proyecto responde independientemente a sus propias estructuras y prioridades. Este hecho provoca un alto grado de repetición e ineficiencia palpable en la percepción local: *parecemos carros averiados de taller en taller* (L.A. Guamán de La Playa).

## EL CABILDO, LAS ALIANZA FAMILIARES Y LA NECESIDAD DE ORGANIZACIÓN

La cantidad de proyectos que aterrizan a Yahuaraca cada día provoca, en primer lugar, la necesidad de organizarse. Recibir, discutir e intercambiar con todos los que llegan a la comunidad y tomar decisiones que beneficien a todos. El beneficio de la comunidad es el tema conductor del discurso político indígena:

*Estamos tratando de traer beneficios para las comunidades, de no acabar lo que tenemos, de conservarlo, pescados, fauna para que un día llegue un turista y vea algo que le gusta, van a traer más recursos, que es lo que queremos. ¿Y luego? Reforestar, sembrar madera, para tener buen oxígeno. Educar a los niños de la comunidad, para que puedan sustentar, desarrollar para que sigan produciendo* (J. Montero de La Playa).

Aunque expresado en *palabras de blanco* y para *oídos de blanco*, la idea de los ‘beneficios para las comunidades’ contiene el deseo y la condición de un sentir colectivo muy distinto al que puede darse, por ejemplo, en cualquier barrio de Leticia. Nadie se atreve a tomar decisiones por los demás antes de pasar por la asamblea. Las decisiones políticas son colectivas y por tanto pasan necesariamente por asambleas comunitarias donde el curaca y la junta directiva del cabildo deben exponer los resultados positivos de su liderazgo, a un alto riesgo de ser criticados<sup>74</sup> (figura 17).



Figura 17. Asamblea comunitaria en El Castañal (2011).

Los representantes políticos están siempre al filo del abismo en el sentido que no pueden imponer su visión, no pueden ordenar o mandar. Como máximo, pueden sugerir, proponer y aconsejar. Por lo tanto, la capacidad de conciliar, de generar confianza y de mostrar con el ejemplo son estrategias políticas de más calado que el discurso, la jerarquía o el dinero. Así por ejemplo, durante el tiempo de trabajo de campo pude ver la evolución de un nuevo curaca (L.A Guamán) con ansias de emprender transformaciones en la comunidad de La Playa a través de proyectos y colaboraciones con la Alcaldía, la Gobernación y la Universidad Nacional, entre otros. La falta de socialización y conciliación con los miembros de la comunidad lo llevaron a ser relevado del cargo después del segundo año (2010-2012).

---

<sup>74</sup> Si bien el porcentaje de asistencia a las asambleas es muy distinto entre La Playa (20% aproximadamente asisten regularmente a las reuniones) y San Pedro (80% aproximadamente), en ambos casos las decisiones comunitarias se resuelven ahí.

El curaca no habla por la comunidad, sino que transmite lo que la comunidad demanda. Existe un rechazo explícito a la autoridad y a la concentración del poder político debido, en parte, al tejido previo de relaciones familiares a través de las que circula el poder. La toma de decisiones en las comunidades indígenas se realiza a través de las asambleas y de la junta directiva del cabildo: *por más que haya jóvenes que se van, siempre queda gente que se ocupa de mantener esa unidad, los que se encargan del cabildo y la estructura organizativa de cada comunidad, ellos son los que se encargan de mantener la comunidad a largo plazo* (C.A Ferreira de La Playa).

Nos reunimos por tercera vez en la sala de juntas de la Universidad con los responsables de cada cabildo, para continuar el proceso de redacción de los estatutos de la futura organización de pesca “La Tika”. En esta ocasión nos acompaña un pequeño equipo de filmación del canal franco-alemán ARTE que vienen a filmar un documental sobre el Cambio Climático y sus efectos en las poblaciones amazónicas. Se presentan y piden autorización para filmar parte de la reunión. Uno a uno los curacas les responden. Todos se muestran alagados pero hablan como representantes de sus respectivas comunidades, y por lo tanto, exigen que antes de ser filmados deben consultar con cada asamblea comunitaria. Puede parecer excesivo pedir permiso a la comunidad en entero para dejarse filmar durante unos minutos, pero así revelan un principio fundamental de organización social comunitaria: el poder del colectivo. Las autoridades comunitarias son, ante todo, representantes del poder de la asamblea, es decir, de los miembros de la comunidad (Diario de campo Mayo 2011).

Y sin embargo, la organización del cabildo no está separada de las alianzas familiares. En comunidades numerosas como La Playa, los grupos familiares pueden ser determinantes para plantear, discutir, aceptar y denegar propuestas. *Para tomar ciertas direcciones en la comunidad o ser representante, pues a veces no se puede porque todo va mediante asamblea, lo que muchas veces significan apoyos familiares, las familias se unen para elegir representantes* (C.A Ferreira de La Playa).

La propia organización del cabildo indígena es una forma de tradición andina que se legaliza y utiliza en la Amazonia ya desde la Constitución de 1886<sup>75</sup>. Pero el modo tradicional de organización, según Nimuendajú, no se estructura como una institución independiente: "Nunca han tenido la más mínima cohesión política. Un cierto sentimiento de solidaridad une a los miembros del clan, aunque se extiende a todos los clanes de la misma fracción" (Nimuendajú 1952: 64). Y sin embargo, las nuevas políticas de descentralización desde la Constitución del 91 implican un fortalecimiento de los cabildos así como un mayor empoderamiento de las localidades.

En este cambio de orientación el ordenamiento y manejo del territorio ya no se realiza exclusivamente por las normativas y regulaciones impuestas y controladas por las instituciones estatales a cargo. Ahora se habla, además, de desarrollo participativo y de manejo comunitario como estrategias básicas para la gestión y control de los recursos naturales en áreas de resguardo. En consecuencia, organizarse como comunidad, como territorio y como etnia forma parte de la necesaria adaptación a la coyuntura actual marcada no solo por las políticas de reconocimiento étnico y cultural, sino por las fuerzas económicas globales (figura 18).



**Figura 18. Taller de preparación de los senderos ecológicos para la asociación intercomunitaria de ecoturismo (Painü) (2011).**

<sup>75</sup> "La institución más importante de autogestión de los pueblos y comunidades sigue siendo el *cabildo indígena*, a cuyo frente está el *gobernador*, sobre todo en los pueblos indígenas más populosos en la región andina meridional del país, entre los que figuran las etnias Páez y Guambiano, según el artículo 3 de la ley 89 de 1890" (Semper 2006).



## TENSIONES EXPLÍCITAS E IMPLÍCITAS EN LAS NEGOCIACIONES FRENTE A LOS PROYECTOS

Desde la llegada de las primeras familias tikuna a principios del siglo XX, dispersadas por el territorio de Yahuaraca, hasta hoy, los tikuna, junto con otras etnias, han tenido que organizarse para ser reconocidos cultural y territorialmente, así como para posicionarse en el mapa internacional como actores políticos. *Antes cada individuo se defendía solo, individualmente, hoy estamos organizados, somos autónomos, no tenemos que vender nuestro territorio* (R. Lorenzo de San Sebastián). Pero a pesar de la confianza de R. Lorenzo, las dificultades en torno a la incorporación de los proyectos que llegan a las comunidades y los desencuentros son permanentes. *Siempre hay proyectos y talleres y capacitaciones pero la gente no se beneficia* (J. Montero de La Playa). ‘Nos roban el conocimiento’, ‘viven de nuestra costilla o ‘no entienden nuestras necesidades’ son expresiones comunes entre la gente de Yahuaraca. La percepción local de los proyectos como una nueva bonanza, desarticulada y repetitiva, incide y se refleja en las mismas formas de organización local.

Las comunidades tikuna se encuentran actualmente en procesos complicados y conflictivos de constitución de pequeñas organizaciones comunitarias o intercomunitarias con las que manejar el turismo (organización *Painü*), trabajar con las madres (Madres en Acción), coordinar a los pescadores (*La TIKA*), montar estanques piscícolas (con recursos de INCODER), gestionar la reciente instalación de acueducto (Aguas del Amazonas), consolidar la guardia indígena, organizar a los jóvenes (organización de jóvenes de La Playa *Raíces Nativas*), etc. Todas estas iniciativas exigen una organización y negociación permanente dentro y fuera de la comunidad. Recuperando algunos de los puntos esenciales tratados anteriormente, describiré a continuación cuatro de las tensiones permanentes y entrecruzadas que afectan las discusiones y negociaciones con el mundo de los proyectos y ‘el aparato del desarrollo’: el giro de las políticas de reconocimiento y descentralización de la Constitución 91 y del Convenio 169 de la O.I.T frente a la injerencia de iniciativas privadas y a la falta de

organización local; las diferencias entre lenguajes, tiempos y estrategias respecto a los términos de referencia de la mayoría de proyectos; la necesidad de organizarse con modelos nacionales cuando sus ejemplos más cercanos están empapados de corrupción, clientelismo y paternalismo; y finalmente, el desequilibrio entre los procesos de capacitación en términos occidentales frente a los valores y procesos culturales propios.

En primer lugar, la misma reorientación política hacia en el empoderamiento de las localidades va en paralelo a las políticas neoliberales por las que la gestión de los recursos debe gestionarse desde iniciativas privadas, o para el caso, desde los derechos colectivos de los resguardos indígenas<sup>76</sup>. Esta situación, al menos en la Amazonia, no proviene tanto de la lucha de movimientos de base como de la promoción desde agendas y políticas nacionales e internacionales. En la práctica este cambio se ha realizado sin transición ni acompañamiento, por lo que las instituciones encargadas, por ejemplo de la regulación de recursos naturales, dejan a los resguardos indígenas en situación de vulnerabilidad frente a la injerencia de empresas privadas en busca de nuevos mercados. La capacidad de seducción y manipulación de estas empresas ya está provocando divisiones al interior de las comunidades. En Castañal de los Lagos, por ejemplo, han aparecido agentes de C.I.Progress<sup>77</sup> dispuestos a alquilar el derecho sobre los recursos naturales a cambio de subsidios mensuales. Afortunadamente, después algunas discusiones y tensiones que dividen la parcialidad indígena desde antes de la llegada de la empresa, el cabildo declinó la oferta porque no están dispuestos a renunciar a sus chagras, ni a la cultura que las acompaña. En

---

<sup>76</sup> Así por ejemplo USAID está planteando el desarrollo de la Amazonía en términos de: “Fortalecer las capacidades institucionales y el liderazgo de las organizaciones indígenas; Mejorar las habilidades de comunicación y difusión de los pueblos indígenas; Contribuir directamente a la conservación de tierras indígenas o áreas protegidas ocupadas por grupos indígenas” (USAID 2008).

<sup>77</sup> Ci Progress Greenlife es una empresa de conservación ambiental colombiana dedicada a diseñar, implementar, ejecutar, gerenciar y comercializar proyectos ambientales y créditos de carbono con denominación de origen. “Los acercamientos y las sólidas relaciones con las comunidades indígenas locales, sus líderes y representantes legales, han permitido la firma voluntaria de varios mandatos que autorizan la implementación de proyectos de conservación dentro sus territorios” (<http://ciprogres.com/index.php/joomla-overview/mision-vision>).

palabras de la curaca de ese momento (durante el año 2013): *Si dejamos de sembrar perderemos nuestra cultura* (Teresa Bautista<sup>78</sup> de El Castañal).

Esta nueva política de descentralización y participación ciudadana tiene otro punto oscuro. La falta de recursos, personal y capacidad para realizar un control efectivo sobre el territorio en lugares de pesca, desforestación o extracción de recursos ilegal es ahora más fácilmente justificada con el argumento de la descentralización y la necesidad impuesta del manejo de los recursos por parte de las mismas localidades. Las siete comunidades que componen el sistema lagunar de Yahuaraca se han puesto, desde 2009, en la tarea de manejar sus recursos pesqueros, pero la intermitencia y las diferencias entre los proyectos de apoyo de entidades como la Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonia, INCODER o el SINCHI ha provocado la inestabilidad de la organización intercomunitaria creada para el manejo comunitario (*La TIKA*). Al respecto son dicientes las respuestas dadas a una encuesta realizada en noviembre de 2012 en la que se preguntaba por las causas de la debilidad de dicha organización a catorce de los aproximadamente cincuenta miembros permanentes (dos de cada comunidad): ocho de diez respuestas apuntan a la falta de unión de las comunidades y de organización como causas principales; cuatro personas anotan, más bien, la falta de incentivos económicos; y las dos restantes señalan la falta de apoyo de las instituciones<sup>79</sup>.

Así pues, la aparición continua de nuevos agentes y agendas con un lenguaje muy similar que apela al valor de la conservación y de la cultura indígena es percibida, en muchos casos, como una amenaza. En numerosas reuniones del grupo de pesca (*La TIKA*) se exhorta a participar y estar unidos frente al temor que otras entidades acaben controlando y manejando sus propios territorios si no

---

<sup>78</sup> Teresa Bautista es tikuna, tiene 59 años, está casada con un mestizo y tienen 4 hijos. Se dedica principalmente a la chagra, la pesca y a trabajos colectivos con proyectos de desarrollo.

<sup>79</sup> Es importante señalar que las ocho primeras respuestas corresponden a las comunidades más alejadas de Leticia, San Sebastián, San Antonio, San Juan y San Pedro, mientras que las otras seis respuestas corresponden a las comunidades de La Milagrosa, El Castañal y La Playa. Esto apunta a que la cercanía con Leticia implica una mayor dependencia de los recursos monetarios y del mercado.

demuestran que son capaces de hacerlo ellos mismos. Incluso el proyecto de pesca con la Universidad Nacional, del que formo parte, ha tenido que enfrentarse a la misma acusación: *ustedes lo que quieren es robarse nuestro territorio* (Luis Manuyama de La Playa).

En segundo lugar, una de las dificultades de las comunidades para organizarse frente a la presencia de nuevos proyectos es la diferencia de lenguajes, tiempos y estrategias respecto los términos de referencias de los mismos. En relación al lenguaje, la diferencia incluye tanto el uso de un lenguaje técnico especializado que poco tiene que ver con las formas de expresión entre los tikuna, como la misma concepción de la problemática que intenta abordar el proyecto. Así por ejemplo, cuando el problema es la progresiva escasez de pescado respecto a los tiempos de abundancia de antaño, las causas habitualmente señaladas apuntan hacia la introducción de nuevas técnicas de captura - como las mallas; a la aparición de cuartos fríos y de un flujo de exportación de pescado - por parte de empresas nacionales y extranjeras que entran a Yahuaraca; al aumento de la presión antrópica debido al crecimiento de las comunidades; o incluso a la variabilidad de las temporadas de creciente del río debidas al Cambio Climático. Pero si bien hay concordancia con los problemas provocados por estos fenómenos, desde la lógica tikuna se describe de otra manera. Para el coordinador de pesca de San Juan, Álvaro Parente, *el problema es que no muerden el anzuelo, que se han vuelto más inteligentes que los propios pescadores*. Según la opinión de muchos de los moradores de comunidades más alejadas del casco urbano (San Antonio, San Juan y San Pedro), se trata de un problema de fuerzas opuestas entre chamanes, pues son *ellos los que han cerrado la boca de los peces*. También explican que ha caído una brujería entre los pescadores de los lagos, originada por el número creciente de contactos e intercambios entre chamanes. Esta es una de las razones por las que deben seguir practicando la *pelazón*, para que la fuerza de los chamanes trate de limpiar las fuerzas que ahora dificultan la pesca.

En relación a los tiempos, es todavía más evidente que el ritmo impuesto por las necesidades de los cronogramas de trabajo distan mucho de las formas en que los tikuna ordenan su tiempo. La racionalización del tiempo en función de acciones precisas en relación a objetivos específicos nada tiene que ver con la percepción del tiempo en las comunidades. Casi siempre las urgencias de los proyectos chocan con las prioridades de las personas. Uno de los conflictos habituales surge de la dificultad de pensar en el futuro (tal como demanda, por ejemplo, el desarrollo sostenible) cuando las necesidades son inmediatas. Como comenta un pescador tikuna de La Playa, disminuir la presión sobre los recursos (sea la pesca, la caza o la chagra) supone *quitar la comida de la boca de mi familia*.

Las diferentes concepciones sobre el tiempo llegan hasta la misma concepción de persona. Una persona no nace, se hace. Toda persona se *hace gente* a través de las enseñanzas, las curaciones y la alimentación en las que se construye el cuerpo y se fortalecen los principios vitales (Santos 2013).

*El cuerpo de la mujer llega a ser gracias al cuidado parental y cultural como la pelazón. Se sabe cómo una niña llega a ser mujer. No así con los proyectos, los cuales 'llegan' pero no se sabe cómo 'llegan a ser', es decir, cómo prepararse y cómo integrarlo en su modo de vida (A. Santos de Arara).*

En relación a las estrategias, es habitual que los proyectos quieran, no solo impactar al mayor número de personas, sino que esas personas se distribuyan equitativamente entre jóvenes y adultos, hombres y mujeres. Esta distribución democrática se enfrenta a alianzas y roles previos establecidos en las dinámicas locales. Si bien las mujeres tienen un papel protagónico en la chagra (ver Nieto 2006), no ocurre lo mismo cuando se trata de la pesca. A pesar que varias mujeres pueden pescar, suelen ser los hombres los que se dedican a ello. Esta disparidad choca cuando un proyecto de pesca exige el mismo número de hombres y mujeres. Una vez más la diferencia de criterios cortocircuita los flujos de relación habituales entre las comunidades.

En tercer lugar, y como ya he remarcado anteriormente, la necesidad de estructurarse y organizarse en función de los modelos que el Estado ‘facilita’, implica aprender y asimilar una serie de reglas jurídicas, burocráticas y financieras del Estado y del mercado que poco a poco se van introduciendo dentro de los modelos de funcionamiento locales. Solo así se hacen visibles y reconocibles las organizaciones indígenas para la sociedad nacional.

Pero uno de los problemas es que el modelo más cercano en el que deben reflejarse es el de las instituciones estatales (alcaldía, gobernación, asamblea, etc.), y en el contexto del Amazonas como mínimo, la corrupción, el clientelismo, los favores y las presiones políticas, por no hablar de las alianzas entre empresarios y políticos con fines lucrativos privados, alcanzan casi el estatus de normalidad. Un día cualquiera en Leticia...

Me encuentro con Delfino Parente y su hijo de nueve años Amnor en el mercado. Nos sentamos a tomar algo. Mientras conversamos se nos aparece el representante de la cámara, el candidato Víctor Hugo, quien viene saludando a todo el mundo. Se acerca inmediatamente y se fotografía con D.P, para después pedirle, sin más introducción, *¿qué necesitas? Un balón de micro* - responde Delfino apurado por la circunstancia. Acto seguido el representante manda a su secretario anotar el celular (aunque Delfino no tiene celular) para regalar un balón a la comunidad de San Pedro. Otra vez, la política de los golpes de efecto o *politiquería* (Diario de campo Junio 2013).

Aunque esta es solo una situación fortuita, es tan frecuente que acaba convirtiéndose en la estrategia política más común en el departamento del Amazonas. La dificultad de un entendimiento real y de un diálogo horizontal entre los órganos de gobierno municipal, departamental y nacional con los pueblos indígenas tiende a resolverse en forma de estrategias paternalistas y clientelistas a base de regalos, incentivos y compra de votos. “El proceso de relación entre el Estado colombiano y la región amazónica ha estado regido por la concepción burocrática, donde priman los intereses personales de los funcionarios, articulados a la estructura de poder político y económico dominante en la región” (Vieco 2000: 215). El paternalismo es la cara amable de la discriminación con la que están acostumbrados a tratar los indígenas. Frente a la corrupción, el clientelismo y el

paternalismo institucional, la confianza de estas comunidades con las instituciones estatales se reduce a su uso instrumental, es decir, proporciona beneficios, pero no hay un proyecto político que los motive ni una colectividad nacional a la que se sientan identificados más allá de los potenciales beneficios económicos y algunos símbolos globalizados como la selección de fútbol colombiano. Tal como habíamos planteado anteriormente vemos cómo los derechos diluyen su potencial transformador en las formas administrativas, burocráticas y clientelistas en que se aplican.

No solo eso, sino que los mismos mecanismos empiezan a permear las comunidades. Uno de los recientes ex-curacas de La Playa habla de la facilidad con la que políticos ‘compran’ votos y los indígenas los ‘venden’:

*La gente quiere plata, o pollos, o beneficios inmediatos. Por ello, es capaz de hacerse el ignorante, de decir que ellos no saben nada, para que continuamente se repitan las capacitaciones, los apoyos financieros, etc. ‘Se hacen...’ para recibir más y más proyectos de afuera. La comunidad está corrupta, se deja comprar por unos pesos, no hay conciencia (L.A Guamán de La Playa).*

En cuarto lugar, otro de los problemas que afectan al desarrollo de las organizaciones indígenas y al alcance de una mayor autonomía, fue tratado en el marco del contexto jurídico a través del que la cultura puede manifestarse en Colombia. Se trata del rol de la autoridad tradicional, en forma del consejo de ancianos, tiene cada vez menos relevancia y eficiencia en la organización interna.

Así lo reconocen los abuelos fundadores de San Pedro. Cuando los jóvenes líderes se capacitan y organizan sólo en función de reglas administrativas, reglamentos jurídicos y conocimientos técnicos, les queda faltando la socialización, la incorporación y la transmisión a la comunidad. Sin ello, deja de haber resistencia colectiva y *nos convertimos en blancos* (Matilde Fernando Sebastián<sup>80</sup> de San Pedro). Hay que dietar, escuchar y sentarse en el fogón con los que saben manejar y conocen el territorio, recuerdan a menudo los abuelos en espacios familiares (figura 19) (Diario de campo Diciembre 2013).

---

<sup>80</sup> Matilde Sebastián Fernando es, junto a su marido Pedro Parente, la fundadora de la comunidad de San Pedro e hija de los fundadores de San Sebastián de los Lagos y Castañal (primer asentamiento tikuna de la zona ver capítulo I). Tiene 62 años y 8 hijos. Se dedica a la chagra, al hogar y maneja la medicina tradicional.



Figura 19. Matilde Fernando y su nieta tejiendo canastos en *Chambira*.

Efectivamente, la preocupación por dominar las herramientas necesarias para introducirse eficientemente en las estructuras del Estado y del mercado puede revertir en un distanciamiento de los valores y enseñanzas desde las que tenía sentido el deseo de dicha apropiación. Este tenso equilibrio entre los valores culturales y los aprendizajes occidentales sigue siendo el signo actual de un dilema no resuelto ni por el Estado ni por los propios indígenas de Yahuaraca. Cuando los espacios de interacción e intercambio se reducen a los tiempos y estrategias programadas por proyectos externos, el papel de la autoridad de los ancianos y de las enseñanzas culturales deja de tener valor. Cuando la ‘tolerancia represiva’ del Estado no tiene contrapeso, no provoca discusiones, no se transmite entre la comunidad ni los parientes, la fortaleza y efectividad cultural quedará reducida a un conjunto de costumbres folklorizadas sin mayor poder de decisión (Hugh-Jones 1997).

En conclusión, las tensiones descritas brevemente hasta aquí forman parte de la vida cotidiana en Yahuaraca e intentan ilustrar algunos de los dilemas a los que las comunidades tikuna se ven abocadas por las necesarias relaciones con el mundo actual. Pero estos dilemas no pueden entenderse si no tratamos de desenmascarar la lógica subyacente que atraviesa a los proyectos desde su raíz. El enmascaramiento viene del hecho que nos enfrentamos a formas de



colonialidad incrustadas en las más bienintencionadas propuestas de desarrollo. Lo que no se cuestiona, y por tanto se asume como natural o normal, es la integración al mercado capitalista y a los valores asociados a él: individualización, acumulación, competencia y beneficio propio. Como veremos a continuación, la misma lógica económica que vuelve paradójicos los principios y políticas de reconocimiento cultural, afecta directamente las formas en que las comunidades indígenas se apropian de los proyectos de desarrollo.

### LÓGICAS CRUZADAS: LA ACUMULACIÓN DE BIENES FRENTE A LA MULTIPLICACIÓN DE ALIANZAS

Cualquier persona que haya trabajado con proyectos en las comunidades indígenas reconoce que la primera condición para que un proyecto se realice con éxito, es que la 'necesidad' y la 'propuesta' nazcan de la propia comunidad, lo cual es bastante infrecuente. Pero para ir un poco más allá, se podría decir que incluso los criterios en que reconocemos el éxito pueden no ser los mismos que aquellos asumidos por los indígenas.

Todos los proyectos están insertos dentro de lógicas de mercado en los que se vigila, de entrada, la sostenibilidad o viabilidad económica de cualquier empresa. Reducir gastos, ahorrar esfuerzos o economizar ideas son algunas de las estrategias habituales en la puesta en práctica de todo tipo de proyectos. Desde de la financiación y ejecución a la rendición de cuentas, el componente económico es fundamental. Toda actividad pasa por un presupuesto y filtro en que cada acción debe ser perfectamente previsible antes y demostrable después de la ejecución. La lógica de mercado es omnipresente. Se puede decir que todos los proyectos son, *per se*, ejercicios de integración al mercado. El aparato institucional del desarrollo es una maquinaria compleja que involucra muchos esfuerzos y de mucha gente: fondos de financiación, administración, gestión, fiscalización y ejecución. Los beneficiarios directos son sólo una parte de todo el engranaje que moviliza la atención diferencial y enfoque étnico (ver Zambrano 2006). Este

engranaje está completamente inserto dentro de los circuitos de producción de capital: sale del mercado y vuelve a él.

El recurso a los incentivos monetarios, combinado con la sobre-estimulación propagandística sobre el valor del ahorro, forma parte de las estrategias habituales a través de las cuales los indígenas son movidos a participar en el mercado de los proyectos. Los incentivos funcionan dentro de una lógica de gratificación individualizada, es decir, dentro de un sistema de intercambio de mercado, lo cual potencia la acumulación de bienes privados. A pesar de la insistencia de los proyectos en que los beneficios se repartan comunitariamente (aunque esa comunidad sea en la práctica un agregado de relaciones entre parientes), la distribución de los beneficios es siempre individual. La recompensa, brindada como incentivo, y su distribución se convierten en parte del orden social, lo cual introduce formas de estratificación social potencialmente destructivas frente las formas de producción y reciprocidad en las comunidades tikuna. Los derechos colectivos por los cuales, por ejemplo, la tierra es repartida equitativamente por el cabildo empiezan a enfrentar el poder del dinero y de la capacidad de comprar parcelas dentro de la comunidad. También, las ‘transferencias’<sup>81</sup> han sido, a lo largo del Amazonas colombiano, motivo de conflicto, discusión y negociación al interior de las comunidades (ver Rosas 2006).

Por el acta del 5 de mayo de 1999 se constituye como resguardo indígena tikuna-cocama de La Playa. Las transferencias llegan un par de años más tarde. *Es en ese momento que llegan los problemas, se roban la plata, aparecen problemas de malos manejo y aprovechamiento ilícito, cuanto menos* (L.A Guamán de La Playa, Diario de campo Febrero 2011).

La igualdad, en términos económicos, no es solo el resultado de un cierto modo de producción, sino un valor cultural fundamental. Para las comunidades tikuna las desigualdades económicas son el origen de conflictos que minan la unión entre sus miembros. Por ello, la distribución de los incentivos provenientes

---

<sup>81</sup> Actualmente llamado el Sistema General de Participación, las transferencias económicas por las que las comunidades reciben unos 10 millones de pesos por una comunidad de aproximadamente 500 personas, deben invertirse en proyectos gestionados por la Alcaldía en cinco ejes definidos por ley: salud, educación, saneamiento básico, infraestructura y agropecuario.

de los proyectos son fuente de controversias y tensiones permanentes. De ahí se ponen en circulación los chismes, las envidias y la mezquindad ahora como efecto, ahora como estrategia de control social. El comunero que empieza a acumular poder por encima de los demás, es inmediatamente objeto de escarnio y chisme, hasta que su papel dentro de los asuntos comunitarios se vuelva marginal y asuma nuevamente un papel equitativo al resto de miembros de la comunidad. Pero si estos son algunos mecanismos de control interno, las formas de resistencia externas pasan por mecanismos indirectos.

La clave para entender las formas de apropiación de los proyectos es que muchas comunidades de la rivera amazónica, incluida la zona de Yahuaraca, tienden a no depender exclusivamente del mercado. Al contrario, estudios recientes (Alan Wood ined.) muestran que los indígenas participan de los proyectos, pero es sobretodo a través de sus chagras y montes, de sus quebradas y lagos, así como de sus conocimientos que viven y se alimentan. También Gasché parece describir el mismo estado de cosas:

“La aceptación o acomodación del bosquesino al paternalismo de los promotores, a su vez, encuentra en el carácter pasajero de sus realizaciones la excusa para no objetar sobre el fondo las iniciativas urbanas proyectadas hacia él. ‘Lo que se propone, conviene aprovecharlo coyunturalmente, ya que no deja huella y deja intactas las rutinas sociales y laborales que sustentan la seguridad existencial a largo plazo’, podría ser el discurso íntimo del bosquesino” (Gasché 2002: 200).

El mercado suple necesidades no fundamentales, por eso la intermitencia de los proyectos enfocados a la creación de alternativas productivas para el mercado no resta capacidad de autosubsistencia. Tampoco necesitan adecuarse a los criterios de eficiencia y productividad incentivados desde los Planes y lógicas económicas en que se enfocan muchos proyectos. Esta no dependencia es el principal mecanismo indirecto de resistencia frente a la progresiva invasión de una “Leticia productiva y competitiva”.

Henry Clímaco, adulto cocama de La Playa, relativiza la importancia tanto de la dificultad de autoabastecerse, como de los subsidios e incentivos que reciben participando en algún proyecto. Dice que nadie se queda sin comer pues por

ejemplo él mismo, cuando no tiene, su suegro le da, y viceversa. En la comunidad hay cada vez más gente que trabaja como asalariado en Leticia, pero lo que se obtiene fuera, se redistribuye dentro a través de las redes de reciprocidad que forman los grupos familiares (Diario de campo Septiembre 2010).

El papel del mercado y la importancia de la chagra pueden variar bastante en función de cada comunidad. Así por ejemplo, según los datos cuantitativos de Wood, en La Playa al 100% de la población les gusta vivir de la chagra, el 50% tiene otros empleos complementarios y el 0% quisiera tener que abandonar la chagra. En San Pedro, sólo algunos miembros de la familia que conforma la comunidad se dedican al turismo como actividad complementaria. Pero todos tienen chagra y viven de ello<sup>82</sup>. Podríamos decir otro tanto de la pesca, que representa no sólo la entrada proteínica fundamental, sino una de las características culturales fundamentales de los tikuna, autodenominados *Magüta* (literalmente, conjunto de personas pescadas con vara) (Santos 2011). La yuca, la fariña, la piña, las uvas, el asaí o los peces son productos de consumo, de intercambio, de regalo y de venta a través de los cuales se organizan las formas de producción y reproducción social. Entonces, el grado de dependencia al mercado que tenga una familia tikuna resulta en gran medida del hecho de poder tener chagra, poder pescar – autoconsumo- y tener familia - alianzas de reciprocidad. Esta medida hace una diferencia importante tanto en el lenguaje entre los propios indígenas, como en sus modos de producción:

*Lo que nos queda es la forma de vida que nosotros llevamos, nuestra cultura de la pesca, lo que comemos, cómo sembramos, y en cómo nos adaptamos a la naturaleza, estar dentro, cobijados por la naturaleza. Todo eso es parte de nuestra cultura. Porque a veces, por ejemplo, se va una niña de allá de Arara, se va dos años, regresa a su caserío ya se asusta del cienpatas. Entonces ella ya se está relacionando como una persona no indígena. Eso se va perdiendo. Nosotros aun tenemos esa cultura (J. Montero de La Playa).*

---

<sup>82</sup> Evidentemente vivir de la chagra o de la pesca no significa que se alimenten sólo de sus productos y peces. La autosubsistencia implica también la venta de algunos productos al mercado de Leticia para conseguir los recursos necesarios para complementar su alimentación y otras necesidades.

La participación en proyectos es un complemento de subsistencia, y al mismo tiempo, un espacio de interrelaciones con la sociedad general. Las relaciones con los blancos suelen ser provechosas cuando se presentan con un proyecto en mano. Pero las diferencias entre los objetivos comunes de los beneficiarios de los proyectos y sus coordinadores son notorias. No sin razón entre los indígenas se dice que los proyectos son *cacería en el mundo de los blancos*, entendido como el aprovisionamiento generado por las relaciones con la sociedad nacional, así sean proyectos, amistades o subsidios. Entre esta *cacería* y los 'resultados esperados' hay un *décalage* importante.

En varios informes y resultados de proyectos aparece como una variable inesperada la creación de nuevas relaciones sociales por fuera del proyecto, es decir, la formación de nuevo tejido social: "además se obtienen beneficios no esperados gracias a los espacios de participación comunitarios" (web oficial DPS, programa Familias en Acción)<sup>83</sup>. Pero se podría pensar, más bien, que es precisamente ese 'inesperado resultado', el que funciona como criterio de éxito desde una perspectiva local. Lo que traen los proyectos son nuevas relaciones, alianzas y algunos productos e incentivos económicos.

En las habituales conversaciones con M.N Parente de San Pedro, remontando en bote la sinuosa quebrada Yahuaraca, de noche, entre bandas de murciélagos y orientados solo por la memoria de las curvas, se deja sentir su agrado por acompañar y mostrar su territorio a los foráneos. En ese mismo tono se habla de los proyectos, concebidos por ella y por la mayoría de comuneros como intercambios más o menos ritualizados (en el sentido de organizados en actividades y temas específicos) y a menudo poco duraderos con el mundo de los blancos. Los proyectos amplían las relaciones no solo entre blancos e indios, sino entre diversos grupos familiares y etnias que comparten el mismo territorio de Yahuaraca. Así por ejemplo, a la conclusión de numerosas reuniones con otras comunidades y agentes de desarrollo se repite la misma fórmula: *Ojalá que vuelva*

---

<sup>83</sup> [http://www.dps.gov.co/Ingreso\\_Social/FamiliasenAccion.aspx](http://www.dps.gov.co/Ingreso_Social/FamiliasenAccion.aspx)

*más a compartir con la gente.* O bien, cuando se pregunta sobre el aprendizaje recibido después de un taller o capacitación, responde un joven pescador tikuna: *Aprendí cómo tratar a las personas, cómo manejar los recursos pesqueros; he hecho amigos, y también enemigos* (Miguel Ángel Curico de San Antonio). En estas expresiones se concentra la prioridad de la gente de los lagos y probablemente, de los indígenas del Amazonas.

Sin embargo, las distintas lógicas en que se asumen e incorporan los proyectos no son estáticas ni infranqueables, de tal modo que la profusión de proyectos va dejando un rastro no solo de proyectos ‘fallidos’, sino también de nuevos hábitos y dependencias con el mercado. Es decir, las lógicas cruzadas entre los proyectos y las dinámicas locales no permanecen separadas, sino que se mezclan, intercambian y confunden. La paulatina integración al mercado no solo es visible, sino deseada por las comunidades. La luz eléctrica, los motores y la gasolina, la ropa, algunos alimentos como verduras, latas y arroz o los utensilios de escuela forman parte de nuevas necesidades traídas por el desarrollo.

Esta integración deseada es parte de su estado de civilización. Eliseo Aldemar Parente de San Pedro cuenta cómo la primera vez que fue al pueblo (comunidad de Vendaval en Brasil) donde *consiguió su mujer, no se amañó: Visten con trajes de chambira, cambian carne de monte por azúcar, toman puro payabarú, no son civilizados. No hay tecnología, no ven televisión, sí juegan futbol, pero es muy difícil. Ya la segunda vez pasé una semana, una noche entera tomamos cachaza y masato con mi cuñado.* Pero al mismo tiempo la integración es también parte de aquello contra lo que hay que oponer resistencia y reivindicar autonomía. A propósito de las transferencias del Estado (Sistema General de Participación) comenta J. Montero de La Playa: *ese dinero solo es permitido gastar en lo que la Alcaldía decide. Entonces hay una ley para favorecernos, pero la forma como se administra no es válida y alguien se gana esa plata a nuestra costilla.* Como se muestra, a pesar del cambio de discurso político a favor del reconocimiento étnico y territorial, la integración de los indígenas a la sociedad general sigue siendo un problema fundamental a la hora de plantear la autonomía.

Sobre el terreno, las comunidades indígenas del sistema lagunar de Yahuaraca se articulan con esos dobles sentidos en un tema tan sensible, por ejemplo, como la pesca. Como ya se ha dicho, uno de los proyectos recientes en Yahuaraca (convenio entre la Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia- y USAID) tiene que ver con el manejo comunitario de los Lagos Yahuaraca a través de una organización intercomunitaria creada para tal efecto (*La TIKA*, Organización de pescadores artesanales de las 7 comunidades indígenas del sistema acuático de los lagos y la quebrada de Yahuaraca) y de unos Acuerdos Comunitarios de Pesca. En esta organización se defiende la pesca artesanal, el autoconsumo y las artes tradicionales como forma de vida y cultura. Pero al mismo tiempo se hace una apuesta por actividades productivas alternativas a la pesca como el ecoturismo o la crianza de pollos de engorde<sup>84</sup>, es decir, por el mercado. Esta apuesta es también una reivindicación de autoridad sobre sus territorios, una marca de autonomía.

Otro ejemplo que moviliza el deseo de desarrollo e integración y, al mismo tiempo, una mayor autonomía, es el proyecto programado hace tiempo por la Alcaldía para construir una vía pavimentada que conecte las tres comunidades tikuna que actualmente quedan unidas por la trocha o la quebrada (San Antonio, San Juan y San Pedro).

Álvaro Parente, curaca de San Juan, reclama frente a una tía y una leticiana en campaña por el partido de la U, la construcción de una vía pavimentada que llegue hasta la comunidad. El deseo, o proyecto de una carretera que los comunique mucho más rápidamente no es anodino. Representa una opción o estrategia de desarrollo pesada económica, social y simbólicamente. El mismo curaca se cuestiona las consecuencias y cambios que puede generar una vía rápida hasta Leticia, en lugar de 1 hora de caminata o 45 minutos en bote, dependiendo de la

---

<sup>84</sup> Respecto al ecoturismo, tres de las siete comunidades han logrado crear una asociación independiente (*Painü*, Asociación Intercomunitaria de Ecoturismo en los Lagos Yahuaraca) para manejar el turismo, es decir, para ser los dueños de su territorio y no solo los objetos turísticos o los trabajadores de servicio (ver Ochoa 2008). Respecto a los pollos de engorde, después de la primera venta no hubo más recursos para continuar con la empresa, porque las ganancias no se repartieron en función de 'horas de trabajo' sino de amistades y familiares de tal modo que los beneficios de la venta no pudieron ser reinvertidos para continuar la actividad productiva. Además del hecho que la crianza de pollo requería una dedicación exclusiva, pero casi la totalidad de indígenas rivereños son *pluriactivos*, como recuerda Gasché (2011).

temporada de aguas: *la gente puede llegar de noche directamente desde la discoteca Kalúa a la pelazón* (una semana antes habían celebrado la 2a. pelazón de la maloca construida recientemente). La carretera supone un paso decisivo hacia la urbanización y quizás, hacia la inclusión dentro de la administración de barrios del municipio de Leticia (Diario de campo Septiembre 2011).

En la práctica, la autonomía va siempre y al mismo tiempo con condiciones de dependencia. La identidad, como la autonomía, se juegan día a día en procesos de identificación o desidentificación, de autonomía o dominación, es decir, no son valores absolutos sino relacionales. No se busca una autonomía absoluta sino en relación al contexto; no se busca una identidad al margen y excluyente sino una forma de ser propia desde la que compartir con otras identidades.

Recogiendo la red de ideas, percepciones y tensiones presentada hasta ahora, el concepto tikuna de autonomía se relaciona con cinco elementos principales: aprender a manejar lo extraño para hacerlo propio; *guardar lo propio* (sea el territorio, la lengua o la cultura); el poder vivir de sus propios medios (la chagra o la pesca); el poder relacionarse con *los otros* (sean parientes, agentes, técnicos, patronos, etc.); y la capacidad de organización para *el beneficio de la comunidad* (a pesar que la unidad se da, en comunidades numerosas como La Playa, a través de grupos familiares).

Estos elementos constituyen la base de la reivindicación de autonomía frente a la integración a los mecanismos de reconocimiento estatal, al desarrollo y a la lógica del mercado, así como a las relaciones con el mundo global. Es tiempo de ver cómo este concepto de múltiples caras se pone en marcha frente a una de las cuestiones que más atención (y proyectos) reciben tanto de Colombia como de la comunidad internacional: la conservación ambiental a través de los grupos indígenas.



## DIALÉCTICA ENTRE CULTURA, ESTADO DE LA NATURALEZA Y PROYECTOS DE DESARROLLO

Con el fin de clarificar la situación actual de la relación entre los tikuna de Yahuaraca y la conservación ambiental, será conveniente reducir el problema entre cultura, naturaleza y desarrollo a una suerte de dialéctica en la que se mueven los actores de un conflicto persistente: la población y cosmovisión tikuna (tesis); el estado actual de los recursos naturales (antítesis); y el discurso y prácticas del desarrollo (síntesis).

Por un lado, la concepción tikuna de la naturaleza (la afirmación o tesis), a pesar de las formas en que ésta ha sido tratada y transformada desde todos los frentes de colonización, se arraiga en unos fundamentos culturales que siguen incidiendo en la percepción actual del mundo<sup>85</sup>. Es todavía frecuente escuchar que las culturas indígenas amazónicas son primitivas, poco desarrolladas y apenas civilizadas, y sin embargo, el mundo indígena es complejo y holístico. Lejos del mundo tecnificado (donde las medidas técnicas priman sobre las medidas políticas, la cantidad sobre la calidad), individualizado (cada individuo es libre y responsable sólo de sí mismo) y racionalizado (donde domina el principio fundamental de la no-contradicción), el mundo indígena está conectado por razones que superan las lógicas binarias: vivo-muerto, cultura-naturaleza, individual-colectivo. Autores como Philippe Descola o Eduardo Viveiros de Castro han mostrado suficientemente cómo las relaciones entre naturaleza y cultura no son parte de una oposición, sino de una complementarización que obliga a una ‘comunicación’ permanente para que, no sólo se pueda vivir de sus frutos, sino que los frutos sigan multiplicándose. *Cuando se cortan las hojas de chambira hay que dejar siempre partes de lo que sacan como recompensa, para que la misma naturaleza aproveche lo que queda. Es un símbolo de la relación con la naturaleza* (R. Lorenzo de San Sebastián).

---

<sup>85</sup> Para la elaboración de esta sucinta descripción de la concepción tikuna de la naturaleza me baso en la tesis y las conversaciones constantes con Abel Santos (Santos 2013), con en el trabajo de campo y con la lectura de Goulard (Goulard 2009).

El cuerpo, como parte de la naturaleza, es el primer territorio: *Si no cuida mi cuerpo, daña el territorio*. La curación del cuerpo a través de dietas sexuales o alimenticias, cantos, bailes y otras curaciones, es igualmente parte de la construcción de la identidad y del territorio. El cuerpo como el territorio sigue unas fases de desarrollo que pueden describirse como: formación (*Naane Üüne*) – cuerpo pleno (*naüne*) – cuerpo caducado (*naane yàü*). El mismo proceso funciona para el territorio y para la sociedad. La relación entre cuerpo-territorio-sociedad es inseparable y determinante para que los tikuna sigan creciendo y multiplicándose saludablemente. Romper las reglas sociales afecta tanto al territorio como a mi cuerpo. Los consejos advierten del peligro: *vive bien, el territorio es peligroso; o bien, cuídate, sino el territorio te dañará* (conversaciones con A. Santos).

Si se me permite la analogía con la tradición occidental, la concepción tikuna estaría más emparentada con el concepto de *physis* de la Grecia Antigua, para la cual la naturaleza no es un estado de cosas dado, sino una fuente de la que brota incesantemente la vida. *Todo lo que es, llega a ser* (A. Santos). El concepto de “naane” se refiere a la madre de la tierra donde el prefijo “na” es el ser, el cual no existe por sí solo, sino encarnado en toda forma viviente. El mismo dinamismo semántico se deja notar en las traducciones tikuna del concepto de “desarrollo” como “na me-chigü” (el ser de bienestar-continuar) o en una traducción literal, en palabras del propio Santos: *hacer algo que sabes que es necesario para que llegue algo bueno y que es necesario para que se puedan hacer cosas para continuar haciendo bien*.

Por eso, la conservación y la sostenibilidad no son ajenas a la concepción tikuna de la protección del medio. En primer lugar, la conservación no se manifiesta como protección de zonas de monte virgen, como se podría pensar, sino precisamente de las zonas de rastrojo, es decir, zonas de reposo de las chagras donde se siembran árboles frutales para recuperar la fertilidad de la tierra al mismo tiempo que se mantiene una cierta productividad.

La parte limítrofe con el resguardo de San Antonio (perteneciente a la zona de la fuerza militar colombiana) aparece como monte virgen, pero no lo es, porque aunque los árboles sean más altos, no son árboles aprovechables como lo son los frutales, maderables o medicinales. *Esa parte se abandonó, esos árboles no producen nada* (D. Parente). Nada es aprovechable porque simplemente se abandonó, a diferencia de *los rastrojos*<sup>86</sup> (figura 20) que los tikuna dejan después de unos tres años de hacer chagra. En los rastrojos se aprovecha para sembrar el tipo de plantas cuyo crecimiento necesita más tiempo. De ese modo, se aprovecha el tiempo de reposo para recuperar la selva. A eso se le puede llamar ‘conservar produciendo’, en un sentido disonante con la producción capitalista porque en esta, difícilmente se concibe la productividad como un acto de reposo (Diario de campo Agosto 2013).



Figura 20. Rastrojo resguardo de San Antonio de los Lagos.

El manejo que permite producir-conservando del que hacen uso los tikuna poco tiene que ver con los diversos tipos de conservación que se proyectan desde las instituciones, porque no se basa solamente en la capacidad del suelo de seguir

---

<sup>86</sup> El rastrojo podría describirse, no como una chagra abandonada, sino como una tierra en reposo. Aunque en el reposo crece exuberante la selva.

produciendo para la reproducción física (inalterablemente vinculada al mercado), como en la cosecha y cuidado permanente del territorio como espacio de crianza de los hijos y de los frutos. Los valores culturales asociados al trabajo no son un complemento adicional a la producción, sino el sentido último del trabajar, multiplicar y compartir en el que se arraiga, tradicionalmente, el modo de vida y supervivencia tikuna.

En segundo lugar, la sostenibilidad tiene que ver para los tikuna con las enseñanzas morales con las que, tanto en la caza como en la pesca, se establecen reglas que limitan el provecho personal de los recursos del bosque. Los peces y los animales de monte tienen dueños (la *curupira* o las *madres del agua*). Ellos son quien los crían para seguir alimentando la abundancia. Por eso, solo se pesca y solo se caza lo que se necesita. De otra forma, el dueño los alejará, dejando a los hombres con hambre. Por eso se hacen bailes y fiestas como la *pelazón*, en las que se invoca a los dueños y se los ofrenda para que sigan criando sus hijos. Respetar los dueños de la naturaleza es el factor principal de la llamada sostenibilidad, y no solo la productividad a largo plazo.

Frente a esta concepción integral del cuerpo, la naturaleza y el territorio se extiende por todos los canales de comunicación con los tikuna una visión contrapuesta, fragmentada e instrumental de la naturaleza que, si bien involucra la conservación y sostenibilidad, no así las estrategias, fines y valores morales asociados a la concepción tikuna del mundo.

“Esta relación entre hombre y naturaleza se contrapone a la construcción occidental de la tierra como bien mercantil de posesión individual, cuya principal orientación es la comercialización dentro de la estructura económica. De común, esta concepción hegemónica sustenta la separación identitaria entre tierra, recursos y comunidad, y facilita el intercambio, la extracción y transformación masiva de los recursos naturales” (Ruiz García 2006).

El territorio se ha hecho extraño porque se les demanda que vean dicho territorio como un recurso a explotar (sea por extracción, sea por conservación) y no como un lugar que habitar.

Por otro lado, y tal como se describió en el capítulo I, el proceso de asentamiento y colonización ha ido modificando el paisaje y las relaciones sociales de tal manera que actualmente se encuentran confinados a resguardos fraccionados y reducidos, con una población en aumento y una naturaleza explotada por las crecientes necesidades derivadas de la vida en el mundo moderno: pagar la luz, comprar gasolina, ropa y utensilios escolares, etc. (la negación o antítesis).

En el marco de una reunión convocada por una ONG española en junio de 2012 para realizar un diagnóstico socioambiental de los recursos naturales en las comunidades indígenas cercanas a Leticia, los curacas y otros comuneros describen así la situación actual: *Tenemos N.I.T (Número de Identificación Tributaria) y todos los papeles, pero faltan tierras. Queremos recuperar la cultura pero no tenemos tierra. Jaime Barbosa tiene 5.000 hectáreas. Nos han prometido muchas veces tierra, pero hasta que no vea un papel firmado, no creo nada* (A. Parente, curaca de San Juan en 2012). O bien, *la población crece pero la tierra no. El 10% de colonos ocupan el 90% del territorio* (J. Parente, curaca de San Pedro en 2012). O bien, responde una abuela tikuna de San Sebastián cuando se le pregunta por qué están abandonando la cultura: *Falta de tierra para hacer payabarú, para hacer rituales o fiestas. Antes había muchos animales, se cazaba y se ofrecía a los visitantes* (Juliana Rufino).

La situación actual de las comunidades de Yahuaraca hace cada vez más inoperante la concepción cultural de la naturaleza. Ya desde el proceso de constitución de los resguardos emerge una paradoja de difícil resolución. Anteriormente los tikuna eran tratados como peones, marginados por su cultura y explotados como mano de obra barata, pero su territorio era vasto. Actualmente gozan de los privilegios del reconocimiento territorial y cultural, pero su reducido territorio no permite desarrollar los elementos principales de su cultura ni vivir según los principios de su autonomía. Están en su territorio pero sin tierra para cultivar.

Esta situación revierte tanto en las formas de trabajo de la tierra y de las pesquerías, como en el manejo ambiental. Por un lado, las limitaciones de la extensión de los cultivos obligan no sólo a sobreexplotar la tierra, sino a reducir su variedad de especies cultivadas buscando una mayor rentabilidad de los productos en el mercado. Así mismo, la presión antrópica sobre los recursos pesqueros obliga a usar mallas cada vez más largas y estrechas que afectan el límite de la capacidad de reproducción de las especies. Por otro lado, la mayor participación en el mercado significa la compra de productos industriales que producen residuos difícilmente reciclables como latas, plásticos, pañales, motores, etc. Como explica uno de los primeros jóvenes universitarios de La Playa, *los indígenas no somos conscientes de los impactos de nuestros actos sobre la naturaleza cuando se trata de plásticos y otros materiales sobre los que no hay control* (C.A Ferreira).

Finalmente, frente al estado de cosas descrito aquí brevemente es que entra a jugar el desarrollo para ofrecer soluciones, sostenibles o étnicas, a través del discurso de la conservación y de sus proyectos (la negación de la negación o síntesis). Como mostré en el capítulo precedente, las agendas ambientales generalmente se enfocan desde una problemática global, se encuentran supeditadas a una valorización económica, se plantean bajo un discurso multicultural y se ejecutan con estrategias participativas. Y aún así, el proceso de empobrecimiento de los recursos, del aumento de la presión extractiva, de la escasez de tierra sigue persistiendo y afectando no solo los recursos naturales sino el conjunto de la vida social en Yahuaraca. Y es a partir de este estado de cosas que empiezan, en cada caso, las negociaciones entre entidades de conservación y las comunidades. Precisamente en estas negociaciones se movilizan las paradojas (que ya han sido señaladas) en términos de concepción, distribución, lenguajes y objetivos diversos entre las políticas nacionales e internacionales, las instituciones y organismos a cargo y la población de Yahuaraca.

Pongamos como ejemplo concreto de cómo se puede dar este diálogo, lo que sucedió frente a las nuevas políticas de Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación de Bosques (REDD+). Durante 2011, el gobierno de Colombia a través del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, con la colaboración de Patrimonio Natural y World Wildlife Fund (WWF), el auspicio del Programa de Naciones Unidas para REDD+ y el apoyo recibido por el Fondo Cooperativo de Carbono de los Bosques (FCPF) y por el Fondo para la Diversidad y Áreas Protegidas, venía preparando la estrategia para la implementación de proyectos de REDD+. A través de los fondos y de las políticas internacionales contra el Cambio Climático, durante el mes de abril de 2011 se celebraron varios talleres, uno de ellos en la comunidad de San Pedro de los Lagos, reuniendo a las comunidades adscritas a la Asociación de Cabildos Tradicionales de Azcaita de la Quebrada Yahuaraca y de la Carretera Leticia-Tarapacá de origen tikuna, cocama, yagua, uitoto, entre otros. El entramado institucional y económico que moviliza el Cambio Climático busca *reconocer el servicio que las selvas y bosques le prestan al mundo al almacenar grandes cantidades de carbono*, se leía en los folletos informativos que repartieron los talleristas encargados de la socialización. La emergencia del Mercado de Carbono o de los intereses económicos motivados por la venta de créditos de carbono en forma de servicios ambientales (PSA) suscita conflictos políticos por el territorio y los recursos naturales, debido a las sospechas de privatización y aprovechamiento de las empresas internacionales sobre un territorio de reciente integración al aparato administrativo y legal del Estado y con una historia repleta de corrupción. Además, como ya comenté, la descentralización provocada por la Constitución de 1991 tampoco contribuye a fortalecer la gobernabilidad del Amazonas, sino que empuja la región hacia una lucha por la competitividad en los mercados en que participa (recursos pesqueros, maderables, material genético, turismo, entre otros)<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Una de las estrategias adoptadas por el Estado se especifica en un documento oficial publicado en enero de 2010: "En términos de mitigación de emisiones de GEI (gases efecto invernadero) futuras que impliquen potenciales barreras comerciales o pérdida de oportunidades de canalización de recursos y tecnología, se emprenderá el diseño e implementación de la Estrategia Colombiana de Desarrollo Bajo en Carbono" (Ministerio de Ambiente 2011).

El auge del discurso sobre el Cambio Climático moviliza una gran cantidad de capital y de conocimientos desde los países desarrollados hacia el resto del mundo. Son por él revalorizadas prácticas y conductas (mitigación y adaptación al cambio climático), conocimientos expertos (biólogos, climatólogos, etc.), lugares (territorios aptos para la captación de carbono como la Amazonia), organismos internacionales (IPCC, CI, WWF, etc.), tecnologías (energía eólica, solar, nuclear, etc.), programas (monitoreo de datos sobre la evolución de la temperatura, reforestación, etc.), recursos (biocombustibles y productos ecológicos) y sujetos (el Norte liderando la acción contra el Cambio Climático). La conservación ambiental se adivina como un buen negocio de futuro. Pero aunque los indígenas están directamente involucrados en la conservación ambiental, no participan de las decisiones, ni de los conocimientos, ni de los beneficios de las políticas climáticas globales sino de forma marginal.

“Se construye la noción de un territorio global por encima de los territorios locales, dado que estos se asocian a los grandes efectos del cambio climático global, a los aportes que pueden generar, pero no con propuestas específicas ni saberes locales como opciones frente a las transformaciones ambientales” (Ulloa 2012: 486).

Ni la conservación como protección inalterable del medio, ni la conservación como producción sostenible, ni la conservación como mitigación de los efectos del Cambio Climático incluyen la participación de los indígenas como totalidad cultural, territorial y productiva que reivindica su noción de autonomía. Llegan proyectos, talleres y capacitaciones pero siempre llegan de arriba abajo, de un lado a otro sin opciones de un diálogo horizontal. Así, la valorización de los conocimientos tradicionales anunciada en planes y convenios nacionales e internacionales se ve reducida, en la práctica, a una instrumentalización del conocimiento y territorio indígenas por un lado, y a la instrumentalización de los proyectos por las comunidades indígenas, del otro.

Continuando con la situación planteada, desde la perspectiva de las percepciones locales, los habitantes de Yahuaraca interpretan y expresan la



Llegada de técnicos y expertos sobre el Cambio Climático como *proyectos de venta de oxígeno*, lo cual revela un peligro inminente: *¿de qué respiraremos si vendemos el oxígeno?* Obviamente conciben mal la forma de un mercado de cosas intangibles como el oxígeno, pero entienden perfectamente el peligro de una apropiación simbólica de sus territorios en pro de políticas globales contra el Cambio Climático. A los tikuna de estas comunidades no se les olvida el peligro de una posible subasta de su territorio. Aun así, aprovechan la coyuntura: *tenemos que hacer un intercambio, los blancos tienen la plata y nosotros tenemos el oxígeno* (Diario de campo Marzo 2011). Como se expone desde la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), en colaboración con la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC):

“El Cambio Climático mundial no es nuevo para nosotros, esto existió desde miles de años, por eso existe la ley de origen, las leyes de manejo de tierra, sanciones e otros. Por el incumplir de estas normas, el mundo está cambiando (...) Los Indígenas Amazónicos deben ser compensados por el servicio de captura de gases de efecto invernadero, el manejo de los bosques tropicales de la Amazonía al planeta y otros servicios ambientales más bien nacionales. Hace miles y miles de años ya tenemos ganado ese apoyo económico, como cuidadores milenarios” (COICA 2011: 26).

Para algunos indígenas *el Cambio Climático significa la llegada de una nueva bonanza* (Diario de campo Marzo 2011). Para otros, supone una nueva usurpación del territorio.

“El avance de ciertos tipos de proyectos donde se negocian poderes sobre el territorio y los beneficios que estos puedan generar han hecho que las comunidades sientan que los proyectos REDD+ pueden llegar a constituirse como un instrumento para limitar el uso que las comunidades pueden hacer de su territorio o que permita a privados ya bien sea de tipo nacional o internacional a hacerse al control de estas áreas” (COICA 2011: 27).

Desde ambas perspectivas, las comunidades indígenas deben fortalecer su posición política y ganar una mayor autonomía territorial. La capacidad de autogestión se vuelve cada vez más relevante:

Según dice, si la gente no se apropia de los recursos y territorios que les pertenecen ancestral y legalmente, vendrán otros organismos a tomar su puesto: *no tienen sentido de pertenencia* (curaca de La Playa L.A. Guamán). Dicho peligro se convierte en la amenaza principal con la que motivar el compromiso de la gente. Se pone el ejemplo del Parque Amacayacu y la comunidad de Mocagua la cual, con la concesión de la explotación de los recursos naturales, quedó relegada al puesto de ‘empleados de la concesión’ (Diario de campo Septiembre 2010).

Así se apunta, igualmente, en el documento elaborado por los pueblos indígenas del Amazonas, representados por miembros indígenas delegados de las organizaciones de la jurisdicción, a propósito del Plan de Acción Regional de Biodiversidad en la Región Sur Amazónica de 2006:

“Para nosotros proteger y manejar la biodiversidad solamente se logra a través de la protección cultural, y esa diversidad solamente se protege cuando el gobierno colombiano realmente reconozca a nuestros gobiernos propios, con una real concertación y participación en los espacio de decisión, que garantice ejercer una real autonomía política, económica, cultural y social, para que ayude a fortalecer nuestros planes sin imponer sus metas, la aceptación a la diferencia y la biodiversidad es lo que nos motivaran en el marco de la ley 21 de 1991, a participar en equidad de condiciones en la elaboración de los planes nacionales y regionales” (Corpoamazonia 2006).

Pero a pesar de la contundencia y claridad de estas palabras, en las dinámicas de socialización cotidianas la defensa de la autonomía viene, una vez más, en forma de negociación sobre los términos del intercambio. Más allá de las políticas de las organizaciones tradicionales de cabildos indígenas de Azcayta y Acitam, los indígenas de la zona de Yahuaraca no tienen una postura definida con la que negociar con las instituciones. Su discurso es ambivalente, circunstancial y flexible en función del momento y la necesidad, atentos tanto a los beneficios como a las amenazas. Se pueden fácilmente aliar con su AATI, o bien con la Universidad, o con una ONG extranjera, o con una empresa privada, etc. Esta alianza dependerá de cómo llega a las comunidades y cómo se sintoniza con las necesidades y expectativas locales, y no tanto de cómo se funde políticamente su propuesta.

## LAS PRÁCTICAS LOCALES COMO RESISTENCIA

Las ambigüedades y paradojas que emergen del discurso del multiculturalismo (reconocimiento de la diferencia supeditada a la lógica culturalista del capital) y de la sostenibilidad ambiental (sostenibilidad del desarrollo que ha hecho insostenible la naturaleza) se traslada y adapta a los discursos y prácticas de negociación tikuna tanto en lo que se refiere a la identidad como a la autonomía. Como plantea Carrizosa para el caso de La Playa:

“El resultado de la interacción entre las sociedades occidentales (políticos, ONG's, ecoturistas, etc.) en el ámbito del desarrollo de proyectos, es un lenguaje en el que Biodiversidad, Ecología, Sustentable, Ambientalismo, Etno – educación, Etno – desarrollo, Etno- 'lo que sea', se han convertido en las palabras mágicas que tanto 'blancos' como 'indígenas', utilizan no debido a una conciencia ecológica sino más bien como una estrategia de lidiar con el estado y con otras entidades con las que interactúan (Carrizosa 2004: 54-55).

Respecto a la identidad tikuna, los discursos esencialistas están en boca de todos, pero casi siempre se quedan en formas discursivas. Así por ejemplo, la rectora (no-indígena) del colegio indígena a las afueras de Leticia, San Juan Bosco, durante la ceremonia de grado en octubre 2010 defiende la autenticidad del ser indígena en términos raciales, esenciales y excluyentes: *La etnia es la sangre, es la esencia, es lo que somos (...) Los indígenas ya no tienen que mezclarse con el rap, el rock y los pelos pintados hay que conservar las costumbres (...) Somos una institución tolerante e integradora de la diversidad.* No 'mezclarse' y al mismo tiempo ser 'tolerante e integrador' es, como mínimo, contradictorio y, sobretodo, invivible en el mundo interconectado e interdependiente contemporáneo. En la práctica, la necesidad de adaptarse a un mundo cada vez más híbrido prima sobre la conservación de una tradición cultural, precisamente porque la vitalidad de su cultura parece derivar, más bien, de su capacidad de adaptación. No tiene sentido defender unos principios culturales inamovibles, pero sí lo tiene defender los elementos capaces de actualizarse y dotar de sentido al presente.

*Para mi hay una parte por ejemplo cuando uno escucha los cantos en CD la gente, los ancianos ya no quieren cantar pero al mismo tiempo los jóvenes les gusta mucho escuchar esas canciones. ¿Entonces será que estamos en un nivel parejo? Al mismo tiempo se va acabando y multiplicando lo que es de su cultura. Antes a los jóvenes les daba vergüenza de cantar pero desde que los jóvenes de Brasil, del grupo Eware<sup>88</sup> cantan, uno ve que es muy lindo y se dan cuenta que los mismos jóvenes desconocen los cantos. Y ahí está la fortaleza, en los CDs, en la radio, porque van a conocer en otro mundo nuestras canciones. Son canciones tratan de la misma naturaleza, de la curación, de los clanes, hablan de cómo se teje, uno ve de dónde surgieron los tikuna y así... por eso es muy bueno reforzar, es hablando y cantando esas canciones para volver a decir esas palabras (R. Lorenzo de San Sebastián).*

La cultura, como el territorio, no se pierden o se conservan como si fueran elementos estáticos, sino que se dinamizan y actualizan en el transcurso del tiempo: se adapta la cultura al mundo global y se maneja el territorio con las herramientas actuales y tradicionales<sup>89</sup>. La capacidad para recordar el origen y transformarlo, permite seguir viviendo como pares y contemporáneos de la sociedad nacional. Así por ejemplo, en los estatutos de la reciente organización intercomunitaria de pesca artesanal en Yahuaraca (La TIKA) se describe el concepto de 'estatutos' fundacionales como: *pensamiento del hombre desde los orígenes para vivir bien* (Rogelio Parente, abuelo de San Juan). La capacidad de transformación impresa en el concepto de 'estatutos', como el de 'tradición', da cuenta de las prioridades de los tikuna. La tradición se (re)inventa y las identidades cambian para seguir multiplicando su gente. *No se puede recuperar de cómo fue al principio. Pero como base principal de una comunidad indígena debe mantener lo que uno es, su etnia, su territorio y no necesita cargar plumas* (A. Parente de San Juan de los Parente) (Figura 21).

---

<sup>88</sup> Hay que hacer la aclaración que el grupo Eware, de Umariacú (comunidad tikuna anexada al pueblo colindante con Leticia, Tabatinga) no sólo reproduce cantos tradicionales tikuna en el lenguaje de la música moderna (desde el forró brasileiro hasta la cumbia peruana), sino también canciones originales creadas de las situaciones vitales contemporáneas donde se mezcla tradición y modernidad sin reparo alguno.

<sup>89</sup> Como expone Carrisoza: "Este modelo se abre paso entre las ideas del 'indio ambientalista' o el 'indio depredador' y plantea una forma de relación con el medio muy simple donde una alternativa técnica basada en artes tradicionales (sin restricciones rituales) y el uso de herramientas occidentales permite la supervivencia" (Carrisoza 2004: 55).



Figura 21. Reunión para la configuración de la Asociación Intercomunitaria de Ecoturismo.

Respecto su posición política frente al desarrollo, el manejo de las relaciones de alteridad es todavía más dinámico. Si bien hay una amplia predisposición a trabajar con gente ‘de afuera’, la negociación forma parte de un proceso más largo en el que el crédito se gana con el establecimiento de relaciones duraderas. En muchas ocasiones, la capacidad de relacionarse con los que lleguen, es más importante que el qué se vaya a decir o escuchar. No hay principios políticos inamovibles sino relaciones sociales de intercambio. Por eso el discurso puede oscilar permanentemente entre la autonomía y autogobierno que ostentan y la dependencia y necesidad de apoyo requieren para su subsistencia y desarrollo.

Con mucha facilidad los dirigentes de las comunidades aluden a la necesidad de apoyo técnico y económico para *cuidar los lagos* y mantener el nivel de ingresos económicos y alimenticios de las familias pescadoras. En muchas ocasiones se describen a sí mismos como pobres y desatendidos por el Estado y reclaman la colaboración y compromiso de los organismos de defensa del medio ambiente (Diario de campo Septiembre de 2011).

Así ocurrió con la primera persona que conocí de San Pedro, y así le he visto repetir la misma introducción frente a numerosos interlocutores nacionales o internacionales:

Cuando D. Parente habla de sí mismo o de su familia lo hace con orgullo, poniendo siempre por delante lo que sabe hacer y lo que es: *todos los miembros forman una sola familia, somos los únicos que mantenemos viva la lengua tikuna*. Pero al mismo tiempo, se reconoce como básicamente pobre, quejándose del abandono que sufren del Estado. Esto parece coincidir con la mezcla de percepciones que produce el aumento de los derechos indígenas (dotándoles de títulos de propiedad o de políticas de defensa de sus culturas) y el paternalismo del mismo Estado con políticas como las 'transferencias' y con todos los proyectos y medidas de desarrollo de organismos e instituciones nacionales e internacionales que les apoyan (Diario de campo Mayo 2010).

En incontables ocasiones surge esta dualidad fruto, al mismo tiempo, de la necesidad de 'guardar lo propio' y de 'apropiarse de lo otro'. En las comunidades de Yahuaraca no parece haber un proyecto político propio y definido con el que relacionarse con la sociedad nacional. Sin embargo, sí existe un proyecto de vida expresado en su modo de producción y relaciones con el mundo. Los Planes de Vida (Azcaita y Acitam 2008) desarrollados recientemente deberían responder a la necesidad de una postura política con la que afrontar el futuro, y sin embargo, el grado de apropiación y conocimiento de estos planes sigue siendo superficial, probablemente porque forman parte de un discurso cuyas prácticas desbordan continuamente (el propio discurso). El conflicto político (incluyendo el ámbito jurídico, ambiental, cultural y económico) sigue existiendo, pero no se juega en el terreno del discurso político sino en el de las prácticas concretas y locales.

En mi búsqueda de conceptos para la resistencia al mercado y a la inserción forzosa al Estado me doy cuenta que, a pesar que no hay una conceptualización clara sobre tal resistencia, sí hay actitudes, principios y deseos que van en contra de las políticas nacionales sobre el emprendimiento y la capitalización de la cultura y de la naturaleza. Es decir, por un lado es evidente que quieren mejorar su autonomía, ingresos, organización, salud, etc. y por otro, es evidente que para ello no renunciarán a su chagra, su territorio, su independencia, su ritmo, etc. La resistencia está en no estar dominado por la lógica de la acumulación y del progreso. Para ello, quizás no encuentre conceptos explícitos o luchas directas contra estas dominaciones del mundo blanco, pero no por ello la resistencia es menor (Diario de campo Febrero 2013).

Las casas parecen habitaciones vacías donde se resguardan del Sol y la lluvia y comparten cerca del fogón las historias del día con la familia y allegados.

La acumulación de objetos o recursos no forma parte de los valores tikuna porque unos y otros sirven a otros fines. No hay una identificación directa con los objetos poseídos, sino con el uso y distribución a través del cual se tejen las relaciones sociales. A pesar que los proyectos de desarrollo incitan a las prácticas del ahorro como estrategia fundamental de la sostenibilidad económica a través del mercado, dentro de la lógica de la abundancia en la que se funda su concepción tikuna del mundo natural y social, el ahorro puede ser visto como una forma de *mezquinar* la riqueza (sea en dinero, sea en frutos, sea en capacidades). El ‘mezquinar’ es una de las palabras más comunes para designar la actitud de aquellas personas que no saben convivir con el resto, lo cual constituye una actitud peligrosa para la comunidad, pues representa una suerte de anti-sociedad en la que cada uno mira por su propio beneficio sin conocer o importar quién vive a su lado. Uno de los hijos menores del fundador de San Pedro lo explica claramente a propósito de los diques que forman las fincas privadas a la orilla de la quebrada Yahuaraca disminuyendo su cauce: *cada persona piensa solo en su lote, sin tener en cuenta que el río sigue alimentando a todas las comunidades* (A. Parente de San Pedro).

Tampoco la forma de percibir el tiempo está regulado por horarios de oficina y cronogramas rígidos en los que los proyectos desarrollan sus actividades. En las visitas prolongadas por más de cinco días en San Pedro se manifestaba claramente el reclamo insistente cada vez que mis visitas duraban unas pocas horas: *usted siempre está de afán*:

Lo que los indígenas llaman ‘los blancos’, gestionamos las etapas de la vida y las relaciones sociales bajo el peso de instituciones y estructuras que determinan en cada momento quién es cada uno y cómo debe comportarse frente a los demás, ya sea en el trabajo o en el ocio, en la vida pública o privada. ‘Los indígenas’ por el contrario, estructuran sus etapas de crecimiento en el marco de las relaciones de parentesco, en los ciclos estacionales de la siembra y de la pesca, así como en los rituales tradicionales del grupo. La dinámica cotidiana en las comunidades transcurre bajo las lógicas del quehacer diario y de socialización en los que las prisas y urgencias son el síntoma de una vida encadenada (Diario de campo Agosto 2010).

En las comunidades de Yahuaraca, y sobretodo entre aquellos que menos dependen de los trabajos asalariados en Leticia, el uso del tiempo está ligado a la independencia de cada uno, del mismo modo que la autonomía lo está de la capacidad de autoabastecerse. No tener tiempo representa lo mismo que no tener chagra: una vida de dependencia.

Así, los prejuicios y acusaciones de que son objeto los indígenas en esta y muchas regiones de Colombia, por ejemplo, ‘perezosos, derrochadores o desorganizados’ son, en realidad, tantas formas de resistir pacíficamente al poder de integración al Estado y al capital. Como he intentado mostrar hasta aquí, desde formas de traducción cultural de conceptos de desarrollo como la *sostenibilidad*, pasando por la resistencia frente a la acumulación material, o al aprovechamiento intensivo del tiempo de trabajo en detrimento del tiempo para cosechar las relaciones, a la adaptación multiétnica de las comunidades, a las nuevas organizaciones comunitarias, a la pluriactividad como forma de independencia económica (Gasché 2004), hasta la voluntad de manejar Internet para no quedar al margen de las transformaciones globales, todos estos comportamientos y prácticas forman parte de una resistencia silenciosa para mantener su identidad no en contra, sino a través de los cambios. Resistencia para no quedar confinados a una cultura incomunicada, resistencia para no quedar asimilados a la cultura del blanco.

#### INSTRUMENTALIZACIÓN Y FLEXIBILIDAD POLÍTICA DE LA IDENTIDAD

Cuando las formas de resistencia no vienen representadas por un discurso político de oposición establecido, las prácticas de resistencia son mal interpretadas o interpretadas solo por su negatividad: la no acumulación de objetos de consumo es ‘carestía’; la falta de liderazgo político es ‘desorganización’; la coexistencia de elementos tradicionales y modernos es ‘pérdida de identidad’; la ausencia de planificación de la producción para el mercado es ‘improvisación’; la resistencia al trabajo ordenado por horarios rígidos es ‘pereza’; y en general, la ausencia de los valores establecidos por la sociedad



nacional es percibida como 'falta de civilización'. Esta interpretación de la vida indígena es la primera forma de dominación y contra ella los tikuna de los Yahuaraca oponen, consciente o inconscientemente, formas de resistencia silenciosa que contrastan con los valores al uso de la sociedad hegemónica. Su capacidad de acción reside precisamente en la flexibilidad con que se mueven y adaptan a los nuevos discursos y prácticas globales desde lógicas propias. Todo ello queda reflejado en un discurso étnico sobre la identidad que varía en función del escenario, no solo como una forma de instrumentalización, sino como una forma de adaptación y resistencia.

La flexibilidad a la hora de articular discursos ha sido vista, en muchos casos, como una instrumentalización de la etnicidad cuando esta última es concebida dentro de unos márgenes reducidos de tradicionalidad y autenticidad, es decir, cuando la etnicidad es contemplada como una forma de ser y no como una forma de relación (Barth 1976). La instrumentalización de la etnicidad sólo puede ser entendida como una perversión de la identidad cultural desde una perspectiva esencialista. Para los tikuna, la identidad es el lugar de reunión a partir del cual reivindicar sus derechos y expresar sus valores particulares en relación a los derechos y valores de la sociedad general: "Una vez más, la identidad es vista como fluida, en proceso dinámico. La idea de que haya múltiples formas de ser indígena es la mejor manera de mirar a las personas, pueblos y organizaciones" (Jackson et al. 2005: 561 tp).

La identidad se ha convertido, por la fuerza de dominación, de asimilación y de reconocimiento, en un medio al que *agarrarse* para relacionarse con el mundo. Por ello, parece que una de las características más significativas de la identidad tikuna es su capacidad para adaptarse y no una esencia inquebrantable. Desde los discursos foráneos (nacionales, internacionales o de los propios movimientos indígenas) se exige una identidad, pero ellos están preocupados por un orden de cosas distinto, por lo que se apropian de ese discurso en forma instrumental.

Aquí no tenemos dos culturas separadas donde una se impone sobre la otra y la otra resiste a la una. Los tikuna están en el proceso de adaptación y acomodación desde antes incluso de la aparición de portugueses y españoles<sup>90</sup>. Esa flexibilidad es la que ha perdurado en el tiempo. Los proyectos de desarrollo, la legislación, la escuela, el mercado y todos los elementos con los que se relacionan los tikuna, forman parte de su nueva cultura, inventada y reinventada para *seguir multiplicando la abundancia*. Pero si bien el espejo en el que se reflejan no es el de una tradición conservada invariablemente a lo largo del tiempo, tampoco son ‘pueblos sin historia’. La memoria continua marcando el territorio y la vida de los tikuna. Una memoria capaz de cambiar el pasado, el presente y el futuro. *La tradición es la fuerza de unión, no la barrera contra otra gente* (A. Santos). Sigue valiendo entonces la afirmación de Carlos Fausto en relación a la religión guaraní durante el siglo XVIII: “El problema central para los indios no era, por tanto, volver a una identidad perdida, sino apropiarse de los poderes extraordinarios que los europeos, y especialmente los sacerdotes, parecían poseer” (Fausto 2005: 384 tp). En nuestros marcos de moralidad nos cuesta aceptar esta manera de ver las relaciones con otros, pero desde hace mucho tiempo la clave de estas sociedades es mantener alianzas y fortalecerlas en la medida en que los favorezcan. Como plantea para un contexto más contemporáneo, “la gente de debe mantener lazos con la ciudad y al mismo tiempo evitar que los foráneos se apoderen de sus tierras” (Santos Granero 1996: 61). Lo que importa no es mantener la cultura original sino mantener su eficiencia y creatividad.

Lo único que puede ser auténtico en la identidad indígena es el reconocimiento de la diferencia y por tanto, la necesidad de reevaluar nuestros conceptos y aceptar las consecuencias de la autonomía desde la que se construye, en la práctica, el modo de vida indígena. De otro modo, las políticas y proyectos dirigidos a la población indígena continuarán siendo otras tantas formas

---

<sup>90</sup> Como explica Joao Pacheco, el proceso de mestizaje conocido por los tikuna se remonta al contacto con los omagua (Pacheco 1988).

de folklorización, negación o discriminación en los que se encasilla y controla a 'la población étnica'. Y de hecho, los Planes de Vida (Azcaita y Acitam) siguen siendo un documento muy valioso para comprender la dinámica cultural de re-etnización como la capacidad de agencia de los indígenas para ordenar lo tradicional y lo moderno, lo interno y externo, en función de nuevas necesidades y contextos. Deseo que exige no una política de indígenas, sino de los puntos de intersección, de las relaciones. Por ejemplo, ¿qué nuevas dependencias adquieren los indígenas respecto al mercado y cómo pueden articularse a él en términos menos desiguales? ¿Qué tipo de educación, quién enseña y cómo se enseña para compatibilizar el conocimiento indígena y el conocimiento tecnocientífico? ¿Qué formas de organización pueden responder tanto a los valores comunitarios como a las exigencias de interlocución con el Estado y con el mundo? ¿Cómo valorizar las prácticas de manejo ambiental en el contexto actual marcado por la falta de tierra y las exigencias de la conservación?

El reconocimiento de la diferencia no debería seguir generando dicotomías, particiones ficticias y discriminaciones (indígena y no-indígena, moderno y tradicional, local y global, conservación y desarrollo, dominación y resistencia) que entorpecen la comprensión de las relaciones contemporáneas y cambiantes de la sociedad actual. La comprensión del dinamismo cultural en los tikuna nos remite al debate no resuelto del mestizaje. Los tikuna de Yahuaraca son una sociedad indígena contemporánea y mestiza por lo que contiene de tradicional y de actual con todo su potencial creativo (pluriactivo, dinámico, horizontal, ribereño, etc.).

Etnografías históricas recientes mostraron cómo resistieron a la confiscación del territorio, "mediante el uso de las mismas instituciones y doctrinas de sus opresores (...) Las comunidades no tuvieron otra opción que la acomodación a las nuevas condiciones de subordinación. Esto no era una aceptación pasiva, sino que implicaba procesos complejos y sutiles de adaptación creativa y apropiación cultural, en el que las estructuras e instituciones sociales impuestas se complementaron y resignificaron con las costumbres y tradiciones locales. De este modo, las comunidades indígenas han ido creando nuevas formas culturales que han servido para guiar sus pensamientos y acciones posteriores (Rasnake 1988; Rappaport 1990a; Hale 1994). Inspirado por la teoría clásica de Barth (1969) sobre la construcción de los límites étnicos, algunos estudiosos se han referido a estos

procesos adaptativos consecuencia de la resistencia y acomodación como 'reorganización étnica' (Nagel y Snipp 1993), mientras que otros describen como 'mecanismos de la etnia resistencia' (Van de Sandt 2007: 22 tp).

Tal como se planteó desde la metodología, la comprensión del cambio social y cultural en términos de adaptaciones creativas permite abrir el marco de comprensión de los procesos actuales en las comunidades indígenas como las de Yahuaraca. De una forma parecida, los tikuna usan las palabras para atraer aquello que los puede beneficiar.

Las palabras son la primera medicina y la primera enfermedad. Igual que los chamanes no pueden *contar sus poderes* porque eso les volvería vulnerables, igual en la vida cotidiana muchas cosas no pueden nombrarse directamente porque provocan o ahuyentan aquello que quieren nombrar. Como los cazadores a la caza de la danta la nombran por otro nombre de animal, como el caracol, porque sino la danta puede prevenirse y esconderse. Así mismo los tikuna se cuidan de decir algunas cosas, como la propia muerte, porque podrían estar provocándola. Esconderse, protegerse contra las enfermedades a través de una suerte de curación por medio de buenas palabras. Así mismo en la chagra no se va a sembrar la yuca, sino a sembrar sus propios hijos, provocando un cuidado maternal que proteja la siembra (Diario de campo Octubre 2012).

Por un lado, las palabras del mundo actual (empoderamiento, capacitación, beneficios, etc.) son apropiadas por los tikuna para hacerse dueños de los cambios que atraviesan. Pero por otro lado, es igualmente necesario que los que actúan en el marco de las comunidades se apropien de sus palabras, valores y comprensiones para que se produzca un verdadero diálogo. Y esta parece ser, precisamente, la vía de acción tanto de indígenas como de sus más cercanos aliados en el mundo académico. Los conflictos y paradojas del mundo contemporáneo parecen resolverse de una mejor forma si, como decía Marshal Sahlins (1997), no sólo los indígenas se modernizan, sino que la modernidad se indigeniza. Este doble movimiento es descrito también por Stephen Hugh-Jones (1997) como "*l'entre deux*" (entre dos), una imagen que sugiere un cambio en la forma en que lo foráneo es percibido; o como un "movimiento en ambas direcciones" (Jackson 1998); o en términos de una "sinergia entre la ciencia occidental y el conocimiento tradicional" (Posey 2000); o como dice Alcida Rita

Ramos (1996: 212) “los indios aprendieron a utilizar nuestro modo de expresión sin por ello abandonar el suyo, entonces, ¿por qué nosotros no podemos intentar lo contrario?”

## CONCLUSIONES

Como en cualquier proceso de investigación social, partimos de un lugar y tratamos de entenderlo a través de un problema. Éste nos orienta en medio del bosque de ideas que aparecen cuando centras la atención sobre un hecho social. Si el hecho social es el cambio social y cultural en las comunidades tikuna del sistema lagunar de Yahuaracaca, múltiples temas cruzados se van abriendo para construir la problemática de estudio: el manejo indígena del mundo global. La identidad, la cultura, la memoria, las estructuras y relaciones sociales, la historia, la naturaleza o las relaciones políticas y económicas contemporáneas son los componentes de una investigación sobre la actualidad de los tikuna de Yahuaracaca en un contexto de globalización, o mejor, 'glocalización'.

Es fácil de imaginar la siguiente situación cotidiana y cargada de significados cruzados. Un tikuna que sale de su casa hacia la quebrada. Toma su bote, fabricado por él mismo con unos *parientes*. Está hecho de los árboles de la selva cercana, en el territorio de otro resguardo. Funciona con un peque-peque (motor fuera de borda) comprado con los recursos de un proyecto extinguido. Así, sale a pescar (sea con flecha, con vara o con malla) en el territorio en que sus abuelos se asentaron y sus padres lo criaron. Pesca, pero al mismo tiempo, cuida la quebrada y los lagos. Transita, aprende y habita el propio territorio: así lo maneja.

El manejo del territorio funciona como el manejo del mundo, es decir, pescando para la familia; organizándose en comunidad - y entre varias comunidades; y tratando y negociando con investigadores, funcionarios, finqueros, agentes de desarrollo, empresas o viajeros varios. Todos estos niveles interactúan simultáneamente como en una telaraña. No se puede pensar en los peces sin los pescadores, ni a los pescadores sin su cultura, ni la cultura sin la naturaleza. La cultura modifica el paisaje y éste ofrece sus recursos. Los recursos se manejan de forma local. Pero los asuntos locales reciben apoyos, presiones y alianzas del mundo global. Cada palabra provoca su realidad, cada discurso produce sus

## Conclusiones

prácticas, cada proyecto genera sus procesos. El resultado es un conjunto complejo y dinámico de formas identificación y diferencia con el mundo que los envuelve.

Frente a semejante complejidad, el texto presentado aquí ha caído a veces en repeticiones, pero las repeticiones deberían funcionar como los nudos de una red de conceptos en las que cada elemento se relaciona con un entramado condicionado y condicionante. Quizás por ello, las conclusiones de la presente investigación no son dadas como una hipótesis o teoría nueva, sino por la formulación de nuevas preguntas acerca del proceso en que las comunidades indígenas y la sociedad general pueden establecer formas de relación creativas que permitan expresar la diferencia cultural entre los indígenas, sin la subordinación a los parámetros establecidos por la globalización capitalista actual. Y precisamente aquí reside el mismo dilema que aquél percibido por los indígenas de Yahuaraca sobre el que pende la balanza entre 'guardar lo propio' y 'apoderarse de lo ajeno'.

.....

El modo de vida tradicional tikuna está en vías de desaparición como lo atestiguan tanto los especialistas como Goulard, como los propios tikuna en múltiples discursos y contextos. Sin embargo, la desaparición de este modo de vida no significa la desaparición del pueblo y de la cultura tikuna. Al contrario, se trata de un proceso de transformación en el que los mismos tikuna se adaptan y transforman para seguir existiendo, creando nuevas relaciones tanto con el Estado como con antiguos y nuevos aliados, rivales y vecinos, modificando sus actividades para el mercado e incorporando nuevos desafíos para protagonizar estos cambios.

A pesar que el manejo del mundo por los tikuna sigue profundamente marcado por la chagra y la estacionalidad de la naturaleza, por las relaciones entre grupos de parentesco o por la transmisión de los conocimientos y valores de

## Conclusiones

la cultura, las relaciones con la sociedad civil (sean otros grupos indígenas, investigadores, funcionarios, población local, desplazados, desmovilizados, narcotraficantes, vecinos o turistas) están cada vez más globalizadas. Globalizadas en el sentido que sus problemáticas están profundamente vinculadas a problemas globales: la diversidad biológica o cultural, el mercado internacional, los avances tecnológicos, los derechos humanos o la geopolítica mundial.

Las negociaciones hoy con el mundo se dan sobre un escenario donde el mercado global, el multiculturalismo (derechos humanos, democracia) y la crisis ambiental global están muy presentes. Sobre estos ejes aprenden los indígenas las “formas” de los blancos. Aprenden el discurso contra la contaminación, la deforestación y el Cambio Climático de tal modo que a veces aparecen como los causantes de los problemas ambientales y a veces como los guardianes de la naturaleza. Aprenden sobre la Constitución y el derecho nacional e internacional, al mismo tiempo que ven como los derechos que se promulgan son muchas veces ausentes o impracticables. Aprenden a insertarse en el mercado, como productores, distribuidores o consumidores, al mismo tiempo que adoptan los criterios que riqueza que los califican como pobres.

Las transformaciones de las formas de vida tikuna en Yahuaraca se producen en un contexto conflictivo y paradójico donde el derecho a vivir según los usos y costumbres propios de una cultura particular (tal como declara la Constitución) se manifiesta dentro de unos parámetros de acción determinados por la globalización capitalista. Por un lado, algunos aspectos de las prácticas locales conllevan un poder disruptivo para el sistema dominante. La circulación de bienes fuera de la esfera del mercado (la reciprocidad entre aliados), la organización comunitaria (en mingas o asambleas) o el manejo tradicional del territorio (según principios culturales propios) son formas de apropiación y resistencia al capitalismo que exigen unas relaciones distintas de integración al Estado y al mundo contemporáneo. Por otro lado, contra la disrupción de lo que significa vivir en los márgenes del sistema de producción y valores capitalistas, se impone una lógica del capital en el que la cultura tiende a ser folklorizada



## Conclusiones

(valorada sólo cuando sus formas se adaptan a la nivelación multicultural universalista) y la naturaleza capitalizada (según el principio por el cual sólo la privatización y valoración económica hace posible la sostenibilidad).

Para el caso de los tikuna de Yahuaraca, esta tensión se manifiesta como una articulación, como un doble movimiento de ida y vuelta, de apropiación y de dominación, de resistencia y de dominación, respecto las “ofertas” que brinda la sociedad moderna. Integración y autonomía coexisten en una disputa permanente y manifiesta en las relaciones entre la gente de las comunidades y los proyectos de desarrollo a los que se vinculan a la sociedad nacional y global.

A lo largo de la tesis he planteado algunas formas en que los discursos y prácticas globales están permeando las formas de vida locales. Así por ejemplo, algunos de los elementos en que los tikuna rehacen su cultura son: la oposición entre naturaleza y cultura; la construcción de una identidad genérica como marco de relaciones con el Estado y con la sociedad mestiza y criolla; el énfasis en las carencias desde el discurso del desarrollo; la relación con la naturaleza como revalorización de los conocimientos tradicionales; o la conceptualización de la cultura como un objeto externo. Todos estos componentes dan como resultado una instrumentalización de la etnicidad entendida como un intento por resaltar el elemento político de la cultura en un momento en que el capitalismo tiende a despolitizarse, es decir, a establecerse como un hecho incuestionable y más allá de cualquier ideología.<

La instrumentalización de la etnicidad de que hacen uso muchos pueblos indígenas como los tikuna, no es el resultado de una pérdida o manipulación cultural, sino más bien una de las estrategias actuales para mantener la identidad a través de los cambios. Podríamos decir que esta instrumentalización es la contrapartida a las contradicciones del discurso hegemónico que encontramos desde la Constitución colombiana hasta los planes de desarrollo municipales. La contradicción se describe esquemáticamente en forma de un discurso tolerante donde todas las formas de cultura y de desarrollo son posibles y de una aplicación

## Conclusiones

de estos discursos bajo unas premisas que toleran sólo formas de cultura y desarrollo acordes al neoliberalismo y a la lógica del capital.

Estas contradicciones se entienden mejor si entendemos al multiculturalismo como parte de las herramientas ideológicas del capitalismo. La 'tolerancia represiva' del capitalismo potencia cada vez más la separación entre lo cultural y lo económico. La diferencia fundamental es que lo cultural se negocia, lo económico no. Se reconoce la propiedad colectiva, pero se potencia una forma de "emprendimiento" basado en la propiedad privada y el propio interés. Se promocionan las culturas, siempre y cuando valoricen la región y alimenten al mercado. Se reconoce la propiedad del territorio, reservándose el derecho sobre subsuelo.

Estas contradicciones son manejadas por los tikuna a su favor. Pueden describirse como pobres y abandonados o, al contrario, reivindicar su riqueza cultural y natural; pueden ser conservacionistas o desarrollistas; pueden reclamarse tradicionales o modernos; adoptar discursos esencialistas, y al mismo tiempo, adaptar sus creencias a las problemáticas contemporáneas. El reto sigue siendo el mismo que les ha permitido sobreponerse a los espinosos avatares del tiempo: aunar fuerzas y adaptarse para seguir creciendo. Para ello, la capacidad de organización dentro de las comunidades es fundamental para apropiarse de las ideas, recursos y proyectos que seguirán llegando a sus territorios, sin perder su poder de manejo y decisión. Como se ha visto, el fortalecimiento de la identidad no es una causa sino la consecuencia de esta capacidad.

La permanencia e incidencia de la cultura tendrá que ver, no tanto con el mantenimiento de ritos, cantos y bailes en un contexto de aislamiento, tampoco en el valor que la sociedad mestiza le conceda a la cultura tikuna, sino en la manera en que esta cultura siga siendo necesaria, en que siga generando sentidos de vida dentro de un contexto de constante intercambio y en la medida en que esta misma cultura se convierta en una herramienta política para interactuar, justamente, con la sociedad nacional y global.

## Conclusiones

Para ello, el concepto de autonomía resurge con fuerza para reclamar los poderes que se le suponen. Es decir, no un reconocimiento formal basado en la imagen de la cultura “apta para todos los públicos”, sino también en el poder material de la cultura. Tal como expuse anteriormente, la autonomía desde los marcos de comprensión tikuna tiene que ver con cinco elementos clave: aprender a manejar lo extraño para hacerlo propio; *guardar lo propio* (sea el territorio, la lengua o la cultura); poder vivir de sus propios medios (la chagra o la pesca); poder relacionarse con los otros (sean parientes, agentes, técnicos, patronos, etc.); y la capacidad de organización para el beneficio de la comunidad.

La reivindicación de la autonomía solo es posible, además, si se entiende que la identidad y la cultura son fronteras no para encerrarse en una unidad inmóvil, sino para abrirse a la dinámica de la multiplicidad. Porque lo rígido se rompe y sólo perdura lo flexible. Porque sólo haciendo énfasis en la capacidad creativa de adaptación de los pueblos indígenas podemos superar la “pérdida” de sus culturas.

Pero para que esto sea posible no sólo los indígenas deben hacer el esfuerzo de adaptación. Se deducen tres elementos clave para que este reconocimiento pueda realizarse no sólo en el discurso, sino en la creación de nuevas prácticas y relaciones. En primer lugar, es necesario que los organismos e instituciones, nacionales e internacionales, públicas y privadas reconozcan las prácticas locales como elementos políticos de resistencia y no sólo como falta de capacitación, de recursos o de civilización.

En segundo lugar, ha de ser posible crear nuevas relaciones de integración no supeditadas al capitalismo, es decir, a la productividad para el mercado, ya que ellas son las primeras en crear diferencias que, de hecho, enmascaran desigualdades socioeconómicas.

## Conclusiones

Y en tercer lugar, se requieren tanto formas de capacitación desde los indígenas hacia el mundo actual<sup>91</sup>, como también desde la sociedad general hacia los indígenas. O si se quiere, lo que requiere una capacitación continua es aprender a relacionarse. Son sobre todo las relaciones y no las capacitaciones las que requieren una mayor y nueva atención, para que sea posible generar “otras” relaciones no exclusivamente económicas.

Aunque actualmente ya no se distingue lo económico porque el capital permea casi todas nuestras relaciones sociales, todavía no sabemos qué puede surgir, por ejemplo, de la introducción progresiva de Internet y las llamadas redes sociales en las comunidades indígenas; o cómo podemos aprender de la medicina tradicional sin pasar por la creación de patentes para la industria farmacéutica y alimentaria; o qué formas de interacción surgirán de la creación de un currículum de enseñanza bilingüe; o qué políticas aparecerán de la creciente profesionalización de jóvenes indígenas tomando el mando no sólo de sus territorios, sino de toda la región. Pero me parece que sólo con base a estas preguntas y líneas de acción en ambas direcciones es posible pensar en la superación de las contradicciones en que hoy se mueven las relaciones entre las comunidades indígenas de Yahuaraca y la sociedad nacional y global.

.....

A modo de autocrítica, con esta investigación he tratado de esbozar una red de temas y conflictos que actualmente surgen en las comunidades de Yahuaraca en relación al contexto actual de globalización. Debido a la amplitud de la temática, múltiples líneas de investigación han quedado al margen del hilo conductor de la tesis. A continuación planteo algunos temas que podrían proseguir, profundizar y concretar esta investigación.

---

<sup>91</sup> Capacitaciones en el sentido de transmisión de conocimientos de los indígenas sobre el resto de la sociedad por ejemplo, en temas de manejo de la selva, de botánica o ictiología, de curaciones y plantas medicinales, de formas de organización del poder, de valores transmitidos en la crianza de los hijos, etc.

## Conclusiones

En primer lugar, la investigación ha mostrado que los indígenas de Yahuaraca se apropian igualmente del discurso esencialista y del discurso instrumental de la cultura en función del contexto, de las relaciones específicas con quienes expresan tales discursos y de los intereses que se pongan en juego. Podríamos decir entonces que lo esencial de esta forma de usar y concebir su propia cultura es la capacidad de adaptarse a cualquier situación. Sin embargo, un trabajo de campo más centrado en los procesos de crianza, de curación, de enfermedad y de construcción del cuerpo y de noción de persona podrían bien revelar un nivel distinto de continuidades, adaptaciones y transformaciones a través de las sustancias y del cuerpo. Es probable que a ese nivel debamos reformular o complementar la distribución de elementos propios y ajenos a los que los tikuna se adaptan y transforman en su vida cotidiana.

En segundo lugar, si bien la investigación ha intentado tejer puentes entre lo global y lo local, analizando la forma en que algunos discursos y prácticas globales están permeando la forma de vida de los tikuna en Yahuaraca, la investigación no deja de ser un primer abordaje que intenta dibujar esquemáticamente un mapa de relaciones en un contexto global extremadamente complejo. Sería necesario analizar mucho más en detalle las relaciones de parentesco de las comunidades y cuantificar los ingresos monetarios de estas comunidades por familias. Los datos que podría arrojar una etnografía más prolongada e intensiva en términos cuantitativos serían muy valiosos para contrarrestar la interpretación que aquí hago a partir de mi experiencia con algunos tikuna y sus comunidades.

También en el análisis de los múltiples proyectos y de las políticas públicas y privadas hubiera podido ser más detallado concentrándome por ejemplo, en un fenómeno particular del modo de vida en Yahuaraca. Mi descripción de las formas políticas hegemónicas de dominación tiende a caer en reduccionismos. Por ello, una investigación posterior debería reducir el espectro de discursos analizados para ampliar la mirada a través de los matices y tensiones que todavía quedan ocultos.

## Conclusiones

Estos son, a grandes rasgos, los caminos por los que seguiría la investigación, más allá de la (in)conclusión que aquí entrego para la Maestría. De todos modos, creo que este tipo de investigaciones son un paso necesario para continuar profundizando en las relaciones del mundo global con las comunidades indígenas de Yahuaraca, y finalmente, para entendernos mejor.

## BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

Acitam (Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico). 2008. *Plan de Vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico*. Con el apoyo de CODEBA, Corpoamazonia y la Embajada Real de los Países Bajos. Bogotá: Producción Editorial ALTA VOZ Comunicaciones.

Almeida, Fabio Vaz de. 2005. "Desenvolvimento sustentado entre os Ticuna: as escolhas e os rumos de um projeto". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* Vol.1, nº1, p.45-110. Disponible en: Povos Indígenas no Brasil (<http://pib.socioambiental.org/es/povo/ticuna/1344>).

Azcaita (Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono). 2008. *Plan de vida de los pueblos Tikuna, Uitoto, Kokama y Yagua*. Con el apoyo de CODEBA, Corporación Ecofondo y la Embajada Real de los Países Bajos. Bogotá: Producción Editorial ALTA VOZ Comunicaciones.

Barth, Frederik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F: Fondo Económico de Cultura.

Bernal Zamudio, Hernando. 2005. "Amazonia. Entre la integración regional y la Globalización". *Revista Luna Azul* nº20. Manizales (Colombia): Universidad de Caldas.

Bohórquez, Eliana. 2010. Análisis de la variación de volúmenes de agua en sistemas de inundaciones amazónicos: caso del sistema Yahuaraca, Amazonía colombiana. Tesis Ingeniería Ambiental. Universidad Nacional de Colombia Sede Palmira.

Bourdieu, Pierre. 2002 (1973). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires (Argentina): Siglo XXI Editores.

Camacho, Hugo A. 1996. *Nuestras caras de fiesta*. Asociación Eware y Colcultura. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Capra, Fritjof. 1998. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 2002. "Viagem ao território Tükúna". En: *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Editora Universidade de Brasília; Fundação Biblioteca Nacional.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. *Cultura com aspas*. Sao Paulo: Ed. COSACNAIFY.

Carrizosa, Enrique. 2004. Manejo y uso de los lagos de Yahuarcaaca. El resguardo de La Playa y sus pescadores. Tesis de Maestría Universidad de los Andes. Fundación Tropenbos.

Castaño Arboleda, Nicolás; Dairon Cárdenas López Dairon y Edgar Otavo Rodríguez (Eds.) 2007. *Ecología, aprovechamiento y manejo sostenible de nueve especies de plantas del departamento del Amazonas, generadoras de productos maderables y no maderables*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – Sinchi, Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonia - CORPOAMAZONIA. Bogotá, Colombia. 266 pág.

Caviedes, Mauricio. 2008. "El pensamiento salvaje del indio moderno: los planes de vida como proceso político y económico". *Etnias & Política. Revista del Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos*. Ediciones Antropos.

Chaparro, Olga Lucía. 2007. *Construyendo Agenda 21 para el Departamento de Amazonas: Una construcción colectiva para el Desarrollo Sostenible de la Amazonia Colombiana*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi).



Chase Smith, Richard. 1995. "The gift that wounds: charity, the gift economy and social solidarity in indigenous Amazonia" (Traducido por Angélica Almeyda). En: *Forest ecosystems in the americas: community-based management and sustainability*. Noviembre de 1994-Enero de 1995. University of Wisconsin, Madison.

Clifford, James. 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Corpoamazonia. 2006. *Palabra de los pueblos indígenas frente al plan regional de biodiversidad del sur de la amazonia colombiana*. Informe Taller Regional Indígena Plan de Acción Regional de Biodiversidad Región sur Amazónica (24 de Noviembre). San Juan del Soco, Puerto Nariño, Amazonas.

Correa François, y Sandra Acero. 2013. "Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas". *Baukara* Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina, nº3 Mayo. Bogotá.

Correa François. 1993. "Mercancías y Aldeas de Misión en la Amazonia". En: Luis Guillermo Vasco Uribe y François Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura.

Cronon, William. 2002 (1992). "Un lugar para relatos: naturaleza, historia y narrativa". En: G. Palacio y A. Ulloa (eds.), *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.

Damaso Jesús y Antonio Ipuchima, Abel Santos. 2009. *Conocimiento Local sobre los peces de la Amazonia, Lagos de Yahuaraca*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia.

Defler, Thomas R., JV Rodríguez-Mahecha. 2003. *Primates de Colombia. Conservación Sería guías tropicales de campo 4*. Bogotá: Conservación Internacional.

Deleuze, Gilles y Claire Parnet. 1980 (1977). *Diálogos*. Valencia (España): Pretextos.

Deleuze, Gilles. 2002. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.

Delgado, Manel. 2008. "La identidad en acción. La cultura como factor discursivo de exclusión y de lucha". *Eikasia*. Revista de Filosofía, año III, 17. Barcelona (<http://www.revistadefilosofia.org>).

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). 2000. División Político Administrativa de Colombia. En: [www.dane.gov.co/files/inf\\_geo/4Ge\\_ConceptosBasicos](http://www.dane.gov.co/files/inf_geo/4Ge_ConceptosBasicos)

Departamento Nacional de Estadística (DANE). 2007. *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*. Bogotá: Dirección de Censos y Demografía.

Departamento Nacional de Planeación (DNP). 2010. *Aspectos Básicos. Grupo Étnico: Indígenas*. Elaborado por Oswaldo Aharón Porras Vallejo. Bogotá: Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible.

Descola, Philippe. 1987. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Descola, Philippe. 1996. *In the society of nature: a nativa ecology in Amazonia*. Estados Unidos: Cambridge University Press.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez. 1994. *Nación y Etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonia 1750 – 1933*. Bogotá: Disloque Editores Ltda.

Echeverri, Juan Álvaro. 2008. "Diálogo de saberes y meta-saberes del diálogo: una perspectiva amazónica". *Revista Estudios Sociales Comparativos* 2(1): 16-45.

Emmons Louise. 1999. *Mamíferos de los bosques húmedos de América Tropical. Guía de campo*. Bolivia: Editorial F.A.N.

Eriksen, Thomas Hylland. 2002 (1993). "Ethnicity in history". En: *Ethnicity and Nationalism*. Anthropological perspectives. London: Pluto Press.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: CEREC, ICAN.

Escobar, Arturo. 2003. "Mundos y Conocimientos de Otro Modo. El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano". *Tabula Rasa*, n°001. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Enero-Diciembre.

Escobar, Diego y Bärbel Henneberger. 2011. *Guía didáctica. REDD+ como un mecanismo de mitigación del Cambio Climático y su aplicabilidad desde una visión de los pueblos indígenas amazónicos de Colombia*. Colombia: COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica). Con el apoyo de OPIAC, Banco Mundial y Forest Carbon Partnership Facility.

Estrada Álvarez, Jairo. 2008. "La cuestión social en América Latina: entre el neoliberalismo social y el neosistencialismo de izquierda". *Revista Espacio Crítico* N° 9. Junio – Diciembre de 2008. Espacio Crítico Centro de Estudios. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. <http://www.espaciocritico.com/revista.asp>

Fagua, Doris. 2001. Diagnóstico sociolingüístico del Departamento del Amazonas. Los Lagos (periferia de Leticia): contacto y cambio. Tesis Maestría en Lingüística. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá.

Fajardo Montaña, Darío. 2011 (2009). "La amazonia colombiana en la nueva fase agrícola". En Juan Álvaro Echeverri y Catalina Pérez (ed.), *Amazonia* 209

colombiana. *Imaginario y realidades*. Cátedra de Sede Jorge Eliecer Gaitán. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá.

Fausto, Carlos. 2005. "Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX)". *Mana* vol.11 no.2. Rio de Janeiro (Brasil).

Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Editions Gallimard, Collection Tel.

Franco, Fernando (ed.). 2012. *Megaproyectos. La Amazonia en la encrucijada*. Leticia, Amazonas, Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.

Franky, Carlos E. 2006. "El camino del pensamiento es uno sólo. Autonomía étnica y neocolonialismo entre los tanimuca y macuna del Bajo Apaporis". En: M. Chávez y C. del Cairo (eds.) *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.

Gaitán García, Olga Lucía. 2012. *El derecho fundamental a la consulta previa: línea jurisprudencial de la Corte Constitucional en la materia. Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento CODHES*. Bogotá: Editorial Kimpres Ltda.

Gallini, Stefania. 2004. "Problemas de métodos en la historia ambiental de América Latina". *Anuario IHES* 19: 147-171.

Galvis G, Mojica JL, Duque SR, Castellanos C, Sánchez D, Arce M, Gutiérrez LF, Jiménez L, Santos M, Vejarano S, Arbeláez F, Prieto E, Leiva M. 2006. *Peces del Medio Amazonas. Región de Leticia. Serie guías tropicales de campo # 5*. Bogotá: Conservación Internacional.

Garcés, Claudia L. 2000. "Los ticuna frente a los procesos de nacionalización". *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 38, enero-diciembre 2002.

García, Javier Mauricio. 2008. *Concepto etnológico de la comunidad El Castañal asentada en el área rural de los Lagos de Yahuaraca. Departamento del Amazonas. República de Colombia. Municipio de Leticia*. Colombia: Ministerio del Interior y de Justicia.

Gasché, Jorge. 2002. "Criterios e instrumentos de una pedagogía intercultural para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIII, núm. 91. El Colegio de Michoacán, A.C. México.

Gasché, Jorge. 2004. "Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo rural en la Amazonía". En: Jorge Gasché (ed.) *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo. Una reflexión latinoamericana con énfasis en la Amazonía*. Iquitos (Perú): Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP).

Gasché, Jorge. 2011. "La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha. Engorde neo-liberal y dieta bosquesina". En: Juan Álvaro Echeverri y Catalina Pérez (ed.), *Amazonia colombiana. Imaginarios y realidades*. Cátedra de Sede Jorge Eliecer Gaitán. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá.

Gasché, Jorge y Napoleón Vela Mendoza. 2011. *Sociedad bosquesina. Tomo II. ¿Qué significa para los bosquesinos "autonomía", "libertad", "autoridad" y "democracia"?* Iquitos (Perú): Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP).

Goldbard, Arlene. 2010. "Nine Ways of Looking at Ourselves (Looking at Cities)". En: *What We See: Advancing the Observations of Jane Jacobs*. San Francisco (Estados Unidos): New Village Press.

Gómez, Augusto. 1999. "Estructuración socio-espacial de la Amazonia colombiana, siglos XIX-XX". En: Fernando Cubides y Camilo Domínguez, *Desplazados, migraciones internas y reestructuraciones territoriales*. Observatorio Socio-Político y Cultural. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. P-21-40.

Gómez Vila, Pedro Alejo. 2010. "Imaginación y memoria: los otros nombres de la libertad". *Revista Casa Silva* No.24. Bogotá.

Goulard, Jean-Pierre. 2009. *Entre mortales e inmortales. Es Ser según los Ticuna de la Amazonía*. Lima (Perú): Centro Amazónico de Antropología y Aplicación (CAAAP), Instituto Francés de Estudios Andinos.

Gow, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Grisales, Germán. 2008. *Sin maldad y colmado de frutales. El progreso, la integración y la globalización de una frontera amazónica colombiana, peruana, brasilera y antiguamente quiteña*. Quito (Ecuador): Ediciones ABYA-YALA.

Gros, Christian. 2010. *Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.

Gros, Christian. 2012. *Las políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Harvey, David. 2007. Reading Marx's Capital – A semester-Long Cours. CUNY Graduate Center New York City. Disponible en: <http://davidharvey.org/>

Hilty, Steven y William Brown. 2001. *Guía de las Aves de Colombia*. Traducción Álvarez-López, H. Cali, CO, American Bird Conservancy.

Hugh-Jones, Stephen. 1997. "n et culture: réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana". *Cahiers des Ameriques Latines*, N° 23, págs. 94-121. Paris: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine.

INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria). 1999. Resolución número 0009 de 5 de mayo de 1999. Ministerio de Agricultura de Colombia.

Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC). 1997. *Bases conceptuales y guía metodológica para la formulación del plan de ordenamiento territorial departamental*. Bogotá: IGAC.

Jackson, Jean. 1998. "pacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés". En: María Lucía Sotomayor (ed.) *Modernidad, Identidad y Desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Jackson, Jean. 2003. "La crisis en Colombia: consecuencias para los pueblos indígenas". En: Álvaro Camacho Guizado (ed.) *El conflicto colombiano y su impacto en los Países Andinos*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, CESO. Ediciones Uniandes.

Jackson, Jean y Kay Warren. 2005. "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversias, Ironies, New Directions". *Annual Review Anthropology*. 34:549-573.

Jaramillo Pérez, Iván. 2011. "Entre socialdemocracia y neoliberalismo ¿mezcla viciosa o virtuosa?" En: *razónpública.com* (11 de julio). Consultores Sociedad de Responsabilidad Limitada. <http://razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/2210-entre-socialdemocracia-y-neoliberalismo-imezcla-virtuosa-o-viciosa.html>

Jaramillo Justinico, Alexis y Luis Norberto Parra, J.Orlando Rangel. 2011. “El registro de los cambios de clima en La estratigrafía de la Amazonia colombiana I: Neogeno - inicios del Cuaternario”. *Caldasia* 33(2): 539-572.

Lasprilla, Victoria A. 2009. Chagras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena Ticuna. San Sebastián de los lagos. Tesis de Maestría Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia.

Le Goff, Jacques. 1988. *Histoire et memoire*. Paris: Editions Gallimard.

Little, Paul E. 2013. *Megaproyectos en la Amazonía. Un análisis geopolítico y socioambiental con propuestas de mejor gobierno para la Amazonía*. Perú: Red Jurídica Amazónica (RAMA); Derecho, Ambiente y Recursos Naturales (DAR); Articulación Regional Amazónica (ARA).

Luna Pineda, Fabiola. 2008. “Globalización y respeto a las culturas”. *Crítica*, año 58, n°952, pag. 55-60. Madrid (España).

Machado Cartagena, Absalón de Jesús. 2004. *La academia y el sector rural*. Centro de investigaciones para el desarrollo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Machado Cartagena, Absalón de Jesús. 2013. *La política de reforma agraria y tierras en Colombia. Esbozo de una memoria institucional*. Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá: Imprenta Nacional.

Márquez, Germán. 2001. “De la abundancia a la escasez: la transformación de ecosistemas en Colombia”. En: Germán Palacio. (ed.) *Naturaleza en Disputa Ensayos de Historia Ambiental de Colombia 1850 – 1995*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, p.325-445.

Martinez Pinzón, Felipe. 2013. “80 años de la Guerra con el Perú: lecciones para la paz”. *Razonpublica.com* (09 diciembre 2013).



Mato, Daniel (Compilador). 2001. *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Méndez de la Brena, Dresda Emma. 2006. Biopoder como elemento de Seguridad Nacional. Tesis Licenciatura. Relaciones Internacionales. Departamento de Relaciones Internacionales y Ciencias Políticas, Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades. Universidad de las Américas Puebla. México.

Mignolo, Walter. 2007. "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura". En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores.

Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. 2010. *Nota sobre esta versión del borrador de la propuesta de preparación para REDD+ (r-pp)* (versión 2.0 – abril 11 de 2011). Grupo de Mitigación de Cambio Climático. República de Colombia. (redd@minambiente.gov.co).

Munera, Alfonso. 2005. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Planeta.

Munguet, Didier. 2010. "Métaphysiques cannibales d'Eduardo Viveiros de Castro (recension)". En: "*La Revue Internationale des Livres et des Idées*" 01.06.2010. Disponible en: <http://www.revuedeslivres.net/articles.php>.

Nieto Moreno, Juana Valentina. 2006. Mujeres de la abundancia. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Leticia.

Nietzsche, Friedrich. 1873 (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos.

Nimuendaju, Curt. 1952. *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press.

Nora, Pierre. 2006. "Los intelectuales del mundo". En: *La Nación* (entrevista realizada por Luisa Corradini). Argentina. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/788817-no-hay-que-confundir-memoria-con-historia-dijo-pierre-nora>.

Núñez Avellaneda, Marcela y Santiago R. Duque. 2001. "Fitoplancton en algunos ríos y lagos de la Amazonia Colombiana". En: Carlos Franky y Carlos Zárate (eds.) *Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos. P. 305-335.

Ochoa, Germán (editor). 2008. *Turismo en la Amazonia. Entre el desarrollo convencional y las alternativas ambientales amigables*. Bogotá: Editora Guadalupe Ltda.; Universidad Nacional de Colombia – Sede amazonia.

Oliveira, Joao Pacheco de. 1988. *O nosso governo. Os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

Oliveira, Joao Pacheco de. 1998. "Uma etnologia dos "índios Misturados"? Situação colonial, Territorialização e fluxos Culturais". *MANA* 4(1): 47-77).

Organización Internacional del Trabajo (OIT). 2006. *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Santiago de Chile: Oficina Internacional del Trabajo.

Ospina Peña, Mariano M. 2014. "Guerra con el Perú. El conflicto Amazónico de 1932". *Portal de Historia Caballeros Andantes*. Colombia. Disponible en: <http://www.caballerosandantes.net/index.php?cid=21&page=6>.

Otero Diaz, Luis Jesus y Pedro José Botero Zuluaga. 1997. "Aspectos Fisiográficos y Edafológicos". En IGAC *Zonificación ambiental para el plan modelo Colombo – Brasileiro* (Eje Apaporis – Tabatinga: PAT). Bogotá: Editorial Linotipia.

Oyuela Caycedo, Augusto y Juan José Vieco. 1999. "Aproximación Cuantitativa a la Organización Social de los Ticuna del Trapecio Amazónico Colombiano". *Revista Colombiana de Antropología* vol.35 enero-diciembre.

Padilla, Guillermo. 2006. *Resistencia local y discurso global*. Ponencia presentada en el V Congreso de la Red de Antropología Jurídica, 16 al 20 de Octubre. México.

Palacio, Germán. 2001. *Naturaleza en Disputa Ensayos de Historia Ambiental de Colombia 1850 – 1995*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.

Palacio, Germán. 2002. "Historia tropical: a reconsiderar las nociones de espacio, tiempo y ciencia". En: Germán Palacio y Astrid Ulloa. *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias. pp. 67-97.

Palacio, Germán (editor). 2010. *Ecología política de la Amazonía. Las profusas y difusas redes de la gobernanza*. Bogotá: ILSA, Ecofondo, Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia.

Palacios, Marco y Frank Safford. 2002. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida, su historia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Peña Meléndez, Wilson L. 2005. *Despertar la Amazonia Multicultural y Pluriétnica*. Centro de investigaciones socio-jurídicas. Bogotá: Universidad Libre.

Pérez Rincón, Mario A. 2014. *Conflictos ambientales en Colombia*. Environmental Justice Atlas (EJOLT). En <http://www.ejatlas.org/country/colombia>.

Pérez, Mónica. 2012. Reciprocidad y complementariedad en San Pedro de los Lagos. Tesis de Maestría no terminada. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia.

Picón, Jorge E. 2012. "Leticia, la transformación urbana de una ciudad amazónica y fronteriza". En: Carlos Zárate (ed.) *Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia*. Leticia, Colombia. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. p. 98-124.

Plan Desarrollo Departamental del Amazonas 2008-2011. Un gobierno con proyección humana. Departamento del Amazonas.

Plan Desarrollo Departamental del Amazonas 2012-2015. Por un buen vivir, somos pueblo, somos más. Departamento del Amazonas.

Plan Desarrollo Municipal 2012. Por el desarrollo social de nuestro municipio – Leticia productiva y competitiva 2012 – 2015. Alcaldía de Leticia.

Plan Nacional de Desarrollo 2010-2014. 2012. Anexo IV. Acuerdos con los Pueblos Indígenas. Colección cuadernos legislación y pueblos indígenas de Colombia no. 2. Departamento Nacional de Planeación (DNP).

Posey, Darrell A. 2000. "Indigenous Ecological Knowledge and Development of the Amazon". En: Anthony Hall (ed.) *Amazonia at the crossroads the challenge of sustainable development*. London: London Institute of Latin American Studies.

Prieto Piraquive, Edgar F. 2012. *Los hijos de Yoi: Pescadores y peces de los lagos de Yahuaraca. Ensamble íctico, pesquerías artesanales y conocimiento local indígena en un lago de Várzea de la Amazonia colombiana*. Editorial Académica Española.

Quijano, Aníbal. 1993. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (Compilador) *La colonialidad del saber:*

*eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO.

RAISG (Red Amazónica de Información Socioambiental Georreferenciada). 2012. *Amazonía bajo presión*. Coordinación general Beto Ricardo (ISA). São Paulo: Instituto Socioambiental ([www.raisg.socioambiental.org](http://www.raisg.socioambiental.org)).

Ramos, Alcida Rita. 1996. "Voces indígenas. El contacto vivido y contado". En: Fernando Santos Granero (editor) *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*. Vol.I. Quito: Biblioteca ABYA-YALA, FLACSO.

Ramos Valenzuela, Hugo A. 2010. El ritual tikuna de la pelazón en la comunidad de Arara, Sur del Trapecio Amazónico. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional De Colombia - Sede Amazonía. Leticia

Riaño, Elizabeth, 2003. *Organizando su espacio, construyendo su territorio. Transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas colombiano*. Leticia (Colombia): Universidad Nacional de Colombia.

Ricoeur, Paul. 2004. *La historia, la memoria el olvido*. México: Ediciones Fondo Cultura Económica.

Rodríguez Garavito, César. 2011. "El pensamiento jurídico latinoamericano en tiempos de globalización". Video Canal Justicia Ideas sobre el Derecho en Latinoamérica. Disponible en: [canaljusticia.org](http://canaljusticia.org)

Rodríguez Palau, Elsa, Astrid Hernández, Lina M. Salamanca, Fabio A. Ruíz García. 2007. *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*. DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística).

Rodríguez Mahecha, JV y JI Hernández Camacho. *Loros de Colombia*. Bogotá: Conservación Internacional.

Rodríguez JV, N. Hughes, O. Nieto, A.M Franco. 2005. *Paujiles, pavones, pavas y guacharacas*. Bogotá: Conservación Internacional. Serie libretas de Campo.

Rosas Riaño, Diana. 2006. Pulsaciones y estacionalidad del dinero y las mercancías en el Mirití-Paraná. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Leticia.

Ruiz García, Fabio A. 2006. "La construcción de la territorialidad. Los grupos étnicos en Colombia". *IB Revista de la información básica* Vol I, nº2 (Diciembre). Colombia: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE).

Ruiz Rodríguez, Sandra Lucía, Luz Marina Arévalo Sánchez, José Eliécer Robles Bravo, Elisabeth Tabares Villareal, (editores). 2008. *Plan Acción Regional en Biodiversidad del Sur de la Amazonia Colombiana 2007-2027*. Bogotá: Instituto Humboldt, Corpoamazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI), Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Naturales (UAESPNN).

Salcedo Hernández, MJ, Santiago R. Duque, Liliana Palma, Angélica M. Torres Bejarano, D Montenegro, N Bahamón, L Lagos, LF Alvarado, M Gómez, A.P Alba. 2012. *Ecología del fitoplancton y dinámica hidrológica del sistema lagunar de Yahuaraca, Amazonas, Colombia: análisis integrado de 16 años de estudio*. *Mundo Amazónico* 3:9-41. Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI: Leticia (Colombia).

Salhins, Marshal. 1997. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (parte I y II)". *Mana* 3(1): 41-73.

Sánchez Gutiérrez, Enrique y Hernán Molina Echeverri. 2010. *Mirando al pasado*. En: *Documentos para la historia del movimiento colombiano*

*contemporáneo*. Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia. Nación desde las raíces. Bogotá: Ministerio de cultura.

Santos, Abel. 2008. Inédito. Diálogo de saberes y conocimiento local en los ciclos de agua: los lagos de Yahuaraca. Leticia, Colombia.

Santos Angarita, Abel. 2010. "Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos". *Mundo Amazónico* vol.1. Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI: Leticia (Colombia).

Santos Angarita, Abel. 2013. Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Leticia.

Santos Granero, Fernando (ed.). 1996. *Globalización y cambio en la amazonia indígena* Vol. I. Ecuador: Biblioteca ABYA-YALA, FLACSO.

Santos Rubino, Alejandro (Dir. SEMANA) (2014, 20 de marzo). "Tragedia en Casanare". En: Revista *SEMANA* (<http://www.semana.com/nacion/articulo/sequia-en-casanare-otros-conflictos-ambientales-en-colombia/381836-3>).

Sarmiento Anzola, Libardo. 2010. "Capitalismo y cambios estructurales en la economía colombiana". Disponible: [espaciocritico.org](http://espaciocritico.org).

Seeger Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, Nova série (32): 11-29.

Semper, Frank. 2006. "Los derechos de los pueblos indígenas en Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional". En: *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*. Tomo II. Fundación Konrad-Adenauer (Oficina Uruguay): Montevideo (Uruguay).

Serje de la Ossa, Margarita Rosa y Maria Cristina Suaza Vargas, Roberto Pineda, (Editores). 2002. *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Colombia: Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Sousa Santos, Boaventura de. 2010. Ponencia “La refundación del Estado desde las epostemologías del Sur”. Universidad de los Andes. Transmitido por Internet por *Expresa·la: Ideas sobre el derecho en Latinoamérica*. Disponible en: [www.expresa.la](http://www.expresa.la).

Spivak, Gayatri C. 2003. “¿Puede el subalterno hablar?” *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Steinfeld H., P. Gerber, T. Wassenaar, V. Castel, M. Rosales. 2006. *Livestock's Long Shadow – Environmental Issues and Options*. Italia: Food and agriculture organization of the United Nations (FAO).

Taylor S. J. y Robert Bogdan. 1984. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Toro Pérez, Catalina. 2006. *Biodiversidad, imperialismo y gobernabilidad global. El caso de la política de biodiversidad en Colombia*. Proyecto de investigación: política y geopolítica de la ecología en América Latina y el Caribe. Bogotá: Programas de becas CLACSO Senior.

Trujillo, Catalina. 2008. *Selva y Mercado. Exploración cuantitativa de los ingresos en hogares indígenas*. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

Trujillo F, JC Alonso, MC. Diaz Granados, C. Gómez. 2008. *Fauna acuática amenazada en la Amazonía colombiana. Análisis y propuestas para su*



*conservación*. Bogotá: Fundación Omacha, Fundación Natura, Instituto Sinchi, Corpoamazonía.

Ullán de la Rosa, Francisco J. 2000. "Los indios ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización". *Revista Española de Antropología Americana* nº30 p.291-336.

Ullán de la Rosa, Francisco J. 2004. "Los límites de la ingeniería indigenista: la reestructuración del autogobierno entre los indios ticanos del Alto Amazonas". *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 34, 203-224.

Ulloa, Astrid. 2001. "El Nativo Ecológico: Movimientos Indígenas y Medio Ambiente en Colombia". En: Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores) *Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia*. Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional.

Ulloa, Astrid. 2012. "Políticas globales del cambio climático: nuevas geopolíticas del conocimiento y sus efectos en territorios indígenas". En: Astrid Ulloa (ed.) *Perspectivas culturales del clima*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos (ILSA).

Uribe Pérez, Sandra. 2013. "Blindan minería que devastaría la Amazonia". Bogotá: *UNIMEDIOS* (Junio 8 de 2013).

USAID (Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional). 2008. *Iniciativa Para La Conservación En La Amazonía Andina (ICAA)*. Unidad De Apoyo. Reglamento Del Concurso: Programa De Pequeñas Donaciones. E.U.A.: International Resources Group.

Van de Sandt, Joris J. 2007. *Behind the Mask of Recognition. Defending autonomy and communal resource management in indigenous resguardos*, Colombia. Amsterdam: Universidad de Amsterdam (UvA).

Van der Hammen, Clara. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos Colombia.

Van Vliet, Kees. 2012. La relación entre los peces vegetación de la Várzea y usos directos. Tesis pregrado Universidad de Wageningen, Países Bajos.

Vasco Uribe, Luis Guillermo. 2008. "El sombrero del ahogado: la constitución del 91". Intervención en la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán: *Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos*. Universidad Nacional de Colombia, septiembre 9 de 2008. En: [www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=89](http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=89)

Vieco, Juan José. 2000. "Ordenamiento territorial en el Amazonas: Realidades y Conflictos". En: Juan José Vieco, Carlos E. Franky y Dany Mahecha (ed.) *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia*. Leticia (Colombia): Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigación (IMANI). P. 213-223.

Vieco, Juan José. 2010. "Planes de Desarrollo y Planes de Vida: ¿Diálogo de Saberes?" *Mundo Amazónico* vol.1. Leticia (Colombia): Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI.

Vieco, Juan José. 2011. "Globalización y sociedades locales: ¿es posible el desarrollo propio?" En: Juan Álvaro Echeverri y Catalina Pérez Niño (ed.) *Amazonia colombiana. Imaginarios y realidades*. Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI). P.325-345.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), coll. Métaphysiques.

Vries, Pieter de. 2007. "Don't Compromise Your Desire for Development! A Lacanian/Deleuzian rethinking of the anti-politics machine". *Third World Quarterly*, Vol. 28, No. 1, pp 25 – 43.

Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (Editores). 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones ABYA-YALA.

Zambrano, Vladimir. 2006. *Ejes político de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia.

Zárate, Carlos G. 1998. "Movilidad y permanencia ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII". *Journal de la Société des Américanistes* (84) 1, pp. 73-98.

Zibechi, Raúl. (2010). *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*. México: Editorial Independiente Pez en el Árbol.

Zizek, Slavoj. 1998. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: Frederic Jameson y Slavoj Zizek (ed.) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.