

UNIVERSIDAD DE BURGOS



FACULTAD DE EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

TESIS DOCTORAL

**CONTROVERSIAS ENTRE *SUMAK KAWSAY*  
Y EL MODELO CREMATÍSTICO: UNA  
LECTURA DESDE EL PUEBLO TIKUNA**

Presentado por Luis Alfonso Garzón Pérez para optar por el  
grado de doctor por la Universidad de Burgos

Dirigida por

Dra. Martha Lucía Orozco Gómez



UNIVERSIDAD DE BURGOS



FACULTAD DE EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

TESIS DOCTORAL:

**CONTROVERSIAS ENTRE *SUMAK KAWSAY*  
Y EL MODELO CREMATÍSTICO: UNA  
LECTURA DESDE EL PUEBLO TIKUNA**

Autor: Dn. Luis Alfonso Garzón Pérez

Directora: Dra. Martha Lucía Orozco Gómez

Burgos (España) septiembre 2016



*A quienes con sus  
ausencias y presencias  
permitieron que la  
ilusión se hiciera posible  
y que los obstáculos se  
tornaran invisibles*



## Agradecimientos

A Martha Lucía Orozco Gómez, directora, gracias por confiar y ayudarme a recorrer la senda fascinante de la investigación, acto creativo por antonomasia.

A la Universidad de Burgos y los amigos que en esta ciudad me han acogido.

A mi hija Lorena, reto, sueño e ilusión. A doña Chechi y a la señorita Chima.

Por sus generosos aportes desinteresados y plenos que coadyuvaron a andar el camino fascinante de las preguntas sin respuesta, de la búsqueda de salidas en el laberinto del asombro, doy gracias a: Adolfo León Atehortúa Cruz, Piedad Ortega Valencia, Daniel Oliveros Wilches, Narda Robayo Figue, Álvaro Moreno Durán, Álvaro Gracia Díaz, Carol Viviana Cárdenas Amézquita.

A la comunidad tikuna del Amazonas, resguardo de Nazareth, en especial a Juvencio Pereira Manduca, Miguel Dionisio Ramos, Marcos Cavache, Narcisa Ramos, Pastora Ramos, Sergio Ramos, Daniel Martínez, Delfina Bautista, Francisco Dionisio Ramos, Teodolinda Vento, Auxiliano Pereira, Juan Mujica, Yenica Mujica, Grimaldo Ramos, Luis Pereira y Alex Maceo, quienes me permitieron hablar y aprender de sus gestos, miradas, silencios y del fluir meditado de sus voces.





## Resumen

Esta investigación sobre las *Controversias entre el sumak kawsay y la crematística: una lectura desde el pueblo tikuna*, pretende analizar los principios articuladores de estos modelos sociales que subyacen en las prácticas cotidianas de una comunidad indígena del Amazonas colombiano, región construida por la exacerbación de la acumulación *per se* en interacción permanente con cosmogonías que hablan desde otros referentes.

Esto con el objeto de detectar dinámicas de apropiación y resistencia al modelo crematístico, las últimas se convierten en re-existencias que aportan elementos para visualizar pistas de construcción de currículos biocéntricos contrahegemónicos a aquellos antropocéntricos. Para ello, se llevó a cabo un trabajo investigativo de tipo mixto con predominancia cualitativa de enfoque etnográfico y de interpretación hermenéutica diatópica. Este trabajo se desarrolló en el resguardo tikuna de Nazareth.

**Palabras claves:** *sumak kawsay*, crematística, tikuna, pedagogías contrahegemónicas, re-existencias.



## Abstract

This research about the *Controversy between the sumak kawsay and the chrematistic: a vision from tikuna's people*, tries to analyse the fundamental principles of those social models underlying the daily practices of an indigineous community in the Colombian Amazon rainforest, a region forged by the exacerbation of accumulation *per se* and the relations with cosmogonies coming from different referents.

The object of that study is to detect the appropriation and resistance's to chrematistic model dynamics, those will became into re-existances that can reveal some clues to create curriculumms biocentriques and counterhegemonic in opposition to educational models based in an anthropocentric perspective. To carry out the project we developed a mixed method with qualitatif predominance and an ethnographic focus, also we had used diatopical hermeneutics as interpretation tool. The research took place at the "Resguardo tikuna de Nazareth"

**Key words:** *Sumak kawsay*, chrematistic, tikuna, counterhegemonic pedagogy, re-existances.



## Résumé

Cette recherche sur les *Controverses entre le sumak kawsay et la chrématistique : une lecture depuis le peuple tikuna*, tente d'analyser les principes articulateurs de deux modèles sociaux sous-jacentes aux pratiques quotidiennes d'une communauté indienne de l'Amazonie colombienne, région construite au travers de l'exacerbation de l'accumulation *per se* en interaction constante avec des cosmogonies issues d'autres référents.

Ceci en vue de dévoiler les dynamiques d'appropriation et résistance au modèle chrématistique, ces dernières deviennent re-existences que pourraient révéler certaines voies pour la construction de programmes d'enseignement biocentriques émergeant comme contre-hégémoniques par rapport aux modèles pédagogiques à vocation anthropocentrique. Pour cela faire, on a mené une recherche mixte de prédominance qualitative ethnographique et une interprétation de genre herméneutique diatopique. Le travail de terrain a été développé au sein du « Resguardo tikuna de Nazareth ».

**Mots clés:** *sumak kawsay*, chrématistique, tikuna, pédagogies contre-hégémoniques, re-existences.



## **Acrónimos y siglas**

**ACITAM:** Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico

**ACNUR:** Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados

**AICO:** Autoridades Indígenas de Colombia

**AUC:** Autodefensas Unidas de Colombia

**BID:** Banco Interamericano para el Desarrollo

**BM:** Banco Mundial

**BOA:** Bio-Observatorio Amazónico

**CNTCEPI:** Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas

**CONAIE:** Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

**COICA:** Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

**CEPAL:** Comisión Económica para América Latina y el Caribe

**CRIC:** Consejo Regional Indígena del Cauca

**DANE:** Departamento Administrativo Nacional de Estadística

**EZLN:** Ejército Zapatista de Liberación Nacional

**ECOPETROL:** Empresa Colombiana de Petróleos

**ELN:** Ejército de Liberación Nacional

**FAO:** Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (siglas en inglés)

**FARC:** Fuerzas Armadas Revolucionarios de Colombia

**FMI:** Fondo Monetario Internacional

**IDEAM:** Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales de Colombia

**IFI:** Instituciones Financieras Internacionales

**INEI:** Instituto Nacional de Estadística e Informática

**INCORA:** Instituto Colombiano de Reforma Agraria

**INCODER:** Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

**MAS:** Movimiento al Socialismo

**MEN:** Ministerio de Educación Nacional (Colombia)

**MIP:** Movimiento Indígena Pachakuti

**MST:** Movimiento Sin Tierra

**NBI:** Necesidades Básicas Insatisfechas

**NOEI:** Nuevo Orden Económico Internacional

**OIT:** Organización Internacional del Trabajo

**ONG:** Organización no gubernamental

**OMC:** Organización Mundial del Comercio

**ONIC:** Organización Nacional Indígena de Colombia

**PIT:** Puesto de Indígenas Tikunas (Brasil)

**PNUD:** Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo



**PNUMA:** Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente

**SEIP:** Sistema de Educación Indígena Propio

**SISBEN:** Sistema de Identificación y Clasificación para Potenciales Beneficiarios para Programas Sociales

**YPF:** Yacimientos Petrolíferos Fiscales Argentinos



# Índice de Contenidos

## INTRODUCCIÓN

### **LA CREMATÍSTICA Y EL SUMAK KAWSAY A LA LUZ DEL CALEIDOSCOPIO AMAZÓNICO..** 31

1. Planteamiento general de la controversia entre sumak kawsay y crematística ..... 36
2. La caleidoscópica realidad amazónica: punto de observación de controversias ..... 49
3. Objetivos e hipótesis de la investigación ..... 60
4. Estructura general del trabajo investigativo y el informe final..... 63

## PARTE I

### **MARCO TEÓRICO** ..... 69

## CAPÍTULO I

### **CREMATÍSTICA: LA DESMESURA DE LA ACUMULACIÓN** ..... 71

- 1.1. Tras las huellas del modelo crematístico ..... 77
- 1.1.1 Entre la crematística y la economía: la disyuntiva aristotélica ..... 78
- 1.1.2 La expansión del mundo conocido y el nacimiento de un nuevo modelo socio-económico..... 85
- 1.2 Los mitos del modelo crematístico ..... 90
- 1.2.1 La fe en un mercado auto-regulado: ¿la emancipación de la política? ..... 93
- 1.2.2 Homo economicus y la legitimación del capitalismo .... 105
- 1.2.3 La consagración de la racionalidad instrumental: la técnica y dominación de lo natural ..... 120

1.2.4	La teleología del desarrollo: la globalización de la crematística .....	137
-------	-------------------------------------------------------------------------	-----

## **CAPÍTULO II**

### **TEJIENDO ALTERNATIVAS AL DESARROLLO: EL SUMAK KAWSAY UNA RESPUESTA DESDE AMÉRICA LATINA.....**

		159
2.1	El paréntesis de la crisis: entre reproducción y búsqueda de alternativas	161
2.1.1	El imperio de la deuda externa.....	162
2.1.2	De los planes de ajuste estructural a los motores extractivistas.....	175
2.1.3	Desarrollo y extractivismo: el dilema del crecimiento ..	182
2.2	Rupturas y alternativas: cuestionando los fundamentos de la crematística	194
2.2.1	Interrogantes comunes, pistas diversas .....	196
2.2.2	El preludio latinoamericano de la crisis: “otros mundos son posibles”.....	203
2.3	Los movimientos indígenas como zócalo del sumak kawsay.....	215
2.3.1	La CONAIE como articuladora de las movilizaciones sociales .....	224
2.3.2	La progresiva irradiación de una cultura política indígena a la sociedad boliviana .....	230
2.3.3	Las movilizaciones indígenas y sociales en Colombia: defensa de los territorios en paz .....	240

## **CAPÍTULO III**

### **TENSIONES ENTRE LA CREMATÍSTICA Y EL SUMAK KAWSAY: ESBOZOS DE UNA RESPUESTA .....**

		265
3.1	Hacia una definición del sumak kawsay .....	268
3.1.1	Sumak kawsay: un concepto en enacción .....	271

3.1.2	Institucionalización, desafíos y controversias alrededor del sumak kawsay .....	277
3.2	Los antagonismos entre sumak kawsay y la crematística .....	283
3.2.1	¿Una organización económica para la reciprocidad o el rendimiento?	289
3.2.2	Mundos relacionales y desacralización del Mundo .....	293
3.2.3	¿La búsqueda del equilibrio o la exaltación de la desmesura? .....	298
3.2.4	Participar en la comunidad: deliberación o delegación .	303
3.2.5	Generar seres productivos o incentivar el placer creativo.....	309
3.3	Consideraciones de cierre .....	314

## **PARTE II**

<b>MARCO METODOLÓGICO .....</b>	<b>317</b>
---------------------------------	------------

## **CAPÍTULO IV**

### **NAVEGANDO CON LA COMUNIDAD TIKUNA: EL RECORRIDO DE LA INVESTIGACIÓN.....**

4.1	Dinámicas de visibilización e indagación académica: acercándose a los universos indígenas .....	319
4.1.1	Primeras pistas investigativas del trabajo con las comunidades indígenas .....	324
4.2	Generalidades del resguardo de Nazareth .....	334
4.2.1	Perfil socio-demográfico del resguardo de Nazareth.....	340
4.2.2	Memoria del asentamiento: resguardo de Nazareth.....	342
4.2.3	Navegando con la comunidad tikuna: la investigación al interior del Resguardo de Nazareth.....	350
4.2.4	Construyendo la embarcación: diseño de los sustentos conceptuales de la investigación .....	355
4.3.1	Los trayectos del terreno: diseño e implementación de	360
		366

	instrumentos de investigación.....	
4.3.2	Delinear el mapa de navegación: interpretación, métodos de corroboración de análisis y cuidados deontológicos .....	383

## **CAPÍTULO V**

### **INTERTISCIOS DE FUGA: RESISTENCIAS Y REEXISTENCIAS DESDE LA COMUNIDAD**

#### **TIKUNA..... 391**

5.1	El Amazonas: bonanzas, fronteras y reconfiguraciones	393
5.1.1	La fiebre de la cauchería .....	397
5.1.2	La bonanza cocalara: recomposiciones de las interacciones entre colonos e indígenas .....	404
5.1.3	Los tikunas: un grupo étnico entre tres Estados-nación.	413
5.2	Las paradojas de las comunidades tikunas: hibridaciones y resistencias a partir del caso de Nazareth .....	418
5.2.1	Principales prácticas de subsistencia tradicionales .....	425
5.2.2	Desplazamientos de las prácticas socio-económicas tikunas	432
5.2.3	Prácticas híbridas de consumo .....	445
5.3	Resistencias culturales: re-existencias comunitarias.....	456
5.3.1	Los hijos de Yoi: la organización comunitaria del pueblo tikunas .....	458
5.3.2	Re-existencias tikunas: resistencia desde la identidad...	477
5.3.3	Volver a la maloka para defender el territorio .....	488

## **CAPÍTULO VI**

### **DISYUNTIVAS**

### **PEDAGÓGICAS:**

#### **HOMOGENEIZACIÓN O ALTERIDAD..... 501**

6.1	De la misión “civilizadora” a la búsqueda de una educación étnica.....	504
6.1.1	El sistema educativo misional: homogeneización y	508

	exclusión .....	
6.1.2	La conquista de una educación propia: la convivencia entre dos modelos educativos .....	518
6.2.1	Pedagogías antropocéntricas: formando seres en clave crematística .....	540
6.2.2	Rastreado elementos formativos desde el sumak kawsay: pedagogías biocéntricas .....	559
	<b>CAPÍTULO VII</b>	
	<b>ENSEÑANZAS DEL RÍO .....</b>	<b>575</b>
7.1	Lectura de resultados a la luz de los objetivos planteados.....	581
7.2	Aprendizajes adquiridos: las enseñanzas de la convivencia con los tikunas .....	592
7.3	Controversias entre crematística y sumak kawsay: posibles horizontes investigativos.....	596
	<b>CHAPITRE VII</b>	
	<b>LES ENSEIGNEMENTS DU FLEUVE .....</b>	<b>603</b>
7.1	Une lecture de résultats à la lumière des objectifs envisagés .....	609
7.2	Apprentisages acquis : les enseignements de vivre ensemble avec les tikunas .....	620
7.3	Controverses entre la chrématistiques et le sumak kawsay: les possibles horizons de recherche .....	623
	<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>631</b>
	<b>ANEXOS .....</b>	<b>661</b>

## Índice de Gráficas

Gráfico 1.	Aspectos de convergencia entre movimientos y tendencias alternativas .....	47
Gráfica 2.	Categorías de bienes exportados por países latinoamericanos .....	184
Gráfica 3.	Desigualdad social según el índice de Gini: 1999/2000 y 2011/2012 .....	185
Gráfica 4.	Los principios de las 8 R.....	200
Gráfica 5.	Evolución de las organizaciones indígenas colombianas de 1970 a 2014.....	246
Gráfica 6.	Principios articuladores del sumak kawsay y la crematística .....	289
Gráfica 7.	Mapa de comunidades indígenas visitadas .....	328
Gráfica 8.	Mapa de los resguardos indígenas tikunas sobre la cuenca del río Amazonas colombiano .....	333
Gráfica 9.	Distribución de la población del resguardo de Nazareth por sexo .....	342
Gráfica 10.	Distribución de la población del resguardo de Nazareth por grupo etario .....	343
Gráfica 11.	Distribución por actividades de la población económicamente activa.....	344
Gráfica 12.	Croquis resguardo de Nazareth.....	354
Gráfica 13.	Cantidad de miembros por unidad familiar encuestada .....	373



Gráfica 14. Triangulación para el análisis e interpretación de datos .....	386
Gráfica 15. Triangulación de corroboración de análisis interpretativos .....	387
Gráfica 16. Mapa del Amazonas.....	396
Gráfica 17. Principales plantaciones cocaleras en el Trapecio Amazónico .....	408
Gráfica 18. Principales ocupaciones económicas en el Resguardo de Nazareth .....	412
Gráfica 19. Presencia del pescado en la dieta tikuna .....	426
Gráfica 20. Patrones de compra en los comercios locales .....	437
Gráfica 21. Patrones de consumo en comercios regionales.....	438
Gráfica 22. Productos de primera necesidad adquiridos en el comercio.....	439
Gráfica 23. Insumos para la construcción de los techos de las viviendas al interior del Resguardo de Nazareth .....	447
Gráfica 24. Insumos para la construcción de las paredes de las viviendas al interior del Resguardo de Nazareth .....	447
Gráfica 25. Patrones de consumo de electrodomésticos.....	453
Gráfica 26. Frecuencia de participación en asambleas .....	474
Gráfica 27. Motivos de inasistencia a las asambleas .....	475
Gráfica 28. Participación electoral de los miembros del Resguardo de Nazareth en las elecciones generales .	476
Gráfica 29. Dimensiones de la identidad tikuna .....	481
Gráfica 30. Posiciones frente a sistemas sancionatorios.....	485
Gráfica 31. Lugares en que se realizó el estudio de	494

	contaminación por mercurio .....	
Gráfica 32.	Patrón de escolarización en el internado María Auxiliadora .....	523
Gráfica 33.	Patrón de escolarización en la Concentración Escolar de Nazareth .....	524
Gráfica 34.	Contenidos escolares privilegiados por las familias del Resguardo de Nazareth .....	539
Gráfica 35.	Esbozo de los elementos constitutivos de un currículo bajo el modelo crematístico.....	542
Gráfica 36.	Ejemplo de competencia educativa.....	547
Gráfica 37.	Esbozo de elementos constitutivos para currículos del sumak kawsay .....	562

## Índice de Tablas

Tabla 1.	Componentes y ejemplos de variables del capital natural.....	128
Tabla 2.	Diseño y desarrollo investigativo .....	357
Tabla 3.	Matriz inicial para diseño de instrumentos de investigación.....	365
Tabla 4.	Matriz de diseño de métodos mixtos.....	367
Tabla 5.	Productos cultivados en las chagras .....	428
Tabla 6.	Lista de productos ofertados en las cinco pequeñas tiendas que se encuentran al interior del resguardo.....	436
Tabla 7.	Ejemplo de la relación entre clanes y apellidos presentes en el resguardo de Nazareth .....	461
Tabla 8.	Estructura de las alianzas matrimoniales.....	462
Tabla 9.	Notas sobre las jornadas escolares .....	516
Tabla 10.	Principios relevantes en las prácticas comunitarias tikunas observadas.....	590

## Índice de Imágenes

Imagen 1.	Instalación de antena de televisión por cable en la vivienda de una familia del resguardo de Nazareth .....	338
Imagen 2.	Transporte fluvial predominante en la región .....	341
Imagen 3.	Puerto del resguardo de Nazareth sobre el Río Amazonas.....	341
Imagen 4.	Prácticas al interior del resguardo de Nazareth que denotan un sincretismo religioso: rito de bautizo católico .....	347
Imagen 5.	Prácticas al interior del Resguardo de Nazareth que denotan sincretismo religioso: rito en la maloka.....	348
Imagen 6.	Cancha con alumbrado eléctrico al interior del resguardo.....	349
Imagen 7.	Panorámica de la calle de ingreso al resguardo de Nazareth .....	420
Imagen 8.	Primera etapa del procedimiento de producción artesanal de fariña: lavado de la yuca brava .....	440
Imagen 9.	Segunda etapa del procedimiento de producción artesanal de fariña: extracción de la sustancia venenosa.....	441
Imagen 10.	Tercera etapa del procedimiento de producción artesanal de fariña: lavado de la yuca brava:	441

	realización de la harina .....	
Imagen 11.	Modelo de vivienda indígena tradicional.....	448
Imagen 12.	Modelo de vivienda crematística .....	449
Imagen 13.	Danza tradicional durante festividades .....	487
Imagen 14.	Maloka del resguardo de Nazareth .....	499
Imagen 15.	Estudiante en el acto de final de año electivo del internado María Auxiliadora.....	512
Imagen 16.	Niños llegando de la pesca.....	528
Imagen 17.	Niños dialogando .....	533
Imagen 18.	Niños de 8 años en el aula de la Concentración Escolar de Nazareth .....	535
Imagen 19.	Clase en la Concentración Escolar de Nazareth con niños de 10 años .....	535
Imagen 20.	Comparsa celebración Día Nacional Colombiano- Grito de la Independencia .....	537

## Índice de Anexos

- Anexo 1. ....Matriz de análisis documental de los manifiestos promulgados por movimientos sociales latinoamericanos
- Anexo 2. ....Matriz de análisis documental de manuales de gestión empresarial representativos
- Anexo 3. ....Carta de solicitud de permiso para la realización de la investigación a las autoridades tradicionales del Resguardo de Nazareth
- Anexo 4. ....Modelo de consentimiento informado suministrado a los miembros de la comunidad de Nazareth
- Anexo 5. ....Encuestas de prácticas de subsistencia y participación comunitaria
- Anexo 6. ....Guía diseñada para orientar los grupos colectivos de diálogo y el trabajo de campo
- Anexo 7. ....Extractos de diario de campo sobre prácticas de tradición oral
- Anexo 8. ....Conformación de grupos de diálogo
- Anexo 9. ....Extractos de conversación de grupo de diálogo
- Anexo 10. ....Diccionario de plantas sagradas y medicinales

## INTRODUCCIÓN

---

# LA CREMATÍSTICA Y EL SUMAK KAWSAY A LA LUZ DEL CALEIDOSCOPIO AMAZÓNICO

*Creo que nos quedamos  
ciegos, creo que estamos  
ciegos, ciegos que  
estamos ciegos, ciegos  
que ven, ciegos que  
viendo, no ven*

(José Saramago, El ensayo  
sobre la ceguera)





En los años 70 del siglo pasado, la Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos (1975) identificó una serie de productos tropicales sub-explotados con alto potencial económico. Siguiendo esta idea, la FAO ha dedicado parte de su esfuerzo a la búsqueda de productos con altos grados nutricionales y cultivos con facilidades de adaptación que contribuyan a la lucha contra el hambre mundial. Recordemos que para el 2015 una de cada nueve personas sobre la tierra no disponía de alimentos suficientes para llevar una vida saludable y activa; 3.1 millones de niños menores de 5 años mueren al año por nutrición deficiente; 66 millones de niños acuden a la escuela primaria en el mundo con hambre; y desde 1900 se ha perdido un 75% de la diversidad de cultivos en el mundo (Organización de Naciones Unidas , 2015).

En este orden de ideas, tanto las instituciones científicas como los organismos multilaterales se han dedicado a la búsqueda de alimentos milagrosos para mitigar el hambre y reducir los índices de pobreza que esta implica, entre estos productos el amaranto ha surgido como una opción clave y prometedora. Se trata de un grano con altos valores nutricionales- sobre todo coadyuva a la producción de proteínas para el crecimiento y la estimulación del sistema inmune- que crece en condiciones bastante difíciles: es altamente resistente a las sequías, necesita pocos insumos e incluso sobrevive a algunos herbicidas como el glifosato. La magia de este “descubrimiento” del último siglo residiría, entonces, en su capacidad de resistencia, hasta

en ambientes aparentemente hostiles, para dar vida. De hecho, en griego su nombre significa “inmortalidad”, los antiguos aztecas la conocían como la semilla de la “vida eterna”, y los incas la llamaban el “pequeño gigante”. Resiste para transformar su existencia, resiste a las duras condiciones climáticas pero también a los embates de la historia.

El amaranto no es un “descubrimiento”, es un viejo conocido de las culturas indígenas latinoamericanas. En efecto, se tiene noticia de su presencia, tanto en la civilización azteca como en la inca y otras culturas prehispánicas. Constituía uno de los principales productos cultivados en el México precolombino al lado del maíz y los frijoles.

Además de sus propiedades alimenticias, jugaba un papel sacro, sobre todo en las ceremonias dedicadas a la fertilidad. El amaranto era considerado el alimento de las deidades y las clases privilegiadas como los guerreros. El uso sacro de la semilla era tal que, fue prohibida por los españoles hacia el siglo XVI, lo cual produjo su casi extinción (Long, 2003), hasta el siglo XX cuando regresará bajo el influjo de los científicos estadounidenses y organizaciones como la FAO para difundirse por todo el mundo, al punto que actualmente los mayores centros de producción de amaranto se encuentran en la China e India.

La historia del amaranto constituye una buena metáfora de los caminos recorridos por los pueblos indígenas latinoamericanos, y en términos generales por la región entera. Estos han resistido a todo tipo

de embates poniendo en práctica distintas estrategias, han subsistido adaptándose y transformándose, pero no se trata de una claudicación sino de una evaluación constante de las condiciones de existencia. Los pueblos indígenas han resistido para vivir y re-existir, es decir para hacerse preguntas e intentar dar respuestas desde sus cosmogonías a las coyunturas contemporáneas que los aquejan.

Siguiendo esta lógica, la irrupción desde mediados de los noventa de nuevos movimientos sociales en la región que rompían con los repertorios y demandas tradicionales, plantea un debate en torno a la existencia de grupos sociales que resultan perdedores en la globalización y el neoliberalismo. El zapatismo será el primero en poner cara a estos grupos, combinando elementos modernos, como las nuevas tecnologías y las redes transnacionales de cooperación, con una invitación a valorizar las raíces.

La aparición el 1ro de enero de 1994 de un grupo que reivindicaba la tradición en un México que se pensaba moderno, recordaba que como el amaranto, el componente mestizo e indígena no se había extinguido, por el contrario, era capaz de plantear una serie de preguntas que durante el siglo XXI se han tornado bastante pertinentes, a saber: ¿Qué pasa con aquello que no puede ni quiere ser cuantificado? ¿Cómo conciliar la democracia con un modelo que tiende a la homogeneización? ¿Hasta qué punto es justo un sistema que condena a sociedades enteras al hambre? ¿Cómo convivir con aquellos que no quieren renunciar a su identidad pero desean

condiciones de vida dignas? En suma, ¿De qué forma hacemos que otros mundos sean posibles y no se eliminen mutuamente?

Estos cuestionamientos despertaron paulatinamente nuestro interés, de manera concomitante al desarrollo de una serie de intercambios académicos con diversas comunidades indígenas colombianas. En medio del encumbramiento de los ideales neoliberales en la región, aparecían focos de resistencia, pequeños grupos multisectoriales que hacían preguntas incómodas. Es a partir de esta tensión inicialmente observada que comienza a construirse la presente tesis.

## **1. Planteamiento general de la controversia entre *sumak kawsay* y crematística**

Los primeros años del siglo XXI han estado marcados por una serie de fenómenos sociales, políticos e intelectuales que responden a una acelerada espiral de hechos reveladores de las distintas contradicciones entre el modelo socio-económico imperante y sus efectos sobre grandes sectores de la población mundial. Desde distintas latitudes y posiciones, existen convergencias acerca de la necesidad de cuestionar los pilares fundamentales sobre los que se ha erigido la idea de un desarrollo para todos que se torna en objetivo quimérico.

El contraste con las posturas que desde finales de los ochenta han intentado dar respuesta al aumento de la pobreza, las desigualdades, el hambre y el deterioro ambiental consiste en que los análisis recientes apuntan a la revisión de las estructuras fundamentales del modelo. Cada vez más, en espacios diversos y amplios, aparecen nuevas propuestas que se esbozan como alternativas al desarrollo y no complementos de este. Las tendencias que han surgido a este respecto son diversas y abrevan en distintas tradiciones políticas e intelectuales, siguiendo a Escobar (2014) se pueden resumir en cinco grandes áreas.

*La llamada perspectiva de modernidad, colonialidad y descolonialidad, especialmente su énfasis en la descolonización epistémica; un imaginario teórico-político: las alternativas al “desarrollo” acompañado de la conceptualización del Buen Vivir como la expresión más clara de dicho imaginario emergente; una propuesta teórico-práctica de transformación económica y social: las transiciones al postextractivismo; un discurso aparentemente antiguo, pero en proceso de renovación y concreción: la crisis del modelo civilizatorio; y, finalmente, una postura teórica pero con gran resonancia en la práctica política de los movimientos, articulada alrededor de la relacionalidad y “lo comunal”, incluyendo las perspectivas del “pluriverso”(38).*

Estos distintos ejes de análisis y acción política convergen, a partir de diferentes perspectivas y puntos de partida, en una reevaluación de los fundamentos que inspiran el modelo capitalista. Esta revisión, rompe con la idea del desarrollo como punto de llegada

colectivo, en tanto que definición globalizada del bien común. Todas las sociedades, desde este punto de vista, se encuentran en un mismo camino pero en diferentes puntos del tramo, no obstante, solo existiría una ruta posible.

Las nuevas tendencias recuerdan, sin embargo, que el desarrollo es una construcción cultural e histórica, una experiencia particular de la modernidad europea que ha sido extendida mediante el imperialismo y la globalización, los cuales subordinan los conocimientos y culturas distintas a los ideales occidentales (Rist, 2002).

A partir de la reinserción del desarrollo en la historia y el análisis sociológico, estas tendencias identifican principios fundamentales que permiten la reproducción continua del modelo.

*El individuo racional, no atado ni a lugar ni a comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber. Esta forma particular de modernidad tiende a crear lo que la ecóloga hindú Vandana Shiva llama “monocultivos mentales”. Erosiona la diversidad humana y natural. Por esto el desarrollo privilegia el crecimiento económico, la explotación de recursos naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual sobre cualquier otra meta. (Escobar, 2010: 18)*

La totalidad de estos principios conducen a conceptos filosóficos que datan de la Antigüedad tal es el caso de la crematística,

la cual puede ser definida, someramente, como un modo de organización social que propende por la acumulación de riquezas como fin en sí mismo. La acumulación se convierte así en el objetivo de la vida y del bien común. Ahora bien, la visión crematística supone la imposición progresiva de unas pautas de comportamiento que se basan en la negación o eliminación de los límites.

Esta ausencia de todo tipo de límites, para algunos una cultura del derroche, para otros una oda a la desmesura, supone pensar el espacio (entorno), el cuerpo y el tiempo como infinito. “Nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos. En cambio, si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo” (Francisco I, 2015).

La preocupación por la eliminación de los límites, no sólo se da en el seno de la iglesia católica, el llamado del Papa en su encíclica se encuentra con los diagnósticos hechos desde otros credos, pero también desde movimientos sociales, intelectuales, políticos de distinta inclinación que encuentran en la combinación de la crisis económica, ambiental y cultural síntomas de una mayor consciencia sobre la necesidad de crear e imaginar alternativas a la- y no de la- crematística.

Esta perspectiva cercana al biocentrismo ha sido desarrollada por una diversidad de movimientos sociales multisectoriales que

reúnen actores que comparten su indignación, su sensación de fraude frente a ideales que consideran deben guiar el quehacer social como los derechos humanos, el respeto y reconocimiento de la otredad sobre un pie de equidad y la democracia en *lato sensu*, no circunscrita al sufragio universal.

En América Latina, estos movimientos han sido los protagonistas de los cambios en la región: la llegada de alternativas al poder por vías democráticas; la instauración paulatina de una cultura política de la rendición de cuentas, según la cual los ciudadanos tienen derecho a exigir coherencia entre las promesas y los planes de gobierno, poco importa si el gobernante fue elegido en su momento por aquellos que se manifiestan en contra de alguna de sus decisiones; y la discusión cada vez más clara sobre los modelos de desarrollo y las definiciones de bien común.

Estas discusiones se encontrarán en el centro de los llamados movimiento anti-neoliberales que han recorrido la región oponiéndose al deterioro ambiental, a la eliminación de las diferencias culturales, a la falta de acceso efectivo a los derechos para muchos ciudadanos, en una de las regiones más biodiversas y desiguales del planeta.

Los movimientos latinoamericanos de las dos últimas décadas se fundamentan, como lo señalaremos con detalle, en el tríptico territorio, comunidad e identidad. El territorio surge como un concepto primordial, derivado de las reivindicaciones históricas de los grupos étnicos, no se trata simplemente de la lucha por la propiedad y



uso de la tierra, sino la defensa de un entorno vital. El territorio tiene, en consecuencia, una dimensión material (la tierra) y una dimensión simbólica determinada por las apropiaciones sociales de éste. El espacio vital así entendido se construye y es construido por la comunidad, unidad básica de socialización de todo individuo. A su vez, la comunidad determina y es determinada por cada individuo que desde su particularidad produce y (re) produce la identidad colectiva.

Es bajo este esquema que al calor de los movimientos sociales van “emergiendo” (Foucault, 1977) una serie de discursos que se cristalizan en proyectos comunitarios, planes de vida, políticas públicas y textos constitucionales como es el caso de Bolivia (2009) y Ecuador (2008). Estas alternativas latinoamericanas al desarrollo se sintentizan bajo el nombre de *sumak kawsay*, palabra quechua que puede ser traducida por “buen vivir”.

Una primera aproximación nos llevaría a definir esta tendencia como una alternativa de acuerdo a la cual “el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conducta éticas e incluso espirituales en relación con la sociedad y la naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros son determinantes” (Acosta, 2011:6). En el curso de la presente investigación optaremos por entender el *sumak kawsay* como un modelo alternativo al desarrollo que a partir de una concepción biocéntrica plantea la necesidad de generar prácticas y pautas sociales basadas en la relacionalidad, el equilibrio, la reciprocidad, la deliberación y el placer creativo.

Esta investigación pretende entonces cuestionarse sobre los antagonismos, controversias, entre un modelo hegemónico: la crematística, y una de las alternativas que con más fuerza ha irrumpido en los últimos años desde los movimientos sociales: el *sumak kawsay*. La pertinencia de plantear esta oposición ha sido dictada, por una parte, por la fuerza de los hechos sociales y políticos de los últimos años. El diseño e implementación de alternativas como el *sumak kawsay* por los movimientos sociales y políticos suscita una serie de reflexiones desde la academia, ejemplo de ello es la vasta literatura que a partir de los proyectos constituyentes se ha producido sobre el tema en distintas latitudes Acosta (2013), Baschet (2015), Choquehuanca (2010), Gudynas (2010), Huanacuni Mamani (2010), Houtart (2008), por citar sólo algunos. Cabe resaltar que frente al espectro de alternativas al desarrollo, el *sumak kawsay* tiene la particularidad de constituir un proyecto ético-político que ha sido institucionalizado en dos Estados de derecho latinoamericanos.

De otra parte, la irrupción de esta tendencia ha atraído la atención de aquellos que se interesan en los temas indígenas, dado el lugar primordial que estas organizaciones han jugado en la unificación y consolidación de las dinámicas sociales en las últimas décadas en América Latina. En consecuencia, la propuesta del *sumak kawsay* toma como cimiento las reivindicaciones y procesos de búsqueda y valorización de la tradición desarrollados por los grupos étnicos, los cuales se encuentran inmersos, bajo una posición de marginalización, en el sistema crematístico, pero tienen una forma de vida, una

cosmovisión, que no logra encuadrarse completamente en el marco hegemónico.

A nuestra forma de ver esta disonancia (que no es propia de los grupos étnicos pero en ellos se hace más patente) radica en los antagonismos de los principios sobre los que se fundamentan las prácticas cotidianas. Es bajo este ángulo que comenzaremos a construir las controversias entre el *sumak kawsay* y la crematística. En efecto, la cuestión del desarrollo crematístico y las críticas que le son dirigidas no se resume a una discusión económica, por el contrario esta última se fundamenta en una urdimbre de principios ético-políticos, conceptuales y de estructuras de pensamiento

*Podemos crear un mundo libre de pobreza porque esta no es creada por la gente pobre. Ha sido creada y sostenida por el sistema económico y social que nosotros mismos hemos diseñado; las instituciones y conceptos que mantienen este sistema; las políticas que tratamos de aplicar.*

*La pobreza existe porque construimos nuestro marco teórico sobre supuestos que subestiman la capacidad humana, diseñando conceptos muy estrechos (negocio, capacidad crediticia, empresario, empleo) o desarrollando instituciones a mitad hechas (como las instituciones financieras que dejan por fuera a los pobres). La pobreza es causada por una falla a nivel conceptual, más que por una carencia de capacidades de una parte de la población. (Yunus, 2006)*

Se trata, en suma, de estar atento a la articulación de matrices conceptuales, que fundamentan tanto la crematística como el *sumak kawsay*, con la construcción de estructuras de pensamiento y principios que se traducen en la cotidianidad. En efecto, los principios ético-políticos que guían los modelos de organización social no sólo se transcriben a través de la institucionalización, sino además en las pautas de comportamiento de los individuos que se inscriben así en una urdimbre de normas éticas y sociales que son progresivamente incorporadas. El nivel de legitimidad y arraigo de éstas dependerá de cuán imperceptibles sean (Elias, 1989). Tratándose de un modelo que nos parece connatural a la sociedad, como es el caso del crematístico, es necesario descifrar los principios legitimadores que se esconden en los comportamientos cotidianos mediante el contraste o la comparación con aquellas tendencias que pretenden resistirse como el *sumak kawsay*.

De otra parte, cabe anotar que la revisión de los manifiestos de las organizaciones indígenas muestra la importancia que se le otorga a lo cotidiano, el *sumak kawsay* en tanto sistema de comportamiento se aprende en la experiencia diaria. En este sentido, se trata de una alternativa que parte de lo inmediato para construir discursos y estrategias que apuntan al logro de cambios mediatos. Esta perspectiva puede ser analizada a la luz de planteamientos como los de Michel De Certeau (1996) que muestra cómo los individuos frente a sistemas en los que no tienen casi margen de maniobra (colonialismo por ejemplo) o juegan aparentemente un rol pasivo

(consumidor) desarrollan una serie de estrategias de resistencia a partir de las actividades cotidianas, de lo micro.

En consecuencia, esta perspectiva supone realizar un análisis del cambio social desde abajo, considerando las estrategias y experiencias que en la cotidianidad despliegan los individuos y las comunidades. En otros términos, de ver cómo en lo aparentemente nimio (canciones, preparación de alimentos, conversaciones cotidianas) se pueden combinar, retomando el tríptico de Hirschman (1977), los registros de adhesión, voz y salida.

Para la detección de estos principios articuladores privilegamos la puesta en práctica de un diálogo entre la literatura académica existente, el análisis documental con la ayuda de programas informáticos como el Nudist Nvivo, y la triangulación de las experiencias pasadas y el trabajo de terreno que se desarrolló en el curso de esta investigación.

Ahora bien, la preocupación por la inscripción en los comportamientos y prácticas cotidianas de los principios que cimentan modelos hegemónicos y contrahegemónicos de organización social desemboca en la reflexión sobre los fundamentos pedagógicos que estructuran las formas educativas propias de una sociedad.

Dicha reflexión se inscribe en una perspectiva de pedagogía crítica, entendida como “un campo de agenciamiento de nuevas prácticas pedagógicas, de reflexión teórica, de movilización política, de constitución de sujetos y de dinamización de expresiones y

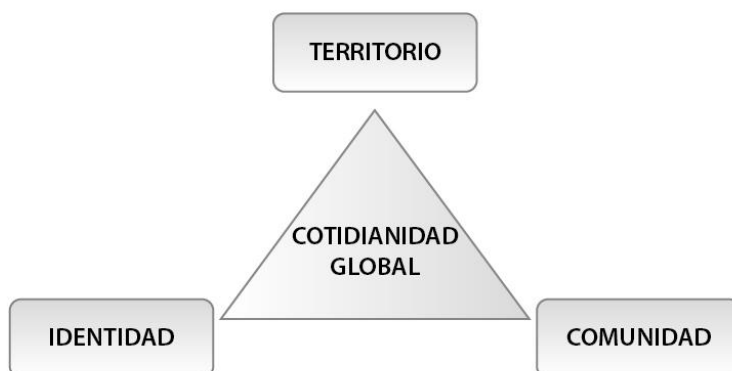
discursos de resistencia” (López, Peñuela, & Ortega, 2009:26). Se trata de rescatar el rol que la educación tiene en la construcción de culturas políticas y formación de ciudadanías, los diques ético-políticos, la relación con el entorno, las nociones de comunidad y el rol del individuo frente a ella, la actitud acerca de la defensa de los derechos; una cantidad de aspectos que dependen, primordialmente, de un denso entramado educativo que no se restringe a la escuela.

Consideramos que a este respecto surge un conjunto de retos que se inscriben en el carácter global de la crisis, así como la circulación transnacional de tentativas y modelos alternativos. De Chiapas a El Alto (Bolivia) se consolida la idea de un alternativa a la crematística basada en la recuperación de valores y prácticas ancestrales revestidas de un carácter moderno que permita responder a los desafíos actuales. De la misma manera, los movimientos de “indignados” que recorrieron Europa y Estados Unidos a raíz de la crisis financiera de 2008 generan propuestas y tentativas tendientes a lograr una sociedad que apueste por el decrecimiento, la economía del bien común, entre otros.

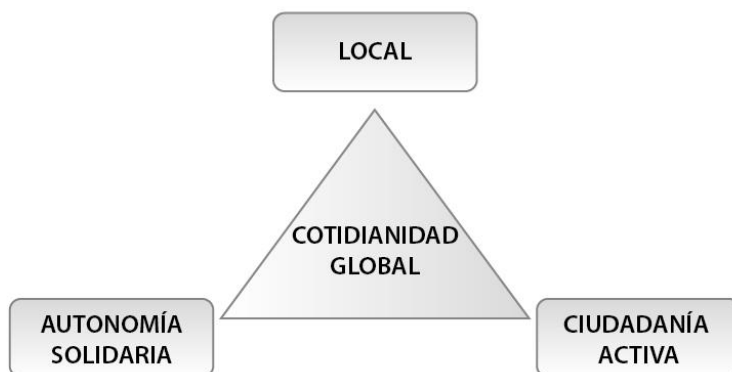
El conjunto de estos movimientos e iniciativas convergen en la idea de un retorno a lo local sin desdeñar lo global; de un fortalecimiento de los lazos comunitarios sin que el individuo pierda su autonomía e identidad; de una ciudadanía activa que permita la consolidación de prácticas cotidianas que entiendan la relacionalidad, la reciprocidad, el equilibrio, la deliberación, el biocentrismo y el placer creativo (ver gráfico 1).

### Gráfico 1. Aspectos de convergencia entre movimientos y tendencias alternativas

*Movimientos antineoliberales en América Latina desde mediados de los años 90.*



*Movimientos post-crisis financiera del 2008*



Fuente: Elaboración propia

Dadas estas convergencias en los pilares de las propuestas hechas por los distintos movimientos que cuestionan las bases crematísticas

de nuestras sociedades, consideramos que del análisis de una comunidad concreta en un espacio atravesado por complejidades que se encuentran en otros contextos pueden derivarse pistas de futuras indagaciones tendientes a poner en marcha nuevos modelos educativos y de socialización, nuevas formas de relacionarse e interpretar el mundo.

En efecto, estas reflexiones nos llevaban a identificar espacios sociales concretos desde donde sistematizar una serie de cuestionamientos cuyas respuestas parciales marquen horizontes para indagaciones a partir de otros lugares de observación y diálogo. A este respecto, nos pareció fructífero focalizar el presente análisis en una comunidad indígena de la Amazonía, ya que las condiciones particulares de esta zona sitúan los grupos indígenas entre una frenética búsqueda de la acumulación de riqueza, ejemplo de ello son las bonanzas, y la pervivencia de la cosmovisión y tradiciones ancestrales que responden a una lógica biocéntrica.

En suma, pretendemos analizar en qué medida los principios fundamentales del *sumak kawsay* perviven al interior de una comunidad indígena del Amazonas colombiano, en este caso el resguardo tikuna de Nazareth, y qué principios propios de la crematística han permeado sus prácticas cotidianas. Esto con el objeto de encontrar pistas de formación contrahegemónica, los mecanismos de transmisión de tradiciones y comportamientos al interior de las comunidades indígenas nos parecen un elemento crucial a la hora de reflexionar sobre los desafíos pedagógicos actuales antes descritos.



## 2. La caleidoscópica realidad amazónica: punto de observación de controversias

Una primera aproximación al espacio social de la Amazonía es la descripción de su entorno:

*Sobre un suelo que exhala una humedad milenaria, sobre el agua que divide las tierras, sobre una vegetación que se envuelve en neblinas, el amanecer se insinúa con grisallas de lluvia, en una claridad indecisa que nunca parece augurar un día despejado. Habrá que esperar varias horas antes de que el sol, alto ya, liberado por las copas, pueda arrojar un rayo de franca luz por sobre las infinitas arboledas. Y, sin embargo, el amanecer de la selva renueva siempre el júbilo entrañado, atávico, llevado en venas propias, de ancestros que, durante milenios, vieron en cada madrugada el término en sus espantos nocturnos, el retroceso de los rugidos, el despeje de las sombras, la confusión de los espectros, el deslinde de lo malévolo.*

*Detrás de los sujetos identificables, de los morichales, de los bambúes, de los anónimos sarmientos orilleros, era la vegetación feroz, entretejida, trabada en intrínquilis de bejucos, de matas, de enredaderas, de garfios, de matapalos, que, a veces, rompía a empellones el pardo cuero de una danta, en busca de un caño donde refrescar la trompa. Centenares de garzas, empinadas en sus patas, hundiendo el cuello entre las*

*alas, estiraban el pico a la vera de los lagunatos, cuando no redondeaba la giba algún garzón malhumorado, caído del cielo. De pronto, una empinada ramazón se tornasolaba en el alborozo de un graznante vuelo de guacamayos, que arrojaban pinceladas violentas sobre la acre sombra de abajo, donde las especies estaban empeñadas en una milenaria lucha por treparse unas sobre otras, ascender, salir a la luz, alcanzar el sol [...]*

*Lo que más me asombraba era el inacabable mimetismo de la naturaleza virgen. Aquí todo parecía otra cosa, creándose un mundo de apariencias que ocultaba la realidad, poniendo muchas verdades en entredicho. Los caimanes que acechaban en los bajos fondos de la selva anegada, inmóviles, con las fauces en espera, parecían maderos podridos, vestidos de escaramujos; los bejucos parecían reptiles y las serpientes parecían lianas, cuando sus pieles no tenían nervaduras de maderas preciosas, ojos de ala de falena, escamas de ananá o anillas de coral; las plantas acuáticas se apretaban en alfombra tupida, escondiendo el agua que les corría debajo, fingiéndose vegetación de tierra muy firme: las cortezas caídas cobraban muy pronto una consistencia de laurel en salmuera, y los hongos eran como coladas de cobre, como espolvoreos de azufre [...]*

*Y encima de todo, como si lo asombroso de abajo fuera poco, yo descubría un nuevo mundo de nubes: esas nubes tan distintas, tan propias, tan olvidadas por los hombres, que todavía se amasan sobre la humedad de las inmensas selvas,*

*ricas en agua como los primeros capítulos del Génesis; nubes hechas como de un mármol desgastado, rectas en su base, y que se dibujaban hasta tremendas alturas, inmóviles, monumentales, con formas que eran las de la materia en que empieza a redondearse la forma de un ánfora a poco de girar el torno del alfarero. Esas nubes, rara vez enlazadas entre sí, estaban detenidas en el espacio, como edificadas en el cielo, semejantes a sí mismas, desde los tiempos inmemoriales en que presidieran la separación de las aguas y el misterio de las primeras confluencias. (Carpentier, 2008: 88-89)*

Esta descripción del bosque húmedo tropical amazónico no sólo da una idea de la biodiversidad y riqueza del bioma, sino que nos permite considerar las construcciones sociales que de este se establecen. Desde el momento en que los europeos entraron en contacto con la Amazonía se entretejieron diversos mitos, discursos e imaginarios que determinaron los modos de interacción con las comunidades indígenas originarias y los modelos de gestión del territorio.

Podemos distinguir dos corrientes principales de relatos que dan forma a la región amazónica. En primer lugar, la Amazonía es construida desde la colonia ibérica como un territorio global o internacional, incluso en el siglo XIX en pleno apogeo de la idea estado-nacional, los países amazónicos (Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Guyana, Venezuela y Surinam) no consolidaron fuertes políticas de integración de esta zona a lo central. Con diferencias entre

cada uno de ellos, en términos generales la Amazonía ha ocupado lugares relevantes en los imaginarios nacionales a través de la explotación de alguna materia prima (quina, caucho, pieles, peces ornamentales, petróleo, minerales, coca), en otros términos, se establece una relación mediada por un ciclo de bonanzas diversas e inestables.

En contraposición al relativo abandono de los Estados centrales, la región ha estado masivamente intervenida por una serie de actores sociales transnacionales y nacionales de diverso tipo. Los primeros vectores de penetración de la selva amazónica fueron las misiones católicas en su mayor parte jesuitas, capuchinas y dominicas. Posteriormente, llegarán olas de colonización al son de las bonanzas, los colonos en su mayoría campesinos, aventureros o personas marginalizadas, por distintos motivos, provenientes de regiones centrales, fundaron poblados y centros urbanos entrando en interacción con las comunidades indígenas. En el siglo XX, otro actor que llega a la región son las religiones evangélicas de diverso tipo. Más recientemente, un sinnúmero de ONG de protección del medio ambiente con distintas filiaciones políticas, origen y tamaño se instalaron allí para llevar a cabo proyectos de conservación ambiental.

En este sentido, estamos ante una región cuya posición estratégica la convierte en un territorio atravesado por tensiones entre los proyectos nacionales y los nuevos imperativos internacionales.

Otro punto nodal de construcción del territorio amazónico concierne a la tensión entre conservacionismo y explotación de los recursos selváticos. Las evidencias científicas demuestran que estamos ante uno de los ecosistemas más importantes del planeta, su biodiversidad, fuentes hídricas y extensión la convierten en uno de los puntos fundamentales para asegurar la estabilidad ambiental y la capacidad de resiliencia del entorno natural. No obstante, el Amazonas se ve cada vez más amenazado por la crisis ambiental, lo cual es profundizado tanto por el fomento de la explotación de ricos yacimientos minerales que se encuentran en la zona como por la presión sobre la frontera agrícola. La quema y potrerización de los bosques tropicales, en general para el monocultivo de productos como la soya y la palma africana, produce una creciente deforestación, además de tensiones sociales entre los colonos y las comunidades indígenas. A estas amenazas se le suman las problemáticas en torno al uso de las especies para fines farmacéuticos e industriales y el desarrollo de patentes sobre el material genético y los saberes ancestrales.

Surgen así una serie de controversias entre nuevos discursos e imperativos que apuntan a crear políticas de control y conservación de un ambiente biodiverso. Zonas como la Amazonía se vuelven el objeto privilegiado de políticas conservacionistas, así como uno de los lugares que encierra las esperanzas de crecimiento económico y productivo de los distintos países. Si bien es cierto la conservación juega un papel marginal en las agendas políticas nacionales e

internacionales, existen una serie de iniciativas que promueven la protección de la selva desarrollando diversas fórmulas de gestión del territorio. Pese a las diferencias entre Estados, se encuentra una tendencia a descargar sobre actores no estatales internacionales y locales las funciones de regulación territorial. En consecuencia, se establece un mosaico de iniciativas y lugares protegidos a lo largo de la Amazonía que responden a diversos modelos de gestión.

El paradigma conservacionista se articula alrededor de acciones de las diversas instituciones multilaterales por la protección del medio ambiente, redes transnacionales de defensa de los derechos ambientales y culturales, organizaciones indígenas y movimientos sociales que propenden, mediante un amplio repertorio de acción, por la protección y defensa de la diversidad cultural y ambiental. Entrando en contradicción con gran parte de los proyectos de desarrollo nacional tales como el extractivismo minero, la agroindustria, el desarrollo de infraestructura para potencializar el comercio<sup>1</sup>, entre otros. Los Estados siempre han respondido, frente a las demandas internacionales y nacionales de protección, que no se les puede negar el derecho a desarrollarse usando sus recursos, toda vez que este desarrollo se inscriba en prácticas sostenibles.

---

<sup>1</sup> Uno de los principales proyectos de infraestructura es la construcción de la ruta transamazónica, la cual busca construir una red de vías que conecten el Océano Pacífico con el Atlántico cruzando la Amazonía. El proyecto comenzó a esbozarse en los años 70, sin embargo, no se desarrolló hasta los años 2000, con el boom extractivista y el crecimiento de la China como uno de los principales compradores de productos, la idea se reactivó, provocando diversas oposiciones de movimientos sociales e indígenas. (BBC Mundo, 2011)

Ante esta realidad surgen grandes dilemas. Por un lado, desde los años 90 han emergido una serie de discursos tendientes a cuantificar la ventaja económica de conservar el ecosistema amazónico. Tomemos el ejemplo de la bioprospección que constituiría una nueva fuente de recursos para los países amazónicos, “la presencia de moléculas aún desconocidas y amenazadas en el fondo del bosque tropical, que podría curar todas las enfermedades, es señalada por las ONG, los científicos y algunos países del sur, para justificar la conservación de la biodiversidad en su conjunto. Esta es presentada cada vez más como el “oro verde” de los países del sur” (Albertin, Boisvert, & Pinton, 2007:15).

Empero, el oro verde no ha generado los efectos esperados, por el contrario, se ha traducido en fuertes discusiones acerca de la biopiratería que no sólo atañen el tráfico ilegal de especies, sino la creación de patentes sobre material genético, especies y sustancias naturales, así como los conocimientos milenarios de las comunidades. Uno de los ejemplos más célebres al respecto es la disputa por la patente sobre la planta de ayahuasca o yagé, planta sagrada y medicinal para los pueblos indígenas amazónicos desde tiempos inmemoriales, esta es considerada como fuente de sabiduría sobre la naturaleza lo que permite encontrar la cura a muchas enfermedades. En 1986, Loren Miller dijo haber descubierto una especie de ayahuasca en el patio de una casa ecuatoriana y la patentó para el desarrollo de fármacos psíquicos y cardiovasculares. Este hecho desencadenó una férrea disputa legal entre la COICA y Miller que

terminó en 2001 con una sentencia de la Corte de Apelaciones de Estados Unidos para el Circuito Federal que deja en firme la patente a favor de la empresa de Miller (Restrepo Orrego, 2006).

La visión economicista de la conservación del entorno conlleva la creación de una propiedad intelectual global sobre las formas de vida, en su doble acepción: sobre los seres vivos, y sobre la manera en que las comunidades interpretan y deciden llevar su vida.

*Se asume en esta visión unilateral del conocimiento que es posible la creación de la vida, de la misma manera como se puede inventar una nueva máquina, y por lo tanto se establece el derecho de propiedad (privada) sobre dicha creación. Estas concepciones encuentran su sustento en las nociones occidentales modernas del crecimiento sin límite, para las cuales la naturaleza es, como señaló Bacon, un obstáculo a vencer, un enemigo a superar mediante su control/manipulación. Esta lógica del capital confronta no sólo las cosmovisiones y concepciones religiosas de la mayor parte de las culturas no occidentales, sino igualmente las concepciones teológicas y éticas de las principales iglesias de Occidente. (Lander, 2001:9)*

Bajo esta concepción, los animales y plantas descritos por Carpentier se vuelven objeto de lucro bien sea comercializándolos directamente o mercantilizando su conservación. Concepto que además no es completamente homologable a la concepción de las comunidades que allí viven: en primer lugar, a los colonos se les está



negando la posibilidad de tener una fuente de sustento en una región donde los niveles de pobreza son bastante altos. En segundo lugar, para los indígenas, la idea de cuidar ciertas especies por su rentabilidad carece de sentido alguno, como lo demuestra Sandra Turbay (2010) en un estudio sobre la protección de los delfines en zonas donde habitan los tikunas, conservacionistas e indígenas forman alianzas para no matar ni comer delfines o manatís pero las representaciones que orientan dicha decisión son distintas.

Mientras los primeros parten de un dualismo implícito entre naturaleza y cultura, para los tikunas dicha división no existe. Para ellos animales, plantas y humanos hacen parte de un mismo sistema, en el que los primeros no son más que humanos despojados de su apariencia, igualmente, algunos seres no humanos son los padres de las especies o demonios que pueden tomar otras apariencias. Su defensa del ambiente está revestida de un carácter simbólico y sacro según el cual ciertas especies son personas que han perdido su apariencia pero no su humanidad.

Este ejemplo permite vislumbrar las tensiones subyacentes que se presentan en la región y que, como veremos, pueden ser trasladadas a otros contextos, a saber: las implicaciones que tiene un modelo crematístico fundado en una visión antropocéntrica o un modelo de *sumak kawsay* basado en una perspectiva biocéntrica, como es el caso de las comunidades indígenas.

Por el momento, continuemos considerando los aspectos del dilema que se presenta entre preservación y explotación de los recursos amazónicos. Iniciativas más recientes han tomado en cuenta algunas críticas a la lectura economicista de la conservación proponiendo acentuar la participación de las comunidades. No obstante, la mayoría de proyectos y políticas financiados por actores internacionales y algunas agencias estatales parten de estereotipos según los cuales las comunidades de base como las indígenas son *por esencia* los “jardineros del mundo” o “buenos ecologistas”, enmascarando la complejidad de la red de interacciones entre grupos étnicos, colonos, agentes estatales, activistas, empresas transnacionales, entre otros. En consecuencia, la ayuda es distribuida de manera aleatoria sin un estudio juicioso de los proyectos a llevar a cabo e independientemente de su pertinencia. La mayoría de los proyectos son financiados bajo la premisa que es mejor hacer algo que nada (Smouts, 2001).

En suma, las medidas atinentes a la conservación de la Amazonía se ocupan de remediar o paliar algunos problemas muy concretos (la disminución de una especie en peligro de extinción, la protección de una fuente hídrica) pero no atacan las causas estructurales del deterioro ambiental. Carencia que es innata, como se mostrará al interior de este escrito, a los discursos contemporáneos sobre el desarrollo incluyendo el que lo denomina como sostenible.

El desconocimiento de las causas estructurales de la crisis se acompaña y nutre una visión exótica de la Amazonía, como si se

tratase de un lugar inamovible, abstraído de toda coyuntura histórica. Sin embargo, como se ha insinuado y se intentará mostrar en la presente investigación, si bien aún se encuentran los ruidos, paisajes y formas descritos por Carpentier, también sigue siendo verídica la afirmación sobre la metamorfosis, los juegos de espejos y máscaras propias de la región.

El recorrido de la cuenca amazónica desde el Perú hasta la desembocadura en el Brasil nos ha mostrado una región llena de paradojas y complejidades, marcada por la presencia de una fauna y una flora inextricables, así como de grupos milenarios que saben oír los avisos de los pájaros y leer las noticias que trae el río. Pero que, al mismo tiempo han aprendido a convivir con colonos que llegan a intentar adaptarse a las duras condiciones de un clima insano con la esperanza de obtener tierra y suerte; han entendido que los ríos para los “blancos” son autopistas por las que se extraen los tesoros de la selva sean estos caucho, minerales, maderas, animales exóticos o coca.

La Amazonía contemporánea es entonces una mezcla inextricable de narcotráfico, minería y agricultura extensiva, turismo ecológico, intentos y políticas de preservación ambiental, comunidades indígenas en búsqueda de su identidad y organización, movimientos sociales de distinta índole, misioneros y conocimientos ancestrales que obligan a romper muchas de las ideas constitutivas de la cosmovisión occidental. Se trata, en este sentido, de una región en

donde cotidianamente se entremezclan y enfrentan dos cosmovisiones opuestas del mundo: el antropocentrismo racional economicista, la crematística, y el biocentrismo relacional armónico, el *sumak kawsay*.

La percepción de estos contrastes a la vez sutiles y radicales que se nutrió durante varios años de convivencia e interacción con comunidades indígenas es el insumo principal para la construcción de este trabajo de indagación y análisis.

### **3. Objetivos e hipótesis de la investigación**

El objetivo general de esta investigación es:

- Descifrar los principios crematísticos y del *sumak kawsay* que subyacen en las prácticas cotidianas de la comunidad tikuna, en particular en el resguardo amazónico de Nazareth.

Para ello, hemos establecido tres objetivos específicos, a saber:

1. Indagar las interacciones comunitarias que aluden a la apropiación de los principios crematísticos en la comunidad tikuna.
2. Registrar las prácticas comunitarias que denotan los principios del *sumak kawsay*.
3. Evidenciar alternativas de formación contra-hegemónicas a la crematística.

Cada uno de estos objetivos parte de unas preguntas base que dan lugar a hipótesis parciales, cuya confirmación o refutación será llevada a cabo en el curso de la investigación.

- ❖ ¿A través de qué mecanismos sociales se evidencian principios crematísticos al interior de la comunidad de Nazareth?

Con respecto a este primer objetivo podemos plantear tres grandes vectores de influencia cultural. En primer lugar, el resguardo ha conocido una fuerte interacción con los colonos de la zona adquiriendo varios principios crematísticos principalmente a causa de la inserción de muchos de los miembros de la comunidad en una economía monetarizada de intercambio y trabajo asalariado legal o ilegal.

En segundo lugar, la presencia continuada de misiones católicas que manejan las instituciones educativas formales al interior del resguardo habría generado transformaciones en el aprendizaje de costumbres tradicionales. En tercer lugar, el reconocimiento por parte del Estado colombiano de derechos étnicos influye sobre las dinámicas al interior de la comunidad e intercomunitarias.

- ❖ ¿Pese a los factores de aculturación relativa existen aún pautas de comportamiento que den cuenta del *sumak kawsay* al interior de la comunidad?

En la cotidianidad, existen una serie de prácticas atinentes sobre todo a las relaciones comunitarias, los espacios creativos y sacros que constituyen aún refugios de las tradiciones y normas sociales tikunas.

Estos espacios cotidianos determinan las formas de apropiación e interpretación de las coyunturas contemporáneas.

Así mismo, hay una tendencia a procurar el regreso a las raíces, “a los abuelos” para evitar la desaparición de la comunidad. En este sentido, se vive un proceso de valorización y reconocimiento de una identidad tikuna que va en contravía de los procesos de avergonzamiento étnico que pudieron vivir otras generaciones.

Es en este orden de ideas que podría hablarse de una cultura de la resistencia forjada alrededor del rescate y fortalecimiento de cosmovisiones y prácticas autóctonas, un mayor entendimiento de los procesos organizativos, las convergencias con otros actores sociales en torno a la defensa del territorio y la búsqueda del reconocimiento de la educación propia.

- ❖ ¿Cuáles son los fundamentos pedagógicos subyacentes a las prácticas cotidianas de enseñanza-aprendizaje de saberes tradicionales al interior de la comunidad?

Uno de los lugares desde los que se constituyen esos focos de resistencia es lo educativo, los docentes indígenas procuran la puesta en marcha de un modelo de educación propia desarrollado desde la comunidad con el objeto de contrarrestar muchos de los efectos de la visión evangelizadora y civilizadora de la educación destinada a los grupos indígenas.

Gran parte del aprendizaje de los saberes tradicionales y de lo colectivo ocurre por fuera del espacio formal de la escuela, por

ejemplo, en la relación niño-abuelo que es incluida en el aula. Estos espacios de formación se basan en el aprender haciendo desde una potencialización de lo creativo, lo intuitivo y el sentir.

La priorización de lo sensitivo que después da paso a lo racionalizado, aporta pistas para comenzar a pensar modelos y prácticas pedagógicas extensibles a otros contextos sociales que permitan dar cuenta de una formación fundamentada en el *sumak kawsay*. Propiciando espacios de discusión y cuestionamiento a un modelo educativo estandarizado como el crematístico.

#### **4. Estructura general del trabajo investigativo y el informe final**

Con base en lo anterior se estructuró el presente texto atendiendo las lógicas que durante la investigación fueron imponiéndose, así como los requerimientos y sugerencias de la Dra. Martha Lucía Orozco Gómez, directora de este trabajo doctoral.

Este informe de tesis se organiza en dos grandes partes. Un marco teórico destinado al establecimiento del estado del arte y la construcción de categorías teóricas que permitieron discernir los principios articuladores del *sumak kawsay* y la crematística. El marco metodológico expone los supuestos y métodos empleados, así como los resultados obtenidos.

Con el objeto de vislumbrar los principios que fundamentan tanto el *sumak kawsay* como la crematística y las oposiciones que de allí surgen, se emplearon dos procedimientos teóricos. Por una parte, se intentó esbozar una genealogía (Foucault, 1977) de los conceptos, entendida como el rastreo de las coyunturas, actores, intereses y tensiones existentes en los momentos de “emergencia”, irrupción de discursos. Se trata de entender los conceptos políticos y científicos como el producto de un proceso dinámico de construcción social cuyos resultados en la mayoría de los casos son involuntarios e imprevistos.

En este orden de ideas, el capítulo I “La crematística: la desmesura de la acumulación” da cuenta de cómo el modelo crematístico es un sistema históricamente situado que se ha ido construyendo a través de una serie de mitos o pilares que evolucionan según los contextos. Su avatar más reciente es el neoliberalismo, cuyas medidas serán aplicadas con especial rigor en los países latinoamericanos, dando lugar a una serie de movimientos sociales que progresivamente imponen nuevos repertorios de acción y demandas tales como la oposición a las privatizaciones de los bienes públicos o la defensa de los territorios frente a las políticas extractivistas. Estos constituirán, como se muestra en el capítulo II “Tejiendo alternativas al desarrollo: el *sumak kawsay* una respuesta desde América Latina”, las matrices del *sumak kawsay*.

A partir de allí y a la luz de la literatura consultada, así como del análisis de documentos, efectuado con ayuda del programa



informático Nudist-Nvivo, de los manuales de buena gestión empresarial, al igual que de manifiestos de las organizaciones indígenas y sociales, se efectuaron triangulaciones para establecer una matriz de oposiciones entre los principios fundamentales del *sumak kawsay* y la crematística, expuesta en el capítulo III “Tensiones entre la crematística y el sumak kawsay: esbozos de una respuesta”. La idea era determinar una especie de ideales-tipo (Weber, 1977) mediante la maximalización de los rasgos propios de cada principio, con el objeto de construir unos instrumentos iniciales de contraste que se irán ajustando al calor del trabajo empírico.

La fase empírica se basó en una metodología mixta secuencial con predominancia cualitativa. Las técnicas metodológicas puestas en práctica provienen, principalmente, de la etnografía, es el caso de la observación participante y el desarrollo de grupos focales considerados como grupos de diálogo. Estos instrumentos se acompañan del desarrollo de una encuesta de prácticas de subsistencia y otra sobre prácticas comunitarias, cuyos resultados fueron sistematizados con la ayuda del programa informático SPSS. Las distribuciones de frecuencia así obtenidas establecieron puntos de referencia que orientaron las estancias al interior del Resguardo de Nazareth, durante las cuales se aplicaron las técnicas investigativas de corte etnográfico antes mencionadas.

La forma como se estableció el diseño metodológico, así como los principales datos contextuales del grupo social con quien se llevó a cabo esta indagación, se presentan en el capítulo IV “Navegando con

la comunidad tikuna: el recorrido de la investigación”. La idea de presentar la investigación como un diálogo en el que los miembros de la comunidad coadyuvan al proceso supone tomar en serio un conjunto de precauciones metodológicas que respondan tanto a la necesidad deontológica de entender el trabajo con grupos sociales como a las exigencias de rigor intelectual, en consecuencia se emplearon técnicas de triangulación (Díaz de Rada & Velasco, 2004) y socio-análisis (Beaud & Weber, 2010) en las distintas etapas de desarrollo del trabajo investigativo que son expuestas en el mismo capítulo.

A la luz del diseño metodológico implementado, se realizaron las actividades de interpretación desde una perspectiva de hermenéutica diatópica (De Sousa Santos, 2010) y análisis cuyos resultados son presentados en dos grandes partes. En primer lugar, en el capítulo V “Intersticios de fuga: resistencias y re-existencias de la comunidad tikuna”, identificamos la coexistencia de los principios articuladores del modelo crematístico con aquellos propios al *sumak kawsay* al interior de la comunidad tikuna. Las actividades socio-económicas de la Amazonía están organizadas, en gran parte, por la lógica de las bonanzas legales e ilegales, la cual es prioritariamente crematística, sobre todo las últimas bonanzas cocaleras ejemplifican a cabalidad la acumulación *per se*. En este contexto, las comunidades indígenas se someten a procesos de mercantilización bajo la forma de asalariados jornaleros lo cual, influye en sus patrones de consumo y soberanía alimentaria.

No obstante, allende estas transformaciones económicas y socio-culturales se perciben aspectos de la cotidianidad que escapan a la lógica crematística. Por ejemplo, el consumo de nuevos bienes no implica necesariamente la asimilación y apropiación de los principios bajo los cuales estos son consumidos en otros espacios culturales, es decir encontramos una serie de prácticas políticas, organizativas y espirituales aprehensibles bajo la lectura del *sumak kawsay*. La comunidad presenta un cuestionamiento explícito continuo sobre la pervivencia de la cultura tikuna, su cosmogonía y relacionamiento con el mundo ante las coyunturas modernas. Esta preocupación socio-política se acompaña de prácticas cotidianas, de vivencias diarias que se convierten en focos de resistencia y re-existencia para estas comunidades.

Uno de estos principales focos se encuentra en las discusiones alrededor de la educación. Como se muestra en el capítulo VI “Disyuntivas pedagógicas: homogeneización o alteridad”, la convivencia, en el seno del resguardo, entre el modelo de educación nacional y la llamada educación propia hace patente las contradicciones entre pedagogías antropocéntricas propias al modelo crematístico y propuestas pedagógicas más cercanas a una visión biocéntrica. En otros términos, la reflexión sobre los modelos educativos nos lleva a poner de manifiesto las controversias entre una educación pensada en la homogeneización dictada por las leyes del mercado y modelos dotados de capacidades para pensar la alteridad

desde las potencialidades de la diversidad, la creatividad, el reconocimiento del otro y la formación de sujetos políticos.

Esta tensión cobra importancia ante sociedades cada vez más multiculturales enfrentadas a desafíos como la construcción de democracias robustas con mecanismos de resolución pacífica de conflictos. Particularmente en el caso colombiano, la discusión se torna esencial ante el desafío de consolidar una sociedad con un proyecto democrático que permita dejar atrás los ciclos de conflicto armado.

PARTE I

**MARCO  
TEÓRICO**



## CAPÍTULO I

---

# CREMATÍSTICA: LA DESMESURA DE LA ACUMULACIÓN

*“No nos entretengamos solo  
remendando consecuencias,  
pensemos en las causas de  
fondo, en la civilización del  
despilfarro, en la civilización  
del no existir que lo que está  
tirando es tiempo de vida  
humana”*

(José Mujica- Expresidente de la  
República Oriental del Uruguay  
2010-2015)





En octubre de 2008, tras el colapso del mercado de las hipotecas o derivados “subprimes”; que dio origen a la mayor crisis financiera mundial de los últimos tiempos, la Comisión de Regulación de los Mercados Financieros del Congreso de Estados Unidos llevó a cabo una audiencia de control político con el fin de determinar qué había sucedido, cómo habíamos llegado al límite del derrumbe total del mercado financiero americano, y por ende global. En dichas audiencias Alan Greenspan, director de la Reserva Federal de 1987 a 2006 y máximo exponente de la doctrina de la desregulación y el libre mercado, sorprendió con sus declaraciones:

- *Senador Henry Maxman: Usted ha sido el director de la Reserva Federal que más tiempo ha durado en el cargo, durante este tiempo ha sido defensor de la desregulación de nuestros mercados financieros, sin duda la voz más influyente. Usted abogaba por que los mercados libres se regulaban a sí mismos [...] mi pregunta es simple: ¿se equivocó?*
- *Alan Greenspan: [...] me equivoqué al presumir que el interés personal, el de las organizaciones, bancos y otras, era el mejor, el más capaz de proteger sus propios beneficios y la equidad en sus firmas [...] El problema aquí es que un edificio muy sólido, uno de los pilares de la competencia y el libre mercado falló, y es por lo que aun no entiendo qué pasó, donde y por qué.*
- *S.H.M: Usted tenía una ideología, ¿cree que influyó en sus decisiones?*

- *A.G: Todos tenemos una ideología, un marco de interpretación del mundo [...] lo que le estoy diciendo es que encontré una falla no sé qué tan significativa y durable pero estoy muy sorprendido.*
- *S.H.M: ¿Encontró una falla?*
- *A.G: En el modelo, que considero, define la estructura de cómo funciona nuestro mundo.*
- *S.H.M: En otras palabras, descubrió que su visión del mundo, su ideología, no era correcta, no funcionaba.*
- *A.G: Precisamente, precisamente, es la razón por la que estoy en shock, porque me fundé, durante 40 años o más, en muchas pruebas considerables de que funcionaba excepcionalmente bien [...] En las décadas recientes una vasta gestión de riesgo y la fijación de precios se organizaron combinando las mejores ideas de los matemáticos y expertos financieros, pero **todo el edificio intelectual colapsó en el verano del último año** (Comisión de regulación de mercados financieros del Congreso de Estados Unidos de América, 2008)<sup>2</sup>*

Uno de los mayores exponentes del modelo neoliberal impuesto desde finales de los 70' en todo el mundo, erigido como el camino a seguir para encontrar el desarrollo global, declaraba que había fallos en el marco de interpretación del mundo sobre el que se fundaron las prácticas y políticas puestas en marcha. Una falla en la manera hegemónica de entender el mundo, leer el pasado y diseñar el

---

<sup>2</sup> Traducción y subrayado propio.

futuro. Pero ¿qué fue exactamente lo que falló? ¿Qué fue lo que entró en crisis?

De manera somera, podemos concluir que aquello que se quebrantó fue la confianza en los pilares básicos del capitalismo, o más exactamente en la observación casi dogmática del credo en el progreso y el libre mercado. Más que un fallo del modelo, se trataría de una interpretación maximalista que resultó errónea, o al menos viciada. Siguiendo esta línea argumentativa, el problema no se encuentra en la raíz del capitalismo, único modo viable de organización social y económica, sino en unas praxis anómalas. No obstante, dicha argumentación parte de una serie de presupuestos que valdría la pena cuestionar.

Considerar el capitalismo como la única forma de organización social y económica implica una fijación del mismo como una entidad ahistórica, el mercado habría estado allí desde el principio de los tiempos y la historia no sería sino una larga marcha hacia su perfeccionamiento, hacia el progreso. Empero, como el mismo Greenspan lo recuerda estamos ante un determinado marco de interpretación del mundo, una cosmovisión, una ideología que se ha construido a lo largo de casi siete siglos convirtiéndose en hegemónica, en una creencia social indiscutible.

En este sentido, el capitalismo puede ser visto como una religión moderna, una creencia largamente difundida.

*Las creencias sociales- por ejemplo los derechos humanos o el “desarrollo”- constituyen un tipo de certeza colectiva cuyas modalidades son discutibles, o de las que se puede dudar en privado, pero que su legitimidad es inconveniente discutir en público. Estas creencias corresponden, de cierta manera (homeomórfica), con los mitos de las sociedades no occidentales, con la sola diferencia de que los mitos pueden ser relatados, mientras que no existe en la sociedad moderna, un relato fundador propiamente dicho (Rist, 2002: 33).*

En consecuencia, para entender el equívoco esbozado por Greenspan habría que desmontar los pilares de la creencia, revisar los cimientos del edificio, con el fin de aventurarse a ver los posibles fallos y en qué medida han surgido en las últimas décadas nuevas alternativas que desde otras creencias sociales, cosmovisiones, cuestionan no las consecuencias sino los pilares del capitalismo.

Entender las bases de este modelo requiere situar históricamente el capitalismo, entender cómo se fueron consolidando a través del tiempo algunas de las ideas que han entrado en el ámbito del sentido común. En otros términos, se trata de trazar una genealogía somera del capitalismo a la luz de uno de los conceptos constitutivos de este: la crematística, entendida como la acumulación *per se*, la acumulación como fin y no como medio, por ende, la falta de límites en el lucro. Retomaremos entonces la discusión sempiterna entre la economía y la crematística, con el fin de revisar las principales coyunturas históricas que permitieron la emergencia de la idea contemporánea de desarrollo y progreso.

## **1.1. Tras las huellas del modelo crematístico**

El capitalismo en tanto modelo socio-económico es comúnmente presentado como connatural a la sociedad humana, pareciese la culminación lógica de un proceso de desarrollo económico que parte de economías principalmente autárquicas fundamentadas en el trueque hacia sistemas monetarizados llegando hasta el nacimiento del mercado regulado por la ley de la oferta y la demanda. Sin embargo, la descripción ortodoxa del funcionamiento económico pone un velo sobre el carácter socio-histórico del capitalismo. En realidad, estamos ante un modelo socialmente construido a lo largo de varios siglos, un modelo que contrario a lo que se piense no era la única vía posible o lógica en la historia de la humanidad, sino un camino entre otros, y tal vez el menos evidente.

En efecto, ya en el siglo XIX varios autores entre los que encontramos a Max Weber (1977;1991) y Marcel Mauss (1971) se plantearon interrogantes sobre la manera en que la consolidación de la economía de mercado y la revolución industrial habían provocado una fuerte transformación en las estructuras sociales, culturales, políticas y éticas de las sociedades occidentales. Empero, la ciencia económica contemporánea, en general, oculta dicha dimensión sociológica e histórica construyendo teorías soportadas en un aparente limbo social. La cuestión es que con dichas herramientas no se logran comprender a cabalidad fenómenos tales como los “fallos” de los que hablaba el ex director de la Reserva Federal.

La crisis financiera reciente cuyos efectos aún están latentes plantea, entonces, la cuestión de la reinserción de la economía en las ciencias sociales. El presente análisis parte de dicha premisa entendiendo el capitalismo como un modelo históricamente situado, cuyo pilar fundamental es la crematística. En este sentido, retomaremos el debate planteado por Aristóteles entre economía y crematística, así mismo, intentaremos situar históricamente el advenimiento de la economía de mercado mostrando, en especial, su relación con el descubrimiento de América y sus consecuencias.

### **1.1.1 Entre la crematística y la economía: la disyuntiva aristotélica**

Aristóteles plantea una oposición entre el *Oikós-nomos* definido como la administración autónoma de la casa y un acto natural, y la *crematística*, entendida como reproducción desaforada de dinero producto del comercio y un acto no natural generado por convenciones permitidas por la ley (Peters 1999).

En la *Política*, la economía es definida como “una ciencia doméstica, especie de adquisición natural y producto de las artes [...] Tiene por objeto la riqueza verdadera y necesaria [...] no es más que la economía natural, ocupada únicamente con el cuidado de las subsistencias; arte que, lejos de ser infinito como el otro [crematística], tiene, por el contrario, límites positivos (Aristóteles, 2004:270)

Al tenor de esa definición de economía, el filósofo contrapone otra forma de organización de los bienes y los intercambios:

*Con la moneda, originada por los primeros cambios indispensables, nació igualmente la venta, otra forma de adquisición excesivamente sencilla en el origen, pero perfeccionada bien pronto por la experiencia, que reveló cómo la circulación de los objetos podía ser origen y fuente de ganancias considerables. He aquí cómo, al parecer, la ciencia de adquirir tiene principalmente por objeto el dinero, y cómo su fin principal es el de descubrir los medios de multiplicar los bienes, porque ella debe crear la riqueza y la opulencia. Esta es la causa de que se suponga muchas veces que la opulencia consiste en la abundancia de dinero, como que sobre el dinero giran las adquisiciones y las ventas; y, sin embargo, este dinero no es en sí mismo más que una cosa absolutamente vana, no teniendo otro valor que el que le da la ley, no la naturaleza, puesto que una modificación en las convenciones que tienen lugar entre los que se sirven de él, puede disminuir completamente su estimación y hacerle del todo incapaz para satisfacer ninguna de nuestras necesidades. (Aristóteles, 2004: 274)*

Para Aristóteles la crematística surge entonces ante la aparición de las actividades comerciales mediadas por el dinero, el cual se revela no como una evolución natural sino en virtud de las necesidades sociales. Desde este punto de vista, el análisis se traslada hacia el campo de los usos sociales del dinero. De esta forma, dentro

del pensamiento aristotélico, la moneda- y con ella la acumulación- transforman las estructuras socio-económicas. A partir de allí,

*Aristóteles da cuenta de dos formas o definiciones de crematística. Si bien son muchos los nombres con los que el filósofo llama a cada una de ellas, generalmente la 'buena' es presentada como economía doméstica, administración doméstica o crematística natural, mientras que la 'mala' es también referida como crematística a secas o crematística ilimitada. Es necesario mencionar que Aristóteles reconoce un tercer tipo de crematística, intermedia entre las dos recién presentadas. Ésta se refiere a los productos de la tierra y derivados de ella que, sin frutos propios, son útiles (por ejemplo la tala de los bosques y la obtención de minerales). Este tipo intermedio se caracteriza por partir de la naturaleza para participar del intercambio comercial, con lo cual es susceptible de fomentar la búsqueda ilimitada de dinero (Borisonik, 2008:7).*

Se distingue, entonces, una actividad económica y comercial destinada a suplir necesidades, y aquella que busca la acumulación en sí misma. Esta última no sería natural, en tanto que resultaría contrario a la lógica, que una unidad de cambio se convierta en un objeto capaz de reproducirse por sí mismo sin estar ligado al estricto intercambio de bienes. En consecuencia, uno de los argumentos para diferenciar la economía de la crematística radica en la distinción entre el valor de



cambio y el valor de uso. El valor de cambio no podría exceder el de uso en un sistema regido por las leyes de la economía.

A este respecto, cabe advertir que en la Antigüedad no había una división estricta de la esfera económica, las consideraciones sobre ésta se ligaban a reflexiones políticas y éticas. En este orden de ideas, la crematística es considerada injusta en la medida en que algunos pocos asumirán la adquisición y el enriquecimiento no como una función sino como la máxima de sus vidas, oponiéndose al ideal de “vida buena”. Aristóteles no deja de confrontar la acumulación a una perspectiva moral, así por ejemplo plantea:

*Hemos distinguido dos sentidos de lo injusto, a saber, lo ilegal y lo desigual, y dos de lo justo, a saber, lo legal y lo igual. La injusticia de que se ha hablado en primer lugar es la que se refiere a la ilegalidad. Pero puesto que lo desigual y lo legal no son lo mismo, sino diferentes. Así es manifiesto al lado de la injusticia total hay una injusticia particular y que recibe el mismo nombre, porque su definición está contenida en el mismo género. Ambas reciben su significación de la relación de un hombre con otro; pero la una se refiere al honor o a la riqueza o a la salud o a todas las cosas de este orden si pudiéramos comprenderlas con un nombre, y su motivo es el placer proveniente del lucro (Aristóteles.2004: 81)<sup>3</sup>*

---

<sup>3</sup> Subrayado propio

La crítica de Aristóteles no reposa en la producción de dinero, al contrario, como lector por excelencia de los fenómenos sociales, tales como el mercado emergente en la antigüedad, él entiende que la economía fundada en el intercambio comercial genera indubitablemente dinero. Empero, la crematística, entendida como la acumulación por el placer del lucro, constituye un exceso y por tanto una injusticia como fundamento de la desigualdad. En este orden de ideas, el vicio de la crematística radica en su ruptura con el justo medio. Es por ello que, en el pensamiento aristotélico, no hay tanto una negación de la acumulación como un llamado a medirla, a someterla a las leyes para evitar el exceso o defecto de la generación de riqueza.

Las consideraciones acerca de los usos del dinero y su inserción en sistemas de control éticos y políticos se encontrarán de distinta forma en las críticas que se le hacen al capitalismo, que parten de romper con la idea de que este es una construcción natural, si se sitúa históricamente, veremos que varios autores hablan, por ejemplo, del carácter ficticio de los procesos de mercantilización que se han llevado a cabo. Polanyi (2007) distingue tres mercancías que él llama ficticias a saber: la naturaleza, el trabajo y el dinero. En efecto si entendemos las mercancías como aquello que ha sido producido para ponerlo a la venta dentro de un sistema de relaciones entre compradores y vendedores, entre oferta y demanda. El trabajo, la tierra y el dinero no constituirían mercancías pese a ser pilares de la producción industrial, son las condiciones sociales que permitirían la

producción de las primeras. No obstante, el modelo crematístico ha llevado a que la producción de capital no derive solamente de las mercancías sino que se extienda a toda relación social.

Según el autor, estamos ante mercancías virtuales o ficticias en la medida en que imponen la lógica de mercado allí donde predomina la social. El trabajo es la capacidad de los hombres de realizar una actividad encamada no sólo a la obtención de medios de subsistencia sino a su integración dentro de un sistema social más amplio. La naturaleza no puede ser regida por el mercado ya que responde a otras lógicas, sus ciclos no dependen de la oferta y la demanda, ya en los años 20 el pensamiento económico heterodoxo intuía los problemas que acarrearía someter las dinámicas naturales de la vida a los imperativos mercantiles y acumulativos. Finalmente, el dinero al ser un medio de cambio, una convención para facilitar el comercio, no puede de suyo ser una mercancía que se escape de todo control político.

*Permitir que el mecanismo del mercado dirija por su propia cuenta y decida la suerte de los seres humanos y de su medio natural, e incluso que de hecho decida acerca del nivel y de la utilización del poder adquisitivo, conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad. Y esto es así porque la pretendida mercancía denominada «fuerza de trabajo» no puede ser zarandeada, utilizada sin ton ni son, o incluso ser inutilizada, sin que se vean inevitablemente afectados los individuos humanos portadores de esta mercancía peculiar. Al disponer de la fuerza de trabajo de un hombre, el sistema pretende disponer*

*de la entidad física,, psicológica y moral «humana» que está ligada a esta fuerza [...] La naturaleza se vería reducida a sus elementos, el entorno natural y los paisajes serían saqueados, los ríos polucionados, la seguridad militar comprometida, el poder de producir alimentos y materias primas destruido. La administración del poder adquisitivo por el mercado sometería a las empresas comerciales a liquidaciones periódicas, pues la alternancia de la penuria y de la superabundancia de dinero se mostraría tan desastrosa para el comercio como lo fueron las inundaciones y los períodos de sequía para la sociedad primitiva. (Polanyi, 2007: 131)*

Los planteamientos de Polanyi conocerán un éxito reducido en su época, para 1944, fecha de la primera publicación de *La Gran Transformación*, la fe en el mercado autorregulado era hegemónica y los cuestionamientos sobre la injusticias y el carácter extraño de la crematística del que hablaba, en su momento, Aristóteles es mayoritariamente olvidado. Sin embargo, si bien los dos hablan de sistemas socio-económicos completamente distintos, tanto el estudio de Polanyi de los sistemas económicos a través de la historia, como las reflexiones de la filosofía griega en torno a una naciente economía monetarizada guardan en común la preocupación por el grado de autonomía de la esfera económica. La crematística es injusta en la medida que no responde a los imperativos éticos y políticos del justo medio. La acumulación de capital por el capital, rasgo fundamental del mundo moderno, inquieta en la medida en que excluye toda institución social que pueda autorregularlo.

Pero, la existencia de la inquietud supone preguntarse si esta no es una evolución económica obvia como logró imponerse como tal.

### **1.1.2 La expansión del mundo conocido y el nacimiento de un nuevo modelo socio-económico**

Desde un punto de vista socio-histórico, el capitalismo moderno comienza a formarse paulatinamente a partir de la revolución científica renacentista. Sin embargo, el hecho histórico que prefigura un sistema basado en la crematística es el desarrollo de los viajes exploratorios. Estos supusieron un cambio para los reinos peninsulares, permitían la expansión de sus territorios, el fomento de nuevas tecnologías, el fortalecimiento de las coronas y la apertura de nuevas rutas comerciales que progresivamente se convertirían en mercados en el sentido moderno. Del primer viaje de Colón a la independencia de la última colonia peninsular, se vive un proceso de liberación de los tabús sociales sobre la acumulación de capital y la expansión de los mercados bajo la tutela de capitales privados.

El surgimiento de una ética que fomentaba la crematística y no la rechazaba como hasta el momento había ocurrido con el catolicismo lo abordaremos más adelante. Por el momento, quisiéramos concentrarnos en la expansión de los mercados y el capital privado. La llegada a América implicó un encuentro de culturas, mundos y productos sin parangón en la historia de la humanidad, pero también un desafío de control y gestión para las

metrópolis que debieron cambiar progresivamente los mecanismos de gobernanza económica.

En 1513, el jurista de la corona española Juan López de Palacio, redactó el llamado *Requerimiento*, documento que era leído por los conquistadores cuando llegaba a nuevas tierras. Algunos extractos de este rezan así:

*De parte del rey, don Fernando, y de su hija, doña Juana, reina de Castilla y León, domadores de pueblos bárbaros, nosotros, sus siervos, os notificamos y os hacemos saber, como mejor podemos, que Dios nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieran [...]*

*Uno de los Pontífices pasados que en lugar de éste sucedió en aquella dignidad y silla que he dicho, como señor del mundo hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océano a los dichos Rey y Reina y sus sucesores en estos reinos, con todo lo que en ella hay, según se contiene en ciertas escrituras que sobre ello pasaron, según se ha dicho, que podréis ver si quisieseis. [...]*

*Si así lo hicieseis, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y Sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente lo que quisieseis y por bien tuvieseis [...]* Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis

*dilación, os certifico que con la ayuda de Dios nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como Sus Majestades mandaren* (Lopez de Palacio, 2012)

Este texto demuestra, por un lado, cómo la colonización se fundamentó en la imposición de una nueva cosmovisión basada en la evangelización, un *logos colonizador* (Dussel, 1994) que niega la humanidad existente en la alteridad trasplantando, mediante distintos instrumentos, nuevos principios, que mutan según las dinámicas de expansión del mundo conocido. Tanto las colonias como los centros colonizadores conocen una profunda transformación, al cabo de la cual, saldrá un nuevo modelo fundamentado en la invitación a la crematística.

La Europa que entra en contacto con el “nuevo mundo” no es una sociedad capitalista. La economía se basaba en un sistema de intercambio de pequeños burgos pero que está en expansión, mientras que los controles feudales inician su declive. En este sentido, se trata de la antesala de la expansión de una gran economía de mercado que se acelerará gracias a las colonizaciones. “Habrá de pasar siglos, sin duda, pero entre estos dos universos —la producción, en la que todo nace, y el consumo, en el que todo perece—, la economía de mercado

constituye el nexo de unión, el motor, la zona estrecha pero viva en la que surgen las incitaciones, las fuerzas vivas, las novedades, las iniciativas, las múltiples tomas de conciencia, los desarrollos e incluso el progreso” (Braudel, 2006: 9).

Esto nos lleva a hacernos una pregunta, ¿quiénes desarrollan el capitalismo? Desde un punto de vista socio-histórico, la economía de mercado es el fruto de personajes más oscuros que los reyes y grandes filósofos, a saber: los mercaderes. Son las ciudades comerciales como Venecia las que comienzan a tejer redes fuertemente entrecruzadas, estas se extenderán con la conquista de nuevos territorios, las empresas de navegación hacia América se parecen a lo que llamaríamos hoy alianzas público-privadas. La corona daba las licencias, pero la financiación dependía de capitales privados. Muchos de los grandes conquistadores llegaban a las nuevas tierras cargando deudas contraídas con mercaderes y banqueros europeos, la conquista se convertía en la posibilidad de tener un capital propio imposible de conseguir en Europa. Esto explica, en parte, la sevicia y brutalidad de muchos de los actos de saqueo.

*Entre los siglos XV y XVI, la zona ocupada por esta vida rápida que es la economía de mercado no ha cesado de expandirse. La variación en cadena de los precios de mercado es, a través del espacio, la señal que lo anuncia y lo demuestra. Estos precios varían en el mundo entero: en Europa, según demuestran numerosas informaciones, en Japón y en China, en la India, y a lo largo de los países del Islam (también en el Imperio turco), así como en América, en donde los metales*



*preciosos juegan un papel precoz —es decir, en Nueva España, en Brasil, en Perú. Y todos estos precios se corresponden mejor o peor, se suceden con diferencias más o menos acusadas, apenas sensibles a través de toda Europa, donde las economías aparecen íntimamente conectadas unas con otras, pero, en cambio, con un retraso de al menos veinte años con respecto a Europa en la India de fines del siglo XVI y principios del XVII.*  
(Braudel, 2006:18)

Surge paulatinamente una economía de mercado interconectada, el capital disponible es cada vez mayor pero la capacidad de inversión limitada. En consecuencia, las empresas de colonización y extracción de recursos minerales de los nuevos territorios se convierten en oportunidades innovadoras de movilización de capital. Empresas como la trata de esclavos se convertirán en este marco en altamente rentables.

Ahora bien, la economía mundo (Wallerstein, 2012) naciente supone tres características *sine qua non* que se irán extendiendo con la globalización. En primer lugar, ocupa un lugar geográfico determinado cuyas fronteras se extienden lentamente y a veces con rupturas. En segundo lugar, existe un polo central de desarrollo que irá cambiando a medida que se reconfiguran los límites del sistema-mundo. En tercer lugar, se necesita de una periferia que alimenta y soporta la extensión del centro. Entre estos dos componentes se opera una división internacional del trabajo, los países periféricos producen materias primas, mano de obra barata y demás insumos básicos. El

centro impulsa el comercio y la producción de capitales que llegan a la periferia a través de las élites locales.

La división centro-periferia se apoya en el reforzamiento del *logos colonizador* que niega la alteridad, los territorios colonizados serán asumidos como vacíos, faltos de historia, economía y organización socio-política. Empero, esta negación facilita el desarrollo de un modelo económico único que a medida de los siglos se hará más o menos universal. Es pertinente analizar cómo el sistema capitalista fundado en la crematística logró expandirse tanto en el centro como en las periferias. ¿Cuáles fuerzas de atracción desata, bajo qué principios y transformaciones sociales se erige dicha expansión?

## **1.2 Los mitos del modelo crematístico**

La preocupación principal de la economía moderna podría resumirse en la búsqueda de un crecimiento perenne, cómo lograr expandir el crecimiento en términos de producción de bienes y servicios (PIB) para lograr suplir las necesidades de la población de un Estado-nación, necesidades que serán definidas como poder adquisitivo *per cápita*, capacidad de consumo. Esquemáticamente la ecuación se reduciría a crecimiento individual (poder adquisitivo) redundante en el crecimiento colectivo (aumento del PIB). Para lograr este objetivo debe garantizarse el libre mercado, es decir un mercado que se auto-regula gracias al interés personal, la mano invisible y la

división del trabajo. El mercado libre se convierte en la llave para acceder al crecimiento económico y a un sistema que garantice el pleno desarrollo de las libertades individuales, este sería el camino que todas las sociedades deberían seguir para alcanzar el prometido progreso o desarrollo.

La transición de un modelo destinado a un Estado o población hacia su aplicación planetaria correspondería a una nueva etapa del capitalismo: la globalización. A partir de la segunda mitad del siglo XX, el desafío del progreso no corresponde solamente a cada país, sino que es un reto global, mediante estrategias de diversa índole los países desarrollados deben propender porque quienes aún poseen una economía de mercado naciente crezcan e igualen los niveles de desarrollo de los primeros. La consagración de todas estas dinámicas, se resumen en los preceptos básicos del neoliberalismo: desregulación, privatización, fe en la capacidad sin límites del capital privado para regularse y tercerización.

No obstante, un análisis más reposado de estas premisas, restituyendo su historicidad y los debates que cada una de éstas vehiculan, nos muestra en qué medida el crecimiento mediante el libre mercado no es un proceso lineal y evidente.

*Hoy en día nos imaginamos que basta un mercado libre, más competitivo para lograr una sociedad armoniosa, con una mejor repartición de las riquezas, sino igualitaria, al menos razonable dentro de la desigualdad. No hay nada en esa lógica competitiva del mercado libre que garantice eso, por una razón*

*que podemos resumir de una manera muy simple: estructuralmente, los mercados muy libres y competitivos no impiden en nada el hecho de que los rendimientos del capital puedan ser de manera permanente superiores a la tasa de crecimiento, lo que genera casi inevitablemente una concentración muy fuerte del patrimonio (Piketty, 2014)*

En otros términos, la libre competencia no garantiza una repartición relativamente igualitaria de la riqueza, ya que el aumento de los beneficios, rendimientos, derivados de la simple acumulación y circulación del capital será siempre más rápido y mayor que la capacidad de crecimiento de la sociedad en su conjunto, en este sentido el crecimiento individual, poder adquisitivo, de algunos no redonda necesariamente en una repartición generalizada de la riqueza.

Este ejemplo muestra la tensión permanente entre libre mercado y desigualdades, la cual se encuentra a la base de las crisis que a lo largo de la historia ha sufrido el sistema, presentado como garantía de paz y armonía, cíclicamente se ve amenazado por el deterioro de las condiciones de vida de grandes grupos sociales. Dicha tensión se deriva en parte de la creencia en la capacidad del mercado a auto-regularse, recordemos la declaración de Greenspan, a su juicio aquello que falló fue que “sorprendentemente” los bancos y organizaciones crediticias siguiendo su interés individual no propendieron por prácticas moderadas que los alejaran de los riesgos extremos, en suma, no hubo auto-regulación del mercado financiero

sino desmesura. El primer mito entonces apuntaría a la creencia en la auto-regulación.

### **1.2.1 La fe en un mercado auto-regulado: ¿la emancipación de la política?**

Una economía de libre mercado implica un sistema regido, regulado y orientado únicamente por los mercados, tanto la producción como la distribución de los bienes y servicios depende de mecanismos auto-reguladores tales como los precios y la maximización de los beneficios. El ser humano estaría entonces motivado por la acumulación de dinero para lo cual se generan una serie de ingresos derivados de la producción, todos los productos son intercambiados en el mercado incluidos el trabajo, el entorno y el dinero. De las mercancías se derivan los precios mercantiles, del trabajo el salario, de la tierra la renta, y del dinero el interés. Para que estos mecanismos funcionen nada debe obstaculizarlos, por ende, el Estado sólo debe poner en práctica políticas que garanticen los mecanismos de auto-regulación.

*Un mercado auto-regulador exige nada menos que la división institucional de la sociedad en una esfera económica y en una esfera política (...) Podríamos fácilmente suponer que esta separación en dos esferas existió en todas las épocas y en todos los tipos de sociedad. Una afirmación semejante, sin embargo sería falsa. Es cierto que ninguna sociedad puede existir sin que exista un sistema, de la clase que sea, que asegure el orden*

*de la producción y la distribución de bienes, pero esto no implica la existencia de instituciones económicas separadas, ya que, normalmente, el orden económico es simplemente una función al servicio del orden social en el que está operativamente integrado (Polanyi, 2007:128)*

La oda al mercado auto-regulado consolida la emancipación de la economía de otras esferas sociales. En efecto, la revisión de los sistemas económicos a lo largo de la historia muestra que, hasta la aparición de la revolución industrial, las relaciones económicas se encontraban insertas en otras relaciones sociales, los intercambios comerciales dependían del templo o del palacio, los nacientes Estados europeos regulaban estrictamente los puertos mercantiles, entre otros. Progresivamente, esta heteronomía de la economía va a reducirse al punto que en los años 80' la contrarrevolución neoliberal reposara sobre el rechazo de toda forma de intervención del Estado sobre la esfera económica, la libertad se equipara al libre mercado. Como lo señala, uno de los principales teóricos del neoliberalismo:

*En las cuestiones económicas tenemos la libertad para decidir qué es para nosotros lo más y qué lo menos importante. O, como también podemos decir, porque en la sociedad actual somos nosotros quienes tenemos que resolver los problemas económicos de nuestras propias vidas. Estar sometidos a control en nuestra actividad económica significa estar siempre controlados si no declaramos nuestro objetivo particular. Pero como al declararlo, éste tiene que someterse también a*

*aprobación, en realidad estamos intervenidos en todo* (Hayek, 2008:105)

La libertad de mercado se relaciona con la libertad individual, se convierte en el pilar fundamental de esta, toda limitación a la libertad económica deriva en restricciones de las demás libertades. De ahí, la asociación entre la defensa del mercado auto-regulado supone la defensa de la libertad y el individuo, por ello Hayek asocia las políticas keynesianas con el desarrollo de los totalitarismos de los años 30. No obstante, ¿cómo se configura la idea de libre mercado?

Las reglas del mercado libre comienzan a esbozarse en la trata de esclavos, será el primer comercio global desarrollado totalmente por capital privado, las coronas sólo otorgaban los permisos pero la financiación de los viajes y la comercialización de los esclavos dependía de capitales privados. Las inversiones bursátiles en compañías negreras o en bancos que les hacían préstamos eran altamente rentables, de tal suerte que los preceptos morales y consideraciones políticas se dejaban de lado, el único objetivo de las compañías era optimizar las rutas comerciales y lograr que la “mercancía” llegase en el mejor estado posible (Thomas, 1997). En sentido estricto, se trata de un mercado completamente libre controlado por las leyes de la oferta y la demanda.

El mercado auto-regulado constituye en este sentido una innovación en la historia de la humanidad, una construcción política, el fruto de coyunturas históricas y decisiones políticas voluntarias e involuntarias que progresivamente surgieron y no una entidad

abstracta e inherente a la condición humana como suele pensarse dentro del marco de la economía moderna. En efecto, a lo largo de los últimos siglos, en paralelo a la construcción de las ilusiones crematísticas, una serie de cortapisas se han impuesto al libre mercado, tal es el caso de la exclusión de algunos agentes económicos como los niños o los esclavos.

Recordemos las largas discusiones para abolir la esclavitud, de la misma manera hasta los primeros años del siglo XIX el trabajo infantil era considerado como legítimo, cuando un grupo de reformadores británicos comenzó a cuestionar el trabajo de niños a partir de los 4 o 5 años en las fábricas textiles, muchos argumentaban que impedirlo era menoscabar los fundamentos del libre mercado, en particular la libertad de comercio, los niños querían vender su fuerza de trabajo y los empresarios querían emplearlos. Igualmente, las discusiones en los años 30 sobre la extensión del rol del Estado para controlar las desigualdades sociales que el mercado no había podido solventar son leídas por los opositores al Estado de bienestar como una limitación de la libertad, como una irrupción innecesaria en los mecanismos reguladores del mercado.

La aparición del Estado de bienestar en los países occidentales después de la posguerra es uno de los momentos en donde las tensiones entre la regulación política del mercado y su autorregulación se hacen más evidentes. Más recientemente, ante el “fallo” de la autorregulación del mercado financiero “los gobiernos se vieron forzados a salvar el llamado mercado libre, recapitalizamos los bancos,



subvencionamos las industrias, organizamos el sector de las aseguradoras, sostuvimos los servicios financieros, fueron las fuerzas del colectivismo las que salvaron el capitalismo” (Hunt, 2013).

En los dos casos, las discusiones generadas por las crisis del capitalismo pusieron de manifiesto la contradicción fundamental entre mercado y Estado, entre libertad económica e igualdad. Tanto la crisis de los años 30 como la actual crisis financiera llevan a preguntarse en qué medida el mercado regido solamente por las leyes de la oferta y la demanda se autorregula, hasta qué punto un mercado donde sus agentes son motivados por un interés personal, definido en términos crematísticos, es capaz de contenerse por sí mismo, de qué forma el mercado autorregulado es garantía de autonomía y bienestar para el conjunto de la sociedad.

La contradicción se ejemplifica en las discusiones entre quienes defienden medidas de corte keynesiano y aquellos que soportan una visión neoliberal. Si bien ambas parten de la misma constatación, a saber: pese al crecimiento económico y el progreso técnico las desigualdades no desaparecen, lo cual puede generar problemas y crisis sociales. La solución dada es diametralmente opuesta: los primeros buscan la solución en el Estado como agente económico que puede paliar las desigualdades connaturales al mercado; los segundos ven, por el contrario, en toda intervención estatal una perversión que a la postre conlleva a un disfuncionamiento crónico.

Este debate no es nuevo, a decir de Piketty (2014) las ilusiones neoliberales se encuentran en las discusiones del siglo XIX bajo la creencia en una igualdad de derechos frente al mercado, se considera que la igualdad frente al mercado acompañada de un sistema de propiedad bien protegido, un mercado competitivo y tan libre como sea posible basta para obtener una sociedad igualitaria y en concordia. No obstante, la Primera Guerra Mundial rompe con este ideal de progreso generalizado, para 1913 el 70% del patrimonio en Europa está en manos del 1% de la población. La ilusión de la igualdad frente al mercado se muestra ficticia e incapaz de responder a los desafíos de la crisis, en este contexto, cobran sentido las propuestas de creación de políticas públicas que protejan a la población de las vicisitudes del mercado y las incertidumbres de la vida (el desempleo, la vejez, la enfermedad, la pobreza).

Empero, cabe resaltar que los Estados de bienestar no nacen de una crítica generalizada a las estructuras crematísticas del sistema sino como compensación a los esfuerzos de guerra. En el informe sobre las bases de la seguridad social en Gran Bretaña presentado en 1942, Beveridge (1987) afirma que al pueblo de las naciones democráticas

*No le parecerá una razón suficiente para arriesgar su vida en plena juventud o para matar a otras personas, el que pueda por ello encontrarse en situación de imponer su voluntad a otros pueblos. Luchará hasta la muerte defendiendo sus hogares invadidos. Durante algún tiempo se puede despertar su cólera contra la inhumanidad de otros pueblos -como le ha sucedido*

*al pueblo británico una y otra vez y como le sucedió al pueblo norteamericano en la primera guerra mundial. Pero esta cólera quizá no dure el tiempo suficiente para conseguir su objetivo. El libre esfuerzo sostenido que se exige hoy a las democracias para llevarlas a morir y a matar en todos los lugares del globo, hasta que se hayan vencido las fuerzas de la barbarie en todas partes, tiene que ser dirigido no por la cólera, el miedo o el odio, sino hacia un objetivo vislumbrado con claridad y que se encuentra más allá de la guerra el de hacer un mundo donde el pueblo de todas las naciones y sus hijos después de ellos puedan vivir y trabajar con seguridad (253) .*

Para cumplir dicho objetivo se diseña entonces un sistema que asegure la ocupación después de la guerra combatiendo los cinco grandes males que afrontarían en la inmediata posguerra las sociedades europeas, a saber: la indigencia, la enfermedad, la ignorancia, la suciedad y la ociosidad. Para ello, se deben garantizar políticas sociales articuladas que no pueden “confiar en la iniciativa privada con riesgos privados, que tan lastimosamente fracasó en la última paz. No podemos confiar en ninguna panacea, como la nacionalización de todas las industrias; el simple cambio de la propiedad y de los motivos deja intactos los problemas de Organización” (Beveridge, 1987: 251). En consecuencia, serán los Estados los llamados a asegurar las condiciones mínimas para el mantenimiento y reproducción de la mano de obra, con el consiguiente crecimiento económico.

Entre los años 50 y 70 en Europa, América del Norte y Japón hay un crecimiento excepcionalmente rápido que contribuye a crear la ilusión de la domesticación del capitalismo mediante la disminución real de las desigualdades. Sin embargo, dicho estado de cosas no se debió solamente al crecimiento económico fruto de la acción del mercado sino a una puesta en causa del credo en el *laissez-faire* económico (Piketty, 2014). Un compromiso político frente al modelo crematístico en virtud del cual el poder público creó sistemas de protección y seguridad social, mecanismos de control financiero y empresas públicas en muchos sectores estratégicos. Este pacto se rompe tras la crisis energética de los 80, volviendo a la consagración del *laissez faire* en un mundo dinamizado por la revolución tecnológica. La transformación en las políticas económicas responde también a un cambio en la estructura social de los países industrializados.

Si los treinta gloriosos (de los años 50 a los 70) habían estado marcados por la disminución del peso relativo de la agricultura y el aumento del trabajo industrial, a partir de finales de los 70 comienza a tener lugar una paulatina transformación del mundo laboral dando la primacía al sector terciario. En otros términos, la figura del obrero de la gran industria, con niveles educativos medios, en la mayoría de los casos sindicalizado, cuyo lugar de vivienda se encuentra en un barrio obrero- es decir entre pares- que posee una seguridad laboral al interior de la misma empresa y cubierto por un completo sistema de seguridad social; es reemplazada por el empleado de empresas

prestadoras de servicios, que posee un nivel educativo superior, con menores estructuras corporativas e identidad de clase, pero igualmente con mayor inestabilidad laboral. Esta transformación está relacionada tanto con la revolución tecnológica como con los efectos de la democratización de la educación y el crecimiento económico estable de la mitad del siglo XX.

En consecuencia, se hace evidente como las transformaciones sociales justifican cambios en las políticas económicas, y las doctrinas que las fundamentan. La división entre “bienestaristas” y neoliberales gira alrededor de la articulación entre mercado y Estado, sin embargo, no se cuestiona el argumento de que el mercado auto-regulado es la mejor vía para construir una sociedad justa y estable. Esta noción supone, no obstante, para algunos una lectura limitada de lo que supondría un sistema económico justo, esta condición se lee a la luz de la maximización de los resultados, aquellos mecanismos que aporten los mayores resultados individuales y/o sociales será la más justa.

*Se debe juzgar la justicia de una institución por sus consecuencias por la bondad de los estados sociales que produce. Pero el tipo de información que selecciona el utilitarismo, así como la manera de manejar esa información a la hora de precisar las consecuencias excluye ideas que son esenciales a una noción completa de justicia. En particular, el utilitarismo no tiene en cuenta las ideas de libertad y de igualdad que son consustanciales a nuestro modo de juzgar los asuntos sociales (Salcedo, 1997: 17)*

Al desconocer la idea de igualdad, se ignora la cuestión de la distribución de recursos, si se parte de la premisa de que todos los agentes del mercado están sometidos a las mismas leyes de la oferta y la demanda se está ocultando las diferencias de posición sociales entre estos. Todos no ocupan la misma posición en el mercado y de ella depende la información de la que disponen y el margen de maniobra para elegir: ¿Detienen el mismo grado de libertad y están en una relación de simetría una transnacional productora de alimentos y un campesino que produce la materia prima? La estructura misma del sistema demuestra que el mercado no cuenta en realidad con todos los elementos para regularse por sí mismo reduciendo las desigualdades entre la población con el fin de asegurar el bienestar social.

El tratamiento de la crisis de 2008 demuestra esta asimetría inherente al mercado. La desregulación de los mercados financieros los libró de todo control político, su funcionamiento dependía en gran parte del juego exclusivo de las fuerzas del mercado. No obstante, los agentes financieros no se autolimitaron a la luz de una medición juiciosa de los riesgos, al contrario estas medidas fueron desdeñadas hasta el colapso del sistema. Una vez la crisis estalla no son las leyes del mercado las que se activan, sino la esfera política es la que debe entrar a salvar la situación en nombre del bien común. Como lo explica un ex ministro de relaciones exteriores alemán:

*Si fuéramos cínicos diríamos que los bancos se inventaron la aplicación del comunismo a sí mismos: si los negocios van bien, ellos hacen beneficios, grandes beneficios, bonus y todo*

*está bien. Pero cuando, las cosas van mal, cuando hay riesgo de quiebra, ellos son “too big to failed”, muy grandes para fracasar, es por eso que hagan lo que hagan, el sol brilla, y la mano cae del cielo; podríamos decir eso cínicamente, y esta tesis se defiende superficialmente. Pero el capitalismo como modo de producción va más lejos, la cuestión no es sólo saber si los bancos deben ser recapitalizados o no, debemos preguntarnos ¿cuáles serían las consecuencias?*

*Si me preguntan yo habría salvado los bancos si hubiera estado en el gobierno ¿Por qué? Porque se trataba de una crisis que si hubiera llegado hasta el colapso masivo de los bancos en ausencia de la operación de salvación, es decir si no hubiera habido la intervención masiva del Estado con cientos de euros, dólares, yenes. Esta crisis nos hubiera llevado a una quiebra masiva de los bancos y de la economía mundial, y las consecuencias de eso, nadie puede desearlo, espero que estemos conscientes (Fischer, 2014)*

Sin embargo, dado el grado de emancipación de la economía frente a la política, esta esfera tiene cada vez menos elementos para controlar y regular un mercado que no se limita a la esfera estado-nacional. El capitalismo actual tiene un nivel de opacidad de las actividades financieras y comerciales muy amplio, a comienzos del siglo XX un país o un acreedor poseía los títulos de deuda directamente, hoy en día existe una larga lista de intermediarios en juego, lo cual crea un sentimiento de desposesión y descontrol en el momento en que el sistema se desajusta (Piketty, 2014).

En este orden de ideas, los intercambios en el mercado se realizan en medio de relaciones asimétricas, el supuesto de igualdad es una ficción teórica y el mercado rara vez se autorregula completamente solo. El libre mercado constituye una construcción política, sus contornos son modificados según criterios que desbordan la simple oferta y demanda.

Empero, la consagración de este principio como pilar fundamental de la modernidad produjo consecuencias concretas sobre la cosmovisión que organiza las sociedades modernas: la creencia en la auto-regulación emancipó en alto grado las actividades económicas de las demás actividades humanas, lo cual, limitó paulatinamente las capacidades de control político y social de lo económico, cada vez más técnico y alejado de los debates y la participación política. En este sentido, podríamos afirmar que el mito de la autorregulación y el libre mercado encumbra una despolitización progresiva de la economía como ciencia y práctica social, pero también de los individuos cuyas demandas se dirigirán prioritariamente hacia el mercado.

Pero, si la creencia en la autorregulación no logra una gestión de la desigualdad, si el grado de autonomía es relativo a la posición dentro del mercado, por qué los individuos aceptan jugar las reglas del juego. La justificación se encontraría, según el discurso consagrado, en la búsqueda del interés personal. Bajo este precepto se instaure un nuevo *ethos* que justifica la adhesión renovada de los individuos al sistema capitalista de mercado, a los fines crematísticos.



### **1.2.2 Homo economicus y la legitimación del capitalismo**

El modelo capitalista, sobre todo en su reciente versión neoliberal, redefine las concepciones sobre el bien común y el bienestar individual en términos crematísticos, el objetivo último de la vida es la acumulación de dinero, el cual ya no es simplemente un medio para satisfacer necesidades sino un fin en sí mismo. A decir de Tapia (2008), crea unos individuos caracterizados por una razón microeconómica, las relaciones sociales se resumen a cálculos de costo-beneficio, el interés individual prima y en consecuencia la solidaridad no constituye sino un medio, a veces el más adecuado, para satisfacer los móviles personales. La consagración de esta ética utilitarista supone, sin embargo, una ruptura entre los sistemas morales y la economía difícil de comprender.

Hasta la aparición del capitalismo, la economía se subordinaba a una serie de preceptos morales, recordemos que las consideraciones filosóficas sobre las actividades económicas solían asociarse a tratados éticos, con el surgimiento del sistema capitalista la economía se emancipa de estas consideraciones. Es más, la vulgata del interés personal, el libre mercado, el progreso y la acumulación como fin último de la vida supone una ruptura radical con la moral imperante. El cristianismo condenaba la usura y la acumulación desmedida del dinero, y elogiaba la austeridad, la caridad y la pobreza ¿cómo la acumulación, el comercio y el intercambio de dinero llegan a ser consideradas como actividades honorables? Si se considera el capitalismo, a primera vista, constituiría un sistema absurdo:

*Los asalariados pierden en él la propiedad sobre el resultado de su trabajo y la posibilidad de llevar a cabo una vida activa más allá de la subordinación. En cuanto a los capitalistas, se encuentran encadenados a un proceso sin fin e insaciable, totalmente abstracto y disociado de la satisfacción de necesidades de consumo, aunque sean de lujo. Para estos dos tipos de protagonistas, la adhesión al proceso capitalista requiere justificaciones (Boltanski & Chiapello, 2002: 40).*

Estas justificaciones se encuentran en lo que Weber (1991) llamaba el “espíritu del capitalismo”, es decir, una serie de transformaciones en los principios éticos que forman un conjunto, que si bien no está conscientemente dirigido a la acumulación del capital, termina justificándola, facilitando el compromiso de los individuos con este fin último. Desde este punto de vista, el capitalismo puede ser entendido a la luz de la búsqueda dinámica de justificaciones que garantizan la adhesión de los individuos a las lógicas crematísticas.

En primer lugar, podríamos resumir los argumentos en defensa del sistema capitalista en torno a la idea de que la maximización constante de beneficios es el mecanismo más eficaz y eficiente para subvenir a las necesidades de los individuos, para lo cual las actividades económicas deben regirse solamente por las leyes del mercado y los individuos deben guiarse por su interés personal, garantía de la autonomía y las libertades individuales. Siguiendo su propio interés en un mercado auto-regulado los individuos obtendrán las oportunidades para el progreso continuo y su máximo bienestar. Este argumento, sin embargo, no es suficiente para entender porque

cada persona acepta participar en un juego en donde la probabilidad de enriquecimiento máximo proviene más del mundo de la quimera que de la realidad.

El interrogante, en este estadio, apunta entonces a las razones prácticas de la acción, a aquello que hace justificable para el individuo involucrarse o no en una actividad dada, al conjunto de creencias que conforman un *ethos* particular que permite el mantenimiento de un cierto orden. Podríamos a este respecto hablar de una ideología hegemónica, siguiendo la salvaguarda que hacen Boltanski y Chiapello de renunciar “a ver en ella un simple subterfugio de los dominantes para asegurarse el consentimiento de los dominados y de reconocer que la mayoría de las partes implicadas, tanto los fuertes como los débiles, se apoyan en los mismos esquemas para representarse el funcionamiento, las ventajas y las servidumbres del orden en el cual se encuentran inmersos” (2002: 46).

Estas justificaciones apuntan a tres grandes aspectos, en primer lugar, el capitalismo vehícula una idea de libertad y autonomía. La justificación debe resultar excitante. En segundo lugar, el torbellino de cambios implica también unas ciertas seguridades, el sistema debe dar la certeza de que la búsqueda de la felicidad a través de la acumulación de capital es posible. En tercer lugar, las justificaciones deben movilizar una cierta idea del bien común que sirva como autojustificación individual, que elimine cualquier cargo de consciencia.

Ahora bien, los contornos que toman estas justificaciones o el interés personal han variado a lo largo de los últimos siglos, un rastreo de los manuales de conducta del buen empresario permite ver estos cambios. Tomemos, en primera instancia, algunos extractos de los “Medios para tener siempre el bolsillo lleno”, de los “Consejos a un joven comerciante” de 1748 y de las “Advertencias necesarias a los que quieren ser ricos” de 1736 escritos por Benjamín Franklin (1825):

- *Tened presente que el tiempo es dinero. El que pudiendo ganar con su trabajo dos pesos fuertes diarios se pasea está ocioso la mitad del día, aunque mientras que se pasea o está en ociosidad no gaste tres reales, no es solamente esta cantidad la que debe calcular que ha desembolsado; ha gastado, o mejor dicho, ha arrojado un peso fuerte de más*
- *Después del **trabajo** y de la **economía**, lo que más contribuye en el mundo a la prosperidad de un joven es la **puntualidad** y la **honradez** en sus tratos*
- *En la observación de estos pormenores manifestareis si vuestras obligaciones están presentes en vuestra memoria, ellos os harán adquirir no solamente la **reputación de un hombre de bien y arreglado**, sino que también aumentará vuestro crédito*
- *El camino de la fortuna será, si lo queréis, tan llano como la palma de la mano. El que gana todo cuanto puede ganar **honradamente**, y ahorra todo lo que gana, excepto los gastos necesarios, no puede dejar de enriquecerse, a menos que el ser que gobierna el mundo, y hacia el cual deben elevar sus ojos, para obtener la bendición de sus honrados esfuerzos, no haya*

*determinado, en la sabiduría de su providencia alterar el concierto admirable del universo*

- *Separad de vuestro ánimo el soplo helado de la tristeza, y **vivid independientes, entonces seréis hombres y no ocultareis vuestro rostro a la vista del rico**, no experimentarás el disgusto de reconocer pequeños cuando los hijos de la Fortuna marchen a vuestra derecha; porque la independencia, con poco o mucho, es una suerte feliz y os coloca al nivel con los más orgullosos tachonados de placas y con el toisón de oro. (113-122)<sup>4</sup>*

Los consejos de Franklin dan cuenta de una serie de principios éticos que van a prefigurar lo que más adelante constituirá el utilitarismo. El autor parte de la condena abierta a la ociosidad, del “buen” uso del tiempo depende la capacidad de producción, trabajo y acumulación, actividades como pasear se convierten en innecesarias en la medida en que no generen ningún rendimiento financiero. Todas las actividades deben estar centradas en la reproducción del dinero, los ingresos fruto del trabajo deben ser optimizados mediante el interés y el crédito. En consecuencia, el individuo tiene que preocuparse por guardar, hasta en los detalles más nimios, su reputación, es decir su capacidad de obtener crédito. Reflejar una imagen de hombre probo se justifica en la medida en que aumenta la confianza de los demás en su capacidad de trabajo y de producción.

---

<sup>4</sup> Subrayado propio

Las virtudes están dirigidas entonces a la maximización de las utilidades, el trabajo, la economía, la puntualidad y la honradez guían la ruta a la riqueza: se trabaja sin disipar ni el tiempo ni el dinero para lograr ahorrar lo máximo posible, del ahorro surge la acumulación y por ende la riqueza, objetivo último del hombre. Como señala Franklin, la recompensa al trabajo honrado y dedicado, a seguir la ética y las virtudes cristianas, es el enriquecimiento. La bendición se traduce en dinero. No obstante, no se trata de cualquier riqueza sino de aquella obtenida por el trabajo, en estos extractos se hace una distinción entre quienes tienen oro fruto de la Fortuna y quienes lo adquieren gracias a su trabajo. Estos últimos tienen más valor ya que es a través de su esfuerzo que ganan la independencia, la que les permite tratar en condición de igualdad a aquellos coronados por el azar, sobre los embates de la fortuna y el destino hay un solo remedio: el trabajo y el ahorro. Aquel que desee ser libre debe cultivar su reputación, hacerse digno de crédito, no dilapidar, buscar acumular para ser premiado con la riqueza, fundamento de la autonomía personal.

Estamos ante la exposición de unos principios o pautas morales de comportamiento, se trata de un verdadero *ethos* según el cual los individuos deben dirigirse a la producción ampliada del dinero, para ello se requieren una serie de virtudes, o al menos aparentar tener una serie de virtudes, que permitan generar una imagen de rectitud y confianza en los negocios. No se trata de un egoísmo cínico sino de un sistema moral fundado en la consagración

de la utilidad, la innovación del *ethos* capitalista radica en la inversión de la lógica económica, hasta el momento el dinero era un medio para suplir necesidades básicas, y si había excedente ocuparse de los deseos suntuosos, pero no eran un fin en sí mismo, se suplían las necesidades en pro de otros objetivos tangibles o intangibles.

Consideremos por ejemplo la práctica del evergetismo en la Antigüedad, los ciudadanos adinerados financiaban obras sociales destinadas a la esfera pública, la riqueza era un medio para obtener bienes relacionales como el prestigio, el reconocimiento y la autosatisfacción que aportaba contribuir al bien común por medio de la construcción de obras públicas. El dinero en este caso era un medio para obtener bienes intangibles, simbólicos. Con la consolidación del capitalismo esta lógica se rompe, cuando Franklin exhorta a enriquecerse no habla del destino de la riqueza, la multiplicación del dinero se convierte en el objetivo último, al punto que el gasto o toda acción que no contribuya a este fin se considera inconveniente, incluso viciosa (Veyne, 1995).

Al convertirse la acumulación del capital en el objetivo máximo de la vida, el trabajo deviene la actividad principal del ser humano. El *ethos* se basa en una exaltación de la ética profesional, los individuos se definen en función de su profesión. La formación del niño y adolescente está guiada a la selección de una profesión que debe ser ejercida de la mejor manera posible durante la adultez, los réditos financieros derivados del buen ejercicio profesional

constituyen la garantía de una vejez próspera. La ética profesional es la piedra angular de la vida humana, es la garantía de prosperidad y autonomía.

El interés personal crematístico se erige como el principio mismo de la felicidad humana, sin embargo, en Franklin este todavía se encuentra ligado a consideraciones religiosas tradicionales. La primera etapa del capitalismo se asocia con la imagen del empresario, del emprendedor, cuyas pautas de comportamiento se basan en una moral relativa a la dirección de los negocios y la economía familiar que combina algunas tradiciones cristianas en lo relativo a la imagen y la administración de la casa pero agrega unas “virtudes económicas” que constituyen lo novedoso rompiendo con la fatalidad de la fortuna- o el deseo divino- reinante en los principios tradicionales.

Esta primera justificación o manifestación del interés personal es substituida hacia mediados del siglo XX por un nuevo paradigma que se sintetiza en la figura del director o cuadro de empresa. Antes de la guerra comienzan a desarrollarse las teorías racionales de la administración, sin embargo, no serán enteramente aplicadas hasta la posguerra. Bajo esta perspectiva, las empresas son asimiladas a un organismo cuyo buen funcionamiento depende del ejercicio directivo y administrativo.

*La salud y el buen funcionamiento del cuerpo social dependen de un cierto número de condiciones que podemos calificar, indistintamente, de principios, leyes o reglas. Algunos de estos*



*son: 1. La división del trabajo, 2. La autoridad, 3. La disciplina, 4. La unidad de mando, 5. La unidad de dirección, 6. La subordinación del interés particular al interés general, 7. La remuneración, 8. La centralización, 9. La jerarquía, 10. El orden, 11. La equidad, 12. La estabilidad del personal, 13. La iniciativa y 14. La unión del personal (Fayol, 1917: 25)<sup>5</sup>*

La totalidad de estos principios organizativos son construidos sobre la metáfora militar, de tal forma que la disciplina, la claridad y contundencia de las órdenes, la racionalización de todas las actividades y la creación de un espíritu de cuerpo constituyen la base del éxito de la empresa, el cual redundará en el beneficio personal. En efecto, la empresa es asimilada a un gran mecanismo, una máquina, donde cada miembro de la jerarquía forma un engranaje que debe funcionar de acuerdo al manual. Dentro de estos dispositivos todo es medible, las medidas son indispensables para que los puestos medios y altos de la jerarquía puedan prever las medidas necesarias para el buen comportamiento de la empresa. La planeación y el orden, dar a cada quien el lugar que le corresponde, son la garantía y la seguridad del éxito.

No obstante, este éxito no se limita a la empresa, todos contribuyen a él en la medida en que su propio interés personal es nutrido mediante dos aspectos principales: la garantía de la carrera profesional y los beneficios y remuneraciones. En efecto, el modelo de

---

<sup>5</sup> Traducción propia

la gran industria se basaba en la estabilidad del personal para lo cual se instauraba una carrera que dependía, en gran parte, en el desempeño dentro de la empresa. El ideal era el empleado que entraba en un nivel bajo o medio de la jerarquía e iba ascendiendo paulatinamente gracias a su disciplina, acatamiento de las ordenes, iniciativa y rendimiento. La garantía de una carrera estable era el primer estímulo para que los empleados adquirieran el “compromiso con la empresa” siguiendo un ritmo de trabajo que podía resultar bastante alienante y militarizado.

El segundo estímulo era más tangible e inmediato, la remuneración debía responder al “celo” puesto por el empleado en la realización de sus tareas, del buen desarrollo de la empresa depende el salario y otros estímulos financieros (primas, bonos, premios), por ende, entre más consagrados estén los empleados a la realización de su trabajo, mayores réditos financieros y avances en sus carreras recibirán. Estos mecanismos de estímulos encuentran su contraparte también en las incitaciones materiales que tenían los obreros a sindicalizarse tales como vacaciones, créditos de libre inversión, ventajas para la obtención de casas propias, entre otros.

La ética profesional anteriormente estipulada se completa con el deseo de ascenso en la carrera interna, el cual depende del buen rendimiento según los objetivos e indicadores fruto de la planeación, organización y previsión. Con la racionalización de la administración, la figura del “buen trabajador” adquiere unos rasgos medibles y

materializables: el ascenso en los puestos, el cumplimiento de metas, el respeto de la jerarquía, la obtención de mejores remuneraciones y el mejoramiento de las condiciones de vida cristalizadas en el poder adquisitivo.

Recordemos que la posguerra es la etapa de consolidación de una sociedad de consumo de masas, el éxito profesional se expresaba en la capacidad de comprar los nuevos avances tecnológicos. La imagen arquetípica del éxito crematístico se encuentra en el ejecutivo que adquiere un carro y una casa propia, donde las mujeres desempeñan un rol de amas de casa suavizado por los electrodomésticos. A su vez, el aumento de los niveles de vida y la instauración de los Estados de bienestar en las sociedades occidentales se tradujeron en la reducción de las desigualdades medida, por ejemplo, en la democratización de la educación y el fortalecimiento de los derechos sociales y laborales.

Dicha sensación de bienestar será perturbada por la irrupción, en primer lugar, de la crítica a la sociedad de consumo durante los años 60'y, en segundo lugar, la crisis energética que marca el final del pleno empleo. La contracultura cuestiona la alienación del trabajo y la sociedad de consumo de masas, la nueva generación cuestiona la seguridad de la carrera profesional, los roles de género socialmente asignados, las jerarquías y el consumismo. Una crítica "artística" (Boltanski & Chiapello, 2002) que retoma la pregunta sobre la autonomía y la libertad del individuo frente al mercado. A esto se le

suma la crisis del Estado de bienestar y el apogeo del neoliberalismo.

En esta confluencia de fenómenos surge una nueva figura paradigmática: el manager de empresa. De las grandes industrias se pasa a organizaciones más pequeñas y flexibles interconectadas mediante subcontratación y tercerización. La exhortación a la flexibilización y la adaptabilidad, en un contexto de cambios acelerados provocados por la revolución tecnológica, se expresa en términos del desarrollo de liderazgos que permitan el cumplimiento de objetivos medibles conocidos por todos los miembros de la organización. El líder debe tener compromiso con la empresa, mostrar iniciativa, auto exigencia e innovación.

A decir de las nuevas estrategias de gestión, las empresas se asemejan ya no a un organismo sino a una familia, donde cada miembro procura el bienestar del conjunto desde su individualidad. Este bienestar es claramente reflejado en la misión y la visión que se expresan en términos de eficiencia y eficacia, “la eficacia se revela a sí misma como crucial para el autodesarrollo de la persona, el desarrollo de la organización y la realización y viabilidad de la sociedad moderna” (Rivera, 2006:40). Bajo esta premisa se rompe con la imagen de alienación, previsibilidad y rigidez para hacer énfasis en la adaptabilidad, capacidad innovadora y desarrollo personal, la competencia ya no requiere de controles externos sino que se interioriza por medio del “espíritu empresarial”, la fijación de metas y la búsqueda de la eficacia.

Así mismo, los manuales comienzan a hablar de la necesidad de educar y capacitar a los mejores, promover las potencialidades y la capacidad de ver en los problemas oportunidades y no cuestiones a resolver. En este sentido, se presenta al manager, el líder como un ser excepcional dotado de capacidad de innovación, base de la práctica emprendedora. Ante todo un buen líder empresarial requiere “conocimiento, ingeniosidad y focalización” (Drucker, 1998).

El elogio de la innovación, la flexibilidad y la autoimposición de metas nutre la idea de individuos que ya no trabajan en el mismo sentido de las empresas industriales de mediados de siglo XX sino que desarrollan proyectos, en consecuencia solo basta escoger los mejores ante un mundo de posibilidades. A este líder gestor de proyectos se le suma hacia los años 2000 la idea de la responsabilidad social de la empresa (Morata, Suárez, & Vilà, 2010) según la cual la competitividad de la empresa depende no sólo de la calidad de sus productos y de consideraciones contables sino también de un conjunto complejo de valores añadidos para los grupos de interés a los que está destinado y para la sociedad (industrias verdes, responsabilidad laboral, mejoramiento de las comunidades en relación con la empresa, comercio equitativo). La competitividad depende de la capacidad de cada empresa de legitimarse a largo aliento, el líder debe tener la capacidad de encontrar dichas vías de credibilidad.

La pregunta sobre la legitimación de un sistema que erige la acumulación *per se* como objetivo último de la vida no se resume

entonces en la visión microeconómica del interés personal, si bien el individuo busca maximizar sus beneficios, estos no se limitan a satisfacciones materiales. En efecto, si consideramos como se ha ido consolidando a lo largo de la historia un *ethos*, una serie de razones prácticas de adhesión individual al orden crematístico, encontramos que estas responden a un complejo entramado de atracción, seguridad y autojustificación.

Bien sea bajo la figura del empresario decimonónico, el gerente de mediados del siglo XX o el líder empresarial de comienzos del siglo actual, todos se ven atraídos por la promesa de que el mérito personal permite la fortuna, promesa que se ve asegurada por el seguimiento de una ética profesional, de una carrera interna que responde a planeaciones racionales o el desarrollo de potencialidades personales mediante la formación y el estímulo de la innovación. A su vez, la acumulación en el empresario del siglo XIX confluía con una serie de virtudes en las que el patrón jugaba el papel de padre de familia frente a sus empleados; el gerente al buscar que su empresa sea la mejor garantiza la estabilidad laboral de todos los miembros de la industria, así como el triunfo de su país en una competición internacional y entre dos modelos de mundo (bloque comunista y capitalista); el líder responde a una visión compartida, a un espíritu de empresa que esta llamado a extenderse no sólo a los empleados sino a sus familias, comunidades cercanas y clientes, se trata de lograr imponer una visión de mundo construida desde la empresa.

En suma, estamos ante un cúmulo de incitaciones de diverso tipo. Pero, hay un punto en común que se revela más claramente en el credo del interés personal, los individuos en un mercado libre y autorregulado compiten y sólo aquellos que logran los mayores rendimientos, alcanzan el éxito. Rendimiento y competencia se convierten en la condición *sine qua non* para la acumulación y el bienestar prometido.

*La competencia resulta ser una maquinaria ideal para conducir las conductas, pues hace que los individuos tengan que imponerse por sí mismos, por efecto aparente de su voluntad las normas de comportamiento propias del sistema global en el cual se encuentran. Este dispositivo produce una heteronomía máxima bajo las apariencias de la mayor autonomía posible. Se basa en la interiorización de las normas y la movilización intensificada de las voluntades, de tal suerte que constituye una herramienta de producción del conformismo social tremendamente eficiente (Baschet, 2015: 39)*

La incorporación de la competencia como motivación de los individuos trasciende el simple interés personal utilitarista, no se trata de lograr satisfacer un deseo personal sino de responder a unas pautas de éxito externas que son interiorizadas, asumidas como intereses propios. La eficacia en dicha competencia es medible gracias a sistemas de evaluación cuantificables, a récords aprehensibles y perfectibles mediante el uso e innovación técnica.

### **1.2.3 La consagración de la racionalidad instrumental: la técnica y dominación de lo natural**

El credo en el mercado libre implica un presupuesto de base, a saber: la capacidad del hombre de doblegar, adaptar, modificar y mercantilizar las fuerzas de la naturaleza mediante un despliegue acelerado de la técnica que constituye no sólo un instrumento de la ciencia sino además un bien transable (propiedad intelectual, patentes) y principalmente el medio para asegurar la reproducción del mercado, es decir la posibilidad de desarrollo crematístico. El empresario es aquel que crea nuevas técnicas y aplica las mejores existentes para vender un mundo donde los peligros de la incertidumbre son cada vez más dominados.

Desde tiempos inmemoriales el hombre ha utilizado su capacidad de producción de conocimiento y técnicas para transformar el entorno natural en territorios habitables. Todas las culturas desarrollaron complicados sistemas tecnológicos que les permitieron adaptarse y aprovechar los ciclos naturales. Así, por ejemplo, en la cuenca del Amazonas se han descubierto milenarios y complejos sistemas de canales y riego destinados al aprovechamiento de los ciclos del Río (inundación y repliegue). En este sentido, el territorio es un sistema en el que interactúan el entorno natural y los seres humanos forjando mecanismos recíprocos de adaptación y convivencia. La cultura de las comunidades está marcada en buena medida por su territorio, el cual a su vez está constituido de las huellas que dejan las comunidades que lo habitan.



No obstante, al hablar de la sacralización o consagración de la técnica hacemos referencia a un proceso en el que esta relación hombre-naturaleza varía hacia una interacción en la que el hombre externaliza la naturaleza convirtiéndola en objeto a domesticar, explotar y mercantilizar. Se trata entonces de la consolidación de la técnica y la ciencia como el soporte ideológico del modelo crematístico. El progreso en términos de crecimiento económico es proporcional a la evolución de la ciencia aplicada, evolución que es entendida en sentido acumulativo.

Ahora bien, si intentamos descifrar los componentes básicos de este proceso de consagración de la tecnología, podríamos partir de una revisión de la forma como se ha forjado socialmente el concepto de naturaleza. Como lo recuerda Gudynas (2010) hasta el Renacimiento, las tradiciones filosóficas guardaban una visión organicista del entorno, según la cual éste era asimilado a un cuerpo viviente en el que el ser humano era un componente, un órgano. A partir del siglo XV, se opera una separación intelectual entre la sociedad humana y la naturaleza, esta última será asimilada a una máquina, un conjunto de engranajes precisos que funcionan bajo leyes estables que deben ser conocidas para poder dominarlas y explotarlas.

Este cambio en la representación no se aplica sólo al entorno, la naturaleza, sino también al cuerpo. Durante la misma época, este comienza a ser asimilado a un mecanismo mecánico. La disección como procedimiento de conocimiento médico destruye las visiones dominantes del cuerpo como lugar de fuerzas en equilibrio en pro de

una representación de la vida traducible en los nacientes lenguajes de ingeniería.

*Con el advenimiento del capitalismo industrial el hombre ha comenzado a considerarse como una de sus creaciones, como el útil de su nueva riqueza, como una máquina razonadora. El Orden ya no es el derroche sino el rendimiento. El Mal ya no es lo marginal, sino la enfermedad, la avería en la máquina: vigilar es razonar, designar se convierte en deducir, separar se transforma en reparar [...] Los discursos económico, político y terapéutico se unifican y funden en un discurso disciplinario nuevo (Attali, 1981:143)*

La revolución científica y tecnológica que acompaña el progresivo surgimiento del modelo crematístico supone entonces una desconstrucción de las formas tradicionales de pensar los espacios vitales. Se trata de una reconfiguración social de la naturaleza o el entorno entendidos ya no bajo una lógica organicista-biocéntrica sino dualista-antropocéntrica. Pero además, estamos ante una reconstrucción social del cuerpo, el cual dejará de ser un lugar de rito para convertirse en una máquina perfectible según las exigencias socio-económicas.

Esta transformación en los esquemas de construcción social del espacio también se replica en lo concerniente al tiempo: la revolución industrial conlleva el abandono de los ciclos naturales en virtud de un tiempo mecanizado marcado por la preeminencia dada al tiempo productivo o laborable.

En los tres casos (entorno, cuerpo y tiempo), la constante es la búsqueda de instrumentos científicos que permitan al hombre dominar lo “natural”, la vida. Cabe anotar que al hablar el término “natural” designa fenómenos diversos tales como los ciclos de la tierra y el agua, el funcionamiento del cuerpo humano, y la organización del tiempo en la vida cotidiana.

A este respecto, cabe recordar que el paso de las sociedades tradicionales a la modernidad está marcado por la consolidación de una racionalidad instrumental que supone la búsqueda de los medios más pertinentes para la obtención de fines específicos. Esto supone un cambio en los marcos de interpretación del mundo imperantes. Se pasa de una interrelación mediada primordialmente por lo simbólico a una donde lo que predomina es la consecución de fines “racionalmente” predefinidos (Habermas, 1986).

Retomemos con mayor detenimiento las transformaciones sobre la configuración social del espacio y el tiempo antes descritos. Trabajos antropológicos (Hviding, 2001) (Karadimas, 2005) (Angulo, Arhem, & García, 2004) han demostrado que las categorías de espacio y entorno no son unívocas sino fruto de una construcción social históricamente situada. Así, por ejemplo, la construcción animista de la naturaleza dota los seres no humanos de disposiciones y atributos sociales de tal suerte que los humanos forman con estos una sola comunidad. En un sentido similar, las sociedades totémicas utilizan las discontinuidades visibles en la cotidianidad para crear un orden social jerárquico o segmentado. Por su parte, las cosmogonías

occidentales se fundamentan en una lectura naturalista en la que la naturaleza es un conjunto de relaciones que no depende- al menos exclusivamente- del hombre (Descola, 2001). Esta concepción deriva, durante el Renacimiento, en un dualismo antropocéntrico, la naturaleza es totalmente externa a la sociedad humana, y por ende hay ciencias encargadas de cada una de las esferas, las ciencias naturales están destinadas a comprender las leyes de la naturaleza con el objeto de poder controlarla.

A partir de esta lectura dualista la naturaleza es entendida, en un primer momento, como un espacio salvaje y peligroso, visión acentuada por la colonización del continente americano, un nuevo espacio con una naturaleza desconocida, promesa de todas las riquezas y peligros. Esta lectura será transformada, durante el siglo XIX, en la idea de la naturaleza-libro a descubrir, de ahí el desarrollo de nuevas ciencias que buscan catalogar, clasificar y diseccionar las especies con el objeto de encontrar su utilidad. Se pasa así al concepto de la naturaleza como canasta de recursos, ya no se hablará de la naturaleza como conjunto, sino de recursos estratégicos de alta utilidad según los objetivos humanos. Dicha visión surge en Europa y se expande a los territorios colonizados (en primera instancia América y posteriormente África, Asia y Australia)

*Poco a poco se pasa a identificar “recursos”, desvinculados entre sí, y valorados en función de la utilidad humana. Se consideraba que éstos eran muy abundantes, en muchos casos estaban al alcance de la mano [...] No son pocos los casos*

*donde no se siguieron los ejemplos del uso de la tierra realizado por grupos indígenas, sino simplemente se alteraba el entorno hasta lograr las condiciones que permitieran aplicar procedimientos europeos. De esta manera tuvo lugar un doble proceso: se trasplantaron al nuevo continente las culturas y las ideas sobre la Naturaleza, pero también las prácticas instrumentales para aprovecharla (Gudynas, 2010:272)*

La globalización de una lectura utilitarista de los recursos naturales se refuerza con la aparición del Darwinismo a partir del cual, se impone un concepto sistémico de las fuerzas naturales en oposición a lecturas relacionales. La ecología como ciencia comienza a establecer las tasas óptimas de explotación de recursos, así como a preguntarse qué hacer con los “desechos” es decir, todos aquellos recursos que no eran utilizados, de esta idea surgen las primeras preocupaciones conservacionistas, se deben cuidar algunos recursos con el objeto de lograr su máximo rendimiento (Deléage, 1993).

Los referentes científicos de adaptación de la naturaleza sufrirán transformaciones durante los años 80’ con la aparición de la crisis ambiental. La irrupción de las investigaciones sobre el cambio climático rompe con la idea de un equilibrio natural externo al hombre, en particular desde la difusión del Informe de la Comisión Brundtland (1987) formada por las Naciones Unidas se hará evidente dicha ruptura. El informe identifica el efecto invernadero, el deterioro de la capa de ozono y la desertificación de las tierras como los mayores riesgos para el desarrollo y supervivencia de la humanidad.

La naturaleza deja entonces de ser un objeto peligroso a dominar para convertirse en algo frágil a cuidar.

Dicho cuidado se basa, fundamentalmente, en dos estrategias: el desarrollo de nuevas tecnologías que permitan “reparar” los ecosistemas y la rentabilización de la conservación. La primera estrategia reconoce que el uso desmedido de ciertos recursos para el desarrollo ha contribuido a la crisis ambiental, no obstante, sólo el desarrollo de tecnologías conscientes de la nueva situación pueden permitir preservar la naturaleza sin interferir en la vía del desarrollo, en otros términos

*El móvil principal del crecimiento económico es la nueva tecnología, y si bien esta ofrece la posibilidad de retardar el consumo peligrosamente rápido de recursos finitos, entraña también grandes riesgos, entre ellos, nuevas formas de contaminación y la introducción en el planeta de nuevas variedades de vida que podrían cambiar el curso de la evolución. Entre tanto, las industrias que más dependen de los recursos del medio ambiente y son las causas principales de contaminación están creciendo muy rápidamente en los países en desarrollo, donde es más urgente el desarrollo y menor la capacidad de reducir al mínimo sus efectos secundarios perjudiciales (Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1987)*

En este orden de ideas, se trata de redireccionar la racionalidad científica hacia una gestión focalizada en la preservación de recursos

estratégicos incorporando en los cálculos y consideraciones su finitud. Empero, es una conservación utilitarista en la medida en que el objetivo es romper o ralentizar dicha finitud sin que por ello se incorporen plenamente otras visiones relacionales o simbólicas de la interacción hombre-entorno.

En consecuencia, aparecen conceptualizaciones como la de capital natural que pretende hacer de la protección del ambiente una inversión cuyos réditos están destinados a las futuras generaciones pero también al presente. El Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) define el capital natural a través de tres grandes indicadores de biodiversidad: los ecosistemas, las especies y los genes. La protección de cada uno de estos elementos supone una ventaja para el crecimiento económico, se trata de visibilizar una serie de variables que hasta el momento habían sido subestimadas por la teoría económica clásica. El PNUMA ejemplifica el capital natural a través de la siguiente tabla.

Este concepto permite entonces ligar las ideas de crecimiento económico con la de preservar recursos naturales que son útiles no solo por su potencial productivo, tales como los recursos fósiles en tanto fuentes de producción de energía, sino además por su participación en complejos procesos naturales de reproducción de la vida, por ejemplo la importancia de los insectos en la polinización y la producción agrícola o la relación entre nivel de tierras forestales y mantenimiento de las cuencas hídricas.

**Tabla 1. Componentes y ejemplos de variables del capital natural**

<b>Componentes de biodiversidad</b>	<b>Dimensiones</b>	<b>Bienes y servicios de los ecosistemas</b>	<b>Valores económicos</b>
<b>Ecosistemas</b>	Variedad Área	Recreación Regulación hídrica Almacenamiento de CO2	Ej: Evitar las emisiones de gases mediante estímulos industriales
<b>Especies</b>	Diversidad Abundancia	Alimentos y fibras Polinización	Ej: Relación de los insectos y la producción agrícola
<b>Genes</b>	Variabilidad Población	Avances médicos Capacidad de adaptación	Ej: Del 25 al 50% del mercado farmacéutico viene de recursos genéticos.

Fuente: (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 2011:14)

A partir de ello, se desarrollan fondos de inversión verdes, certificaciones de producción ambientalmente sostenible, entre otros. En suma, la visión antropocéntrica de la naturaleza no se expresa solamente en el control y mercantilización de recursos sino en la entrada en el mercado de la conservación ambiental *per se*.

El paradigma de la preservación se acompaña de un discurso a favor del reconocimiento de los saberes tradicionales que coincide con la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América. En efecto, comienza a forjarse un discurso que plantea la



equivalencia entre la protección de una biodiversidad fragilizada y una diversidad cultural amenazada, la defensa de los pueblos nativos se encuentra así con la del medio ambiente, los primeros serían los más indicados para reparar el equilibrio ambiental roto (Dumoulin-Krevan, 2004).

Sin embargo, se desconoce, por una parte, que el uso de técnicas ancestrales no es necesariamente pertinente para la conservación del ambiente, ejemplo de ello es el empleo de las quemas; por otra, la lectura conservacionista no lleva a término la discusión entre la construcción social del entorno de las comunidades étnicas y campesinas y aquella hegemónica. Como veremos posteriormente, los movimientos sociales plantean una contradicción fundamental entre su concepto de territorio y el de ambiente predominante en el discurso del desarrollo sostenible, el primero parte de una visión relacional y biocéntrica, mientras que el segundo no pone en entredicho la racionalidad antropocéntrica y dualista.

Esta visión del entorno tiene su correlato en la construcción social del cuerpo que nace de la paulatina consagración de una racionalidad instrumental fundamentada en la técnica. Cabe resaltar que los discursos pedagógicos y políticos construyen universos de significaciones que al ser apropiados por las sociedades modelan el cuerpo para que funcione según las circunstancias y exigencias sociales. Así, los hábitos y usos corporales: códigos de cortesía, prácticas amorosas, ritos de iniciación, acciones de higiene, relaciones con la naturaleza o lo cotidiano, normas diferenciadoras del género están

encaminados a responder a unas necesidades sociales determinadas (Elias, 1989).

Antiguamente ritualizados como mecanismos de socialización individual con el advenimiento de la sociedad industrial devinieron mecanismos "científico-disciplinarios, donde lo normal ha relevado lo ancestral, y la medida al estatuto, sustituyendo así la individualidad del hombre de tradición oral por la del hombre calculable, es el momento en el que las ciencias del hombre han llegado a ser posibles, utilizando una anatomía política del cuerpo y una nueva tecnología del poder" (Foucault, 1976: 198).

Esta anatomía política del cuerpo está encaminada, en el caso del modelo crematístico, a la cristalización del individuo como objeto económico, la prioridad será otorgada a la eficacia de los movimientos, ya que esta permitiría un aumento en la producción de los talleres. La conjugación de las jornadas de los nacientes talleres con la eficacia de los movimientos fueron el resultado de una disciplina y métodos de control corporal, aprendidos de los monasterios cristianos, que velan sobre los procesos más que sobre los resultados con el fin de garantizar la sujeción constante de las fuerzas a un propósito determinado, se impone entonces una relación de docilidad-utilidad. Relación que se traduce claramente en los métodos científicos de administración desarrollados desde finales del siglo XIX y que encontraran su plenitud a mediados del siglo XX, tales como: el taylorismo, el fayolismo, el fordismo; esta organización racional se transformará paulatinamente hacia la autodisciplina, como ya lo

hemos visto, hasta traducirse en tendencias como la salud ocupacional.

El mundo laboral será el primer espacio de modelaje técnico del cuerpo, el cual se acompaña del desarrollo de nuevos paradigmas terapéuticos. La creación de nuevas técnicas permite que los anteriores tipos de curación sean relegados al ámbito de la superchería en oposición a una ciencia naciente que será reglamentada por el Estado mediante el diseño de estudios, licencias y recintos espaciales de salud: los hospitales. Estos espacios serán a su vez lugares de curación y de confinamiento de los “males”: la enfermedad, la vejez y la pobreza. A partir del siglo XVIII con la reorganización del saber médico, particularmente en Francia e Inglaterra, se inicia una discusión entre dos tendencias que confunden la enfermedad con otras “miserias” humanas, y aquella que la pretende considerar de manera aislada (Foucault, 2003).

Empero, este debate se modificará a lo largo del siglo XIX en el momento en que la concepción sobre dichas miserias cambie. De esta forma, “la indigencia ya no es rural, vagabunda ni rebelde, sino urbana, amontonada y amenazadora. No es ya exceso de cuerpos que eliminar, sino reserva de mano de obra que emplear; no hay que contenerla fuera de la sociedad, sino mantenerla en el trabajo, dar a cada uno los medios, no estando enfermo, de trabajar para no ser pobre” (Attali, 1981:173).

La idea de una salud pública es ligada a la necesidad y responsabilidad del Estado de mantener una masa poblacional en buenas condiciones de salud para que sea productiva, nace así indicadores como la esperanza de vida y técnicas de cuidado, higiene y autocuidado que permiten modelar cuerpos que perduren según las exigencias de los diferentes modelos productivos y de consumo, ya que con la aparición del consumo de masas el ideal de un cuerpo bello se convertirá en uno de los principales objetos de venta.

Paralelamente a estos cambios en la ciencia médica aparecen nuevas técnicas destinadas a la organización del tiempo libre. Por medio de los juegos recreativos y de la actividad física se contrarrestan la fatiga y la postración nerviosa propia de las complejidades de la vida moderna. Aparece entonces la máxima: "alegría en el trabajo", y ella exige un tratamiento científico del cuerpo para que el individuo acepte más libremente su papel de apéndice de la máquina. Por ello el recrear se convierte para alegrar, para hacer más amable, recrear para informalizar, para embellecer, recrear para dar a entender sentimientos de libertad, de gozo, de placer, pero también para evadir, consumir e incluso para alienar. La cultura del trabajo se volvió una teoría y una práctica, representada en la gimnasia pausada, para el funcionamiento como fuerza productiva.

Encontramos así la tercera dimensión de consagración de la racionalidad instrumental, a saber: el manejo racional del tiempo. La revolución técnico-científica introdujo la separación entre el tiempo natural y el tiempo social, en otros términos hasta la aparición de un

tiempo medido mecánicamente las actividades humanas estaban guiadas por los ciclos naturales: día/noche, estaciones, solsticio/equinoccio. La medida del tiempo era dependiente de la naturaleza, lo cual favorecía que algunas comunidades tuviesen una visión cíclica de éste, por el contrario el reloj

*[...] goza de una independencia relativa frente a aquello que “mide”, y que, en consecuencia, se trata de un movimiento unilineal (aunque pueda ser circular) de velocidad uniforme que se realiza en una dirección (aunque sea repetible); o sea, de un movimiento no acelerado. Es ambigua la idea de que los relojes “indican” o “registran” el tiempo. Los relojes son simples movimientos mecánicos de un tipo concreto que los hombres utilizan para sus fines peculiares [...] (Elias, 1997:132)*

Estas características del tiempo marcado por mecanismos suponen una transformación sociológica mayor. De una parte, es un elemento que profundiza el proceso de externalización de la naturaleza de la esfera de los asuntos humanos, de establecimiento de una visión dualista del entorno. Por otro lado, implica la creación de un tiempo social, un tiempo para las actividades humanas que cada vez será más independiente de los avatares naturales gracias a los avances tecnológicos.

Este tiempo socialmente construido conocerá fuertes transformaciones en su uso durante el florecimiento de una sociedad basada en la crematística. “La sociedad feudal había estado más influida por la dimensión espacial, con el capitalismo el espacio va perdiendo

momentáneamente una primacía que le es arrebatada por el tiempo, aunque mucho más adelante vuelvan a encontrarse. Frente a la relación espacio-tierra surgió de la de tiempo-industria” (Rodríguez Gómez, 1987).

Como se ha señalado, la preocupación por mantener y acrecentar la productividad de la mano de obra conllevó a pensar en una serie de actividades “recreativas” que no constituyesen una “pérdida” sino un tiempo destinado al mantenimiento y rentabilidad de la máquina corporal de los obreros. En consecuencia, el tiempo social se divide en tiempo laborable y tiempo “fuera del trabajo” (Lafortune, 2004). El primero hace referencia al tiempo de productividad laboral, trabajo que en el caso del modo de producción capitalista obedece, en primera instancia, a la necesidad de sobrevivencia antes que a una escogencia liberadora. En cuanto al tiempo fuera del trabajo o no laborable se trata de aquel destinado a todas aquellas actividades que en principio no están supeditadas a la simple reproducción del capital. Sin embargo, como lo ha demostrado la sociología, este se divide en actividades de mantenimiento (aseo, diligencias administrativas, auto cuidado), tiempo libre y tiempo de contemplación.

La distinción entre estos últimos reside en el uso rentable del tiempo, pese a ello ambos fueron infravalorados. En un modelo socio-económico donde “el tiempo es oro”, aquel que no es susceptible de rentabilizarse es calificado de vicio o pérdida. No obstante, el tiempo libre será progresivamente rentabilizado como fruto de los avances técnicos, la organización de las jornadas de trabajo y la expansión del

consumismo provocan un aumento del espacio dedicado al tiempo libre, extensión que es dirigida a los fines acumulativos por medio de una serie de recursos que permiten asegurarse el mantenimiento de cuerpos aptos para el trabajo, el aprendizaje de rutinas y técnicas que puedan ser trasladadas al espacio laboral y el consumo de los productos industriales (Dumazedier, 1964). Así, por ejemplo, las discusiones en torno a la reducción de la jornada laboral y la obtención al derecho de vacaciones remuneradas generan una serie de dudas sobre cómo dirigir los individuos con un nuevo tiempo libre hacia actividades que a la postre resulten rentables, se instauran entonces rutinas deportivas, atracciones turísticas dirigidas a desarrollar aspectos específicos y actividades de consumo de diverso tipo.

Estas incitaciones al uso del tiempo han mutado progresivamente internalizándose. En efecto, el imperativo de rentabilidad y competitividad genera que los individuos decidan destinar su tiempo libre a actividades que ayuden a mejorar sus capacidades o competencias laborales, deciden así dedicarlo a actividades de formación y capacitación, deportes y actividades culturales o artísticas que denoten una cierta posición social, entre otros. Este tiempo libre rentabilizado es autoimpuesto dejando de lado el tiempo contemplativo, es decir aquel que no está destinado al aumento del capital sino a la generación de bienes relacionales, creatividad, placer creativo, en suma todas aquellas actividades que para retomar la frase de Antonio Machado relevan del ocio y no del neg-ocio (Garzón Pérez, 1997)

La racionalidad instrumental erige entonces la técnica en el vehículo incuestionable del progreso hasta el punto que parece perder su carácter de instrumento para convertirse en un fin en sí mismo, lo cual lleva a olvidar que la técnica es un medio cuyos efectos dependen del uso que de ella haga el hombre. La consagración de la técnica destinada a los fines acumulativos genera consecuencias sobre la construcción social de la naturaleza, los cuerpos y el tiempo, los referentes sociales fundamentales se configuran en función de la producción de capital, lo cual genera un sinnúmero de cambios sociológicos y en la economía moral de los individuos. Pero a su vez, dicha interacción entre construcción espacio-temporal contribuye a reforzar la aparente neutralidad de la técnica, anulando el riesgo bajo cálculos matemáticos, olvidando en muchas oportunidades el factor humano.

Como lo señala Polanyi (2007), el mercado encierra las relaciones sociales en relaciones contractuales, dividiendo la sociedad en productores y consumidores que actúan en una aparente libertad guiados por su racionalidad instrumental sustentada sobre una técnica y un conocimiento en aumento. Sin embargo, la pregunta sigue siendo hasta qué punto el individuo libra su racionamiento y su intuición a algo externo, perdiendo el control sobre este último.

El capitalismo se construye entonces sobre una desacralización de las relaciones sociales en virtud de la sacralización del progreso, el nuevo destino de la humanidad. El camino hacia el progreso es mostrado como unívoco e imparable, basta seguir la fórmula de los países industrializados para acceder a este, es decir desarrollar un libre mercado



en el que los individuos puedan maximizar sus intereses mediante el uso racional del tiempo, el entorno y su cuerpo. Esta lógica se encuentra a la base del discurso sobre el desarrollo.

#### **1.2.4 La teleología del desarrollo: la globalización de la crematística**

El progreso es la utopía prometida por el modelo crematístico: progreso individual, progreso de las empresas, progreso de los países. Este último se sintetiza en la idea del crecimiento económico y el desarrollo. Expuesto, por primera vez, como programa de política pública internacional por el presidente Truman, el desarrollo se convertirá en el vector de expansión de los mercados durante el siglo XX. En su discurso inaugural ante el Congreso de los Estados Unidos, el presidente propone

*Embarcarnos en un nuevo programa para que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial permitan el mejoramiento y crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de la población mundial está viviendo en condiciones que aproximan a la miseria. Su comida es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prosperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y las habilidades para eliminar el sufrimiento de estas poblaciones [...] Considero que debemos hacer que estos*

*pueblos amantes de la paz puedan beneficiar de nuestros conocimientos técnicos con el fin de ayudarles a realizar sus aspiraciones de una vida mejor. Y, en cooperación con otras naciones, deberíamos fomentar la inversión del capital en estas áreas necesitadas de desarrollo. Nuestro objetivo debe ser ayudar a los pueblos libres del mundo, a través de sus propios esfuerzos, a producir más comida, más ropa, más materiales de construcción, y más energía mecánica para aligerar sus cargas [...]El antiguo imperialismo- explotación para el beneficio extranjero- no tiene lugar en nuestros planes. Lo que avizoramos es un programa para el desarrollo basado en los conceptos de los negocios justos y democráticos [...] Mayor producción es la clave para la prosperidad y la paz. Y la clave para una mayor producción es una amplia y más vigorosa aplicación del conocimiento científico y técnico moderno. (Truman, 1949: punto 4 s/p)<sup>6</sup>*

El programa de desarrollo así formulado plantea por un lado la necesidad para los países capitalistas desarrollados de extender el libre mercado hacia economías menos desarrolladas. Dicha extensión se haría en virtud de la difusión de los conocimientos y tecnologías existentes y del fomento de la inversión del capital. Mediante este programa se quiere propagar la democracia y el crecimiento económico. El catálogo de buenas intenciones se limita, no obstante, a favorecer el intercambio tecnológico e incitar la inversión de capitales

---

<sup>6</sup> Traducción y subrayado propio.

privados en nuevos territorios, introduciendo un nuevo concepto: el subdesarrollo.

Se establece una distinción entre países desarrollados y subdesarrollados, los primeros tendrían que contribuir al desarrollo de los segundos, nace así un horizonte final, un punto de llegada. “El “desarrollo” toma entonces un sentido transitivo (el de una acción ejercida por un agente distinto a él) correspondiendo a un principio de organización social, mientras que el “subdesarrollo” será considerado como un estado que existe “naturalmente”, es decir, sin causa aparente” (Rist, 2002:88).

Bajo este primer concepto el discurso adquiere un sentido teleológico, “la familia humana” estaría destinada a un mismo ideal de desarrollo siguiendo un camino señalado por las experiencias de los países ya industrializados. Esta lógica se refuerza por los resultados expeditos del Plan Marshall y la consolidación de nuevas instituciones multilaterales como la ONU y la OTAN. Bastaría desplegar la misma lógica en los países del naciente Tercer Mundo.

La idea de la fórmula única se condensa exitosamente en la obra de Rostow (1961). Este indica que hay cinco etapas en el crecimiento económico: una sociedad tradicional que constituye una suerte de punto de partida. La segunda etapa está constituida por las condiciones previas al despegue que podrían sintetizarse en el momento en que se entiende la necesidad del crecimiento para obtener otros fines: bienestar, aumento en la calidad de vida, entre otros. Estas

condiciones pueden venir según el autor de la colonización que permitiría una organización de las sociedades colonizadas y el nacimiento de una élite que entiende la importancia del mercado, la productividad, la tecnificación y la competitividad.

Dicha percepción daría lugar al tercer momento: el despegue entendido como el período durante el cual la sociedad supera los principales obstáculos a su crecimiento permanente, esta noción se convierte en un objetivo económico común. Con el paso de los años se avanza hacia la madurez, la sociedad comienza a adaptar sus deseos y necesidades a los imperativos de la producción capitalista mundial, lo cual conduce a la última etapa, a saber: el consumo de masas cuyo ejemplo por excelencia es el principio del fordismo según el cual es necesario repartir los beneficios con los trabajadores para que puedan adquirir los bienes que ellos mismos producen.

Siguiendo esta lógica se crean los primeros programas de cooperación para el desarrollo bajo la hegemonía de los Estados Unidos. Estos planes se basaban principalmente en el intercambio tecnológico, programas de cooperación educativa que comprendían estímulos para que estudiantes de los países subdesarrollados fuesen a las universidades americanas, y a su turno, jóvenes de los países desarrollados participaran en programas de intercambio cultural y pedagógico.

Ahora bien, todas estas políticas se inspiran en las teorías desarrollistas que presentan el cambio como un proceso acumulativo a

la luz de la concepción occidental del tiempo antes descrita. La dimensión lineal permite entender la lógica unívoca del progreso, tras cada etapa se accede a otra para llegar al punto prometido. Empero, esto choca con las cosmovisiones de muchas de las sociedades a las cuales se pretende “desarrollar”.

En términos generales, este primer discurso sobre el desarrollo va a fracasar en su objetivo de reducir las desigualdades, como lo reconoce el Secretario General de las Naciones Unidas en su discurso de proclamación de la llamada “Década por el desarrollo”, las denominadas, desde ese momento, regiones en “vías de desarrollo”

*[...] no se están desarrollando con suficiente rapidez, padecen en diverso grado un subdesarrollo agudo y persistente; no sólo se quedan cada vez más a la zaga de las sociedades industrializadas, sino que, en ciertos casos, sus niveles de vida desmejoran incluso en términos absolutos, sobretodo si se tiene en cuenta su crecimiento demográfico. Vemos aquí el dilema de nuestra época: el hecho de que la emancipación política no vaya acompañada de un progreso económico concomitante y satisfactorio. Pese a que las Naciones Unidas han designado la década en curso como Décenio para el Desarrollo, al término del cual debería haberse alcanzado una tasa mínima de crecimiento del 5% anual, parece que este modesto objetivo no puede alcanzarse sin una nueva concepción del papel de la ayuda y del comercio. (Thant, 23 de marzo de 1964)*

Pese a este fracaso relativo en la disminución de las desigualdades, los primeros diez años del discurso sobre el desarrollo

instauran, por un lado, una nueva configuración de las relaciones internacionales, y por otro, los cimientos de una forma contemporánea de difusión de las ideas de progreso occidentales, se descarta la coacción directa del colonialismo como vector “civilizatorio” a favor de un discurso que pretende asociar la idea de solidaridad internacional con el interés de crecimiento nacional. Sin embargo, siguiendo diversos autores como Bayart (1996) o Badie (1992), el nuevo discurso del desarrollo continua viendo en las sociedades no occidentales un espacio vacío, negando tanto las diferencias culturales como las capacidades de apropiación, hibridación y adaptación de las mismas.

A la corriente desarrollista se le opondrán hacia los años 60 las teorías de la dependencia nacidas en los países en “vías de desarrollo”. En este proceso de formulación de una propuesta desde el sur la creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en 1951 jugó un rol importante. Este organismo se convertirá un centro de pensamiento y difusión de una lectura del subdesarrollo heterodoxa.

Desde esta perspectiva, el problema no radicaba en una diferencia de etapas entre los países sino en las estructuras de la economía-mundo, la división internacional del trabajo conlleva a una dependencia económica que genera la deterioración de los términos de intercambio en beneficio de los países del centro. El desarrollo sería imposible si la periferia seguía jugando el papel de exportadora de

materias primas, debía entonces estimularse la industrialización y la sustitución de las importaciones.

Esta tendencia invita a hacer un análisis histórico del subdesarrollo que permite ver como los países del Tercer Mundo no están por fuera del sistema capitalista mundial, sino que se han vinculado a él desde un primer momento en situación de dependencia en razón de la colonización. Así, por ejemplo, los países latinoamericanos se articulan a la economía-mundo, en primera instancia, a través de la relación de dependencia colonial con las metropolis española y/o portuguesa, en segundo lugar, en la interrelación con Inglaterra y posteriormente con los Estados Unidos.

Dicha inserción en situación de dependencia tiene consecuencias sobre la estructura de las relaciones periféria-centro, pero también sobre la forma como se construye el sistema socio-económico al interior de los países, en la medida en que haya- o no- una convergencia entre los actores sociales dominantes al interior de los países y los actores internacionales. En suma, los teóricos dependentistas

*Ponen en tela de juicio precisamente lo que se acepta como necesario en la concepción usual del análisis de las etapas del desarrollo. En efecto, las transformaciones sociales y económicas que alteran el equilibrio interno y externo de las sociedades subdesarrolladas y dependientes son procesos políticos que, en las condiciones históricas actuales, suponen tensiones que no siempre ni de modo necesario contienen en sí*

*mismas soluciones favorables al desarrollo nacional. Tal resultado no es automático y puede no darse; lo que equivale a afirmar que el análisis del desarrollo social supone siempre la "posibilidad" de estancamiento y de heteronomía. La determinación de las posibilidades concretas de éxito depende de un análisis que, no puede ser sólo estructural, sino que ha de comprender también el proceso en el que actúen las fuerzas sociales en juego, tanto las que tienden a mantener el statu quo como aquellas otras que presionan para que se produzca el cambio social. Exige asimismo la determinación de las "orientaciones valorativas" o ideologías que se vinculan a las acciones y a los movimientos sociales. (Cardoso & Faletto, 1977:18)*

Bajo estos nuevos planteamientos, comienza una discusión entre el bloque del Tercer Mundo y los países industrializados con el fin de instaurar lo que se dio a conocer como el Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI). En las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas se esbozan los principales elementos de la que se pretende la nueva configuración del orden mundial.

El NOEI se fundaba en los principios de equidad, igualdad soberana, interdependencia, interés común y cooperación. La idea era acelerar el crecimiento de los países en vía de desarrollo mediante una triple estrategia: crecimiento económico basado en el respeto de la autonomía (self-reliance); la expansión del comercio internacional y el incremento de la ayuda para el desarrollo por parte de los países industrializados. En concreto, esta estrategia suponía el mejoramiento



del precio de las exportaciones de materias primas, el otorgamiento de nuevos créditos por parte de las instituciones financieras internacionales (IFI), la reglamentación de las sociedades transnacionales, entre otros.

Empero, este nuevo orden no cuestionaba los pilares de la acumulación crematística. El afán principal de los países en vía de desarrollo era la aceleración del enriquecimiento, y contrario a los planteamientos de los dependentistas se desconoce la interrelación entre el orden internacional y las sociedades de los países. En consecuencia, el éxito de las medidas fue relativo, sobre todo si se tiene en cuenta que las coyunturas harán inaplicables los supuestos del NOEI. El fracaso se debe a la falta de creatividad en las fórmulas buscadas y al hecho de que las medidas dependían en gran parte de la voluntad de los países industrializados (Rist, 2002). A esto se le suma, la disolución de la unidad del Tercer Mundo con la aparición de la OPEP, la crisis petrolera demostrará que algunos países del sur que poseen materias primas estratégicas pueden al organizarse cambiar el equilibrio, no obstante, esto implicó una división paulatina entre los países emergentes y los otros.

Para mediados de los 70' el discurso sobre el desarrollo estaba entonces ante una encrucijada, a saber: el número de países que hacían parte del “subdesarrollo” se multiplicó fruto de los procesos de descolonización, al mismo tiempo el pleno empleo en los países industrializados llegaba a su fin, los fantasmas de la pobreza que se pensaban exorcizados del norte vuelven, se hacen visibles en lo que

posteriormente se dará a conocer como los sures en el norte, los nortes en el sur.

En este contexto, surge una contradicción entre los discursos sobre el desarrollo que se forjan bajo la tutela de las organizaciones de las Naciones Unidas como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y las prácticas concretas de los planes de ajuste estructural puestos en marcha por las IFI a partir de los años 80. Los dos, sin embargo, son en muchas ocasiones divergentes.

En el primer ámbito, surgen una serie de conceptos que pretenden concebir una noción más completa de desarrollo, se trata de apellidos que la complementan pero no varían el núcleo esencial del concepto: el desarrollo depende del crecimiento económico entendido como el aumento de la celeridad del proceso acumulativo. Emergen así paulatinamente conceptos como las necesidades fundamentales (McNamara, 1972), el desarrollo sostenible (Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, 1987), el desarrollo humano (PNUD, 1990). Todos ellos buscan agregar al concepto inicial de nuevas problemáticas que aparecen como es el caso de la crisis ambiental o características que pretenden responder a las críticas economicistas del desarrollo entendido como mero crecimiento económico.

Algunos de estos apellidos, como el caso de las necesidades fundamentales, conocerán un gran éxito intelectual pero no tendrán consecuencias apreciables sobre las condiciones de vida de las

poblaciones. Otros, como el desarrollo sostenible, conformarán un nuevo campo de acción pública internacional y harán perdurar el tema del desarrollo, en efecto, no se discute la noción del crecimiento crematístico. En este sentido, estamos ante oximorones por excelencia que intentan darle perdurabilidad al desarrollo revistiéndolo de nuevos matices que contribuyan a renovar su legitimidad.

*La contradicción no se sitúa en el nivel de los términos, sino en el de las prácticas, unas veces detestables (el ajuste estructural, la injerencia), y otras admirables (adoptar una perspectiva humana a la hora de enfrentarse a los problemas, lo humanitario). El desarrollo duradero está fundido en el mismo molde: dado que el “desarrollo” es el principal responsable de los daños causados al medio ambiente y que amenaza a la “durabilidad” del ecosistema deseada por todos, se actúa como si bastase con disimular al “desarrollo” bajo la cualidad esencial que se espera del medio ambiente para justificar la continuación del crecimiento (Rist, 2002:224).*

Se construyen una serie de oxímorones desarrollistas cuya contradicción radica en la diferencia entre los discursos de los organismos pro desarrollo y las prácticas de los organismos financieros, la ayuda de los países industrializados se traduce para ese momento en los créditos públicos que toman la forma de planes de ajuste estructural.

Estos se pueden entender, esquemáticamente, como el préstamo a los Estados de sumas de dinero bajo algunas condiciones

económicas y políticas. En particular, la reducción del déficit de la balanza de pagos mediante la devaluación, la disminución de las importaciones y la reorientación del aparato productivo hacia las exportaciones; y la disminución del déficit de las finanzas públicas aplicando medidas como la privatización de las empresas estatales, la rigidez impositiva, la reducción de los salarios y el tamaño de la burocracia gubernamental, así como de subsidios a algunos productos claves. En el plano político, las condicionalidades implican la puesta en marcha de indicadores de buen gobierno tales como la lucha contra la corrupción, la rendición de cuentas, la eficacia del gobierno, la seguridad jurídica, la estabilidad política y la calidad normativa (Banco Mundial, 2015).

Para la aplicación de estas medidas se envían una serie de expertos que fungen de asesores del gobierno, en muchos casos, con amplio poder de decisión. En otros contextos, se recomienda llevar a cabo reformas constitucionales y legislativas, es el caso de muchos de los países de América Latina como Colombia que en la Constitución de 1991 se otorga los instrumentos para llevar a cabo un proceso de apertura económica; o de Argentina con la privatización masiva de los bienes públicos durante el gobierno de Menem.

Sin embargo, hacia mediados de la década de los 90 estos planes reciben severas críticas por sus consecuencias en el plano económico, político y social. En realidad, los indicadores de crecimiento económico no se alcanzan, por el contrario las desigualdades se acrecientan así como la dependencia por medio de un

ciclo de deuda y refinanciación fundamentada en nuevas condicionalidades. Pero, las consecuencias más graves fueron sociales y políticas; medidas como la eliminación de subsidios provocaron la pauperización de grandes capas de la población, en países donde el acceso a los alimentos y servicios básicos dependía, para un gran número de personas, de su calidad de productos subsidiados.

Si bien en algunas regiones hubo un cierto crecimiento económico, este no se tradujo en la reducción de las desigualdades. Tomemos como ejemplo la tasa de pobreza e indigencia en América Latina. Para 1980, la tasa de pobreza correspondía al 34,7% de los hogares equivalente al 40,5% de los habitantes de la región, dos décadas después en 1999 35,3% de los hogares se encontraban en situación de pobreza, es decir el 43,5% de los habitantes. En cuanto a las tasas de indigencia en 1980 está correspondía al 15% de los hogares, es decir el 18,6% de los habitantes, en 1999 la tasa equivalía al 13,9% de los hogares que conciernen el 18,5% de los habitantes. La disminución es entonces mínima, lo cual se explica si se tiene en cuenta que para 1990, es decir tras una década de doctrina neoliberal y deuda externa, las tasas habían aumentado en aproximadamente 5 puntos (CEPAL, 2004).

A la ineficacia de los planes de ajuste se le suman las críticas en torno al desconocimiento de la diferencias y particularidades culturales. En el fondo, el discurso del desarrollo era visto como un vector de la globalización mediante la entrada de productos, empresas y prácticas de los países centrales en los periféricos.

Estas críticas estimulan una recomposición de las intervenciones de ayuda para el desarrollo a través de dos mecanismos: la transformación de las condicionalidades para la concesión de créditos y el impulso de la ayuda humanitaria. Las instituciones financieras internacionales hacia mediados de los 90 se proponen relegitimar los principios y las herramientas de intervención movilizándolo el concepto de apropiación.

El argumento fundamental era que las deficiencias de los planes de ajuste estructural residían en la falta de voluntad de los gobiernos de comprometerse con las medidas necesarias. Por este motivo, se debía lograr la adhesión de la población a las reformas económicas con el fin de asegurarse el compromiso de los gobiernos, era necesario que las sociedades se apropiasen de las lógicas reformistas. En otras palabras, se trata de “pasar de la coerción pura-a través de las condicionalidades- a la influencia y la persuasión, con el fin de que los programas sean interiorizados por los países lo más rápido posible, en “alianza” con las IFI (instituciones financieras internacionales)” (Bergamaschi, 2011: 137).

Los programas a ser apropiados no cambian radicalmente del discurso ortodoxo sobre el desarrollo. Un crecimiento endógeno que contemplaban nuevos aspectos como el capital humano, la innovación y los bienes públicos; una restructuración de los servicios sociales dándole prioridad a la salud y la educación e índices de buen gobierno; todo lo anterior bajo la premisa de la reducción del tamaño del Estado y la apertura comercial.

Sin embargo, este crecimiento endógeno apropiado se fundamenta también en ideas como el “empoderamiento” y la ampliación de capacidades de las organizaciones de base cuya participación debía extenderse. Se priorizan mecanismos como la consulta previa o las veedurías ciudadanas, se fomenta la creación de organizaciones de la sociedad civil que serán empoderadas. Cabe resaltar que el término de la apropiación (ownership) y el empoderamiento (empowerment) proviene de las teorías de la administración. La intención es que los empleados alinien sus aspiraciones con los objetivos globales de la organización en que trabajan, para ello, estos deben desarrollar un alto nivel de creencia y compromiso para asegurar que todo funcione efectivamente. La apropiación y el empoderamiento radica entonces en los niveles micro de los procesos (Cooke, 2003).

Al extrapolar este racionamiento a los programas de crecimiento nacionales, el Estado tendría unos grandes objetivos nacionales cuyas poblaciones deberían apropiarse, se desarrollan programas de apoyo a ciertos grupos sociales -mujeres, niños, campesinos- con el fin de empoderarlos, confiriéndoles la responsabilidad de exigir y vigilar el compromiso del Estado con el desarrollo.

Esta nueva dinámica genera una serie de fenómenos diversos. Por un lado, parte de una visión organicista del Estado y la sociedad, desconociendo que al interior de estos existen grupos con intereses y recursos propios de cuyas interacciones depende la implementación de

las políticas públicas. La invisibilización de este aspecto no deja entender como ante las mismas condicionalidades las reacciones, resultados y márgenes de acción varían según los contextos y actores.

La perspectiva de la apropiación del desarrollo pone un velo sobre los usos del término en sociología. En efecto, al hablar de la apropiación social de una tecnología o práctica se hace referencia a la manera como los individuos la interpretan y usan según sus marcos de referencia. En este sentido, las sociedades se “apropian” de los discursos y programas sobre el desarrollo de las instituciones financieras internacionales, bien sea para rechazarlas, híbridarlas, desvíarlas, entre otros.

En consecuencia, nociones que pretenden legitimar programas de reforma económica, política y social pueden tener efectos diversos y a veces contradictorios con los intereses y discursos de las IFI y las élites neoliberales nacionales. Así, por ejemplo, la capacidad de maniobra de algunos países latinoamericanos era mayor respecto a los países africanos a causa de la evolución de los procesos de democratización que propiciaban la formación de movimientos y asociaciones sociales que contestan ciertas medidas.

Empero, el discurso participativo del desarrollo moviliza una visión específica de la gestión tecnocrática de los asuntos públicos. Las condicionalidades, inspiradas del neoliberalismo, se basan en la privatización de los bienes públicos motivados no sólo por el deseo de expandir los mercados para las empresas de los países



industrializados, sino también por una creencia en la efectividad de lo privado. Las burocracias públicas son deslegitimadas al ser juzgadas de ineficaces, corruptas y totalitarias, sólo un saber técnico independiente de consideraciones políticas podría lograr una mejor gestión de los asuntos públicos.

La globalización del referente tecnocrático de gobierno, junto a la difusión del discurso sobre el desarrollo en su variante participativa y la proliferación de agentes encargados de la ayuda al desarrollo genera un proceso de transformación de los modos de regulación estatal. Los programas de desarrollo ya no serán cuestión solamente de las agencias de cooperación estatales y los organismos multilaterales, sino que serán apoyadas por el despliegue de una batería de organizaciones no gubernamentales de diverso tipo, así como los departamentos de cooperación propios de cada transnacional.

Esta diversificación de los agentes del desarrollo produce dos efectos principales. En primer lugar, los Estados beneficiarios conocen una creciente privatización del Estado. De la venta inicial de los bienes públicos se pasa a una delegación de las funciones de regulación económica dejadas al libre mercado para llegar a una progresiva privatización, o “descarga”, de funciones más clásicas del Estado como la seguridad. En consecuencia, las fronteras entre lo público y lo privado se desvanecen, ejemplo de ello es la primacía que se les dan a figuras de gobierno como las alianzas público/privadas. En esta configuración el Estado pasa a jugar un nuevo rol de

intermediario, negociador, entre estos dos campos, transformando en la medida de lo posible su función regulatoria (Hibou, 1998).

El segundo efecto concierne el discurso sobre el desarrollo en sí mismo. La llegada de actores no gubernamentales al campo de la ayuda al desarrollo comporta, por parte de algunos, una crítica a las agencias y organismos de cooperación tradicionales por su carácter en exceso técnico y político. En contrapartida se posiciona un discurso que pretende abandonar la ayuda al desarrollo a favor de la ayuda humanitaria, a decir de De Sardan (2011:415) “dos mundos entran en contacto, el uno viene a ayudar al otro [...] los actores del uno vienen a “civilizar” los actores del otro. Vienen ahora a “desarrollarlos” o a “socorrerlos”.

El boom del humanitarismo coincide con la difusión de nuevos mecanismos internacionales, tales como el derecho de injerencia, que apuntan a crear una suerte de moral internacional mínima. Igualmente, es concomitante a la expansión de una lógica ultra liberal que desconfía de toda iniciativa pública, los actores privados serán capaces de responder con diligencia a los problemas de poblaciones en situación de vulnerabilidad, esta sea causada por desastres naturales, guerras, desempleo masivo o pobreza generalizada.

La transformación de la ayuda al desarrollo arduamente criticada en una ayuda humanitaria que se quiere generosa actúa como dispositivo legitimador en los países del Norte, mientras que para los

países receptores la lógica sigue siendo igual, muchos países replazan su renta al desarrollo por una renta humanitaria que en muchos casos puede representar hasta la mitad del presupuesto estatal. Las poblaciones continúan apoyándose en estas rentas desplegando un abanico de formas de instrumentalización destinadas a obtener más recursos (venta de las ayudas alimentarias, creación de redes de apoyo, trucos para sobrepasar las condicionalidades específicas a cada programa). El cambio opera a nivel de los mecanismos simbólicos de legitimación.

*La producción estructural de desigualdades sociales multiplicadas es indisociable del capitalismo desregulado llamado economía mundial. Sólo el consumo inmoderado de tranquilizantes humanitarios, a la vez morales y supuestamente universales, permite mantener la ficción democrática de un consenso frente a nuevas formas de dominación desterritorializadas (Hours, 1998 :52)*

La absorción del discurso desarrollista por el humanitario genera una despolitización del debate en torno a la globalización y las estructuras de la economía mundo. Al dejar en el trasfondo el tema del desarrollo, el humanitarismo se convierte en una suerte de paliativo sin dar lugar a cambios estructurales. La ayuda se traduce, por ejemplo, en campañas de vacunación sin que por tanto se cuestione la forma de lograr sistemas de salud funcionales o precios farmacéuticos accesibles. Esta despolitización también es una desterritorialización, la representación norte/sur da paso a una imagen alrededor de los

campos de refugiados, las miserias del mundo estarían localizadas en lugares específicos. Pero, al mismo tiempo permite comenzar a interrogarse sobre la división entre países en desarrollo y países desarrollados, los primeros teniendo zonas deprimidas, así como los segundos poseen zonas tan desarrolladas como las del norte.

La historia del desarrollo parte entonces de una creencia en la posibilidad de extender los beneficios del libre mercado a nivel mundial para llegar, en su etapa más reciente, a la creación de un mercado mundial y humanitario de emociones. Sin embargo, los resultados de reducción de la pobreza y las desigualdades son nimios, el crecimiento económico y social de los países ha dependido más de factores endógenos y su capacidad de aprovechar coyunturas mundiales que de la aplicación estricta de los programas de las IFI. ¿Cuál es la razón entonces de la persistencia de este discurso?

Tanto el desarrollo o más precisamente el ideal de progreso que encierra, como la idea de maximización de intereses en tanto única motivación personal, la consagración de la racionalidad instrumental y la confianza en el mercado autorregulado constituyen una creencia que fundamenta la exhortación a una acumulación *per se*. Al designarlas como creencia o mitos no se le niega su validez, al contrario esta somera revisión demuestra que la consagración de estas creencias generar una transformaciones en las prácticas sociales, políticas y económicas, en los marcos de interpretación en incluso en la economía emocional de los individuos. La creencia es el motor que justifica y legitima la acción, en este caso programas para el desarrollo

concretos, modelos productivos y de gestión, marcos de interpretación espacio-temporales y posiciones sobre el rol del Estado que se traducen en políticas públicas concretas.

Sin embargo, vemos que estas creencias

*[...] por su carácter eminentemente social, esta creencia es un producto de la historia- en la que aparecen mezclada antiguas visiones occidentales del mundo y realidades que derivan del excepcional crecimiento de la producción desde hace dos siglos-, pero es también una instancia que produce historia. Nada hacía prever que el conjunto de las sociedades contemplaría un día su historia colectiva como un esfuerzo permanente de multiplicación de los recursos y convertiría a este principio de crecimiento en regla de gobierno. Sin embargo, todos se identifican con la generalización de este objetivo (Rist, 2002: 247)*

Al ser productos sociales enfrentan los avatares de la historia del modelo que sustentan. En esta medida están ligadas a los ciclos de crisis y regeneración propios del capitalismo. Por consecuencia, ante la coyuntura de la crisis financiera de 2008, se reconfiguran muchas de estas creencias respondiendo a las características del momento, tales como la consolidación de la globalización en tanto vector de uniformidad cultural, pero también de fortalecimiento de las particularidades; la existencia de un mundo interconectado; la creación de redes entre organizaciones locales, regionales y globales.

No obstante, pese a dichas evoluciones históricas se van articulando unos principios que fundamentan el modelo crematístico, tales como: el antropocentrismo, la desmesura, el rendimiento, la despolitización y la desacralización. Principios bioéticos que se reproducen y son contestados durante la nueva etapa de crisis.

## CAPÍTULO II

---

# TEJIENDO ALTERNATIVAS AL DESARROLLO: EL *SUMAK KAWSAY* UNA RESPUESTA DESDE AMÉRICA LATINA

*“El hombre es dueño de su  
destino y su destino es la  
tierra y él mismo la está  
destruyendo hasta quedarse  
sin destino”*

(Frida Khalo)





## **2.1 El paréntesis de la crisis: entre reproducción y búsqueda de alternativas**

La explosión de la crisis financiera de 2008 puso de manifiesto las contradicciones y límites de los preceptos base de la crematística. Esto aceleró y visibilizó procesos que venían desarrollándose desde principios del siglo XXI planteando a los actores políticos y sociales nuevos desafíos.

La crisis tuvo diferentes ecos y manifestaciones según las regiones, demostró que la pretendida igualdad y estabilidad no eran tan ciertas, ha llevado a cuestionar la pertinencia de las posiciones desreguladoras del mercado ante la evidencia de la incapacidad de las organizaciones financieras a haber minimizado los riesgos, y finalmente, ha reabierto el debate sobre la búsqueda de alternativas al crecimiento crematístico entendiendo que tanto los límites del entorno como la necesidad de igualdad y dignidad para poblaciones que han sido marginalizadas y no logran la inclusión por las simples leyes del mercado se hacen apremiantes.

Pero este período de repensar el capitalismo en el que estamos inmersos se encuentra con dinámicas contradictorias, así por ejemplo la sostenibilidad ambiental se convierte en un nuevo modelo de producción que da valor agregado a los productos; la cuestión de la deuda pone en entredicho la justicia de un sistema que condena a

poblaciones enteras a perder derechos sociales desconociendo, por una parte, otros tipos de deudas entre las naciones tales como la deuda ecológica, y por otra, planteando serias dudas sobre la relación entre capitalismo y democracia.

De igual forma, la crisis financiera si bien es mundial se da paralela a procesos de crecimiento de las llamadas economía emergentes, no obstante, dicho desarrollo económico se sustenta en gran medida en actividades extractivistas que entran en contradicción con el imperativo de proteger el ambiente de algunas de las zonas más biodiversas del planeta, así como con los planes de vida de las comunidades que allí habitan.

### **2.1.1 El imperio de la deuda externa**

La crisis desatada en 2008 generó dudas acerca de la capacidad autorreguladora de los mercados y al mismo tiempo relanzó un viejo debate que, en apariencia, estaba limitado a los países en desarrollo: el de la deuda. La crisis suscitada al interior de la zona euro por casos como la bancarrota del Estado griego ha demostrado, por una parte, la omnipresencia de la deuda, cuyos efectos parecían restringidos a aquellos países que debían desarrollarse, por otra, las contradicciones políticas, sociales y éticas de la exhortación a su pago. En cierta forma, los planes de austeridad es el nuevo empaque de los planes de ajuste estructural, de las condicionalidades para el otorgamiento de créditos y sus posteriores refinanciaciones, se hace pertinente recordar

entonces las siniestras consecuencias que estas prácticas generaron en los países periféricos en términos sociales.

Una de las consideraciones sobre el crédito nace de las teorías marxistas que muestran cómo la acumulación del capital es simétrica a la acumulación del endeudamiento. Este sería la contracara del crecimiento económico. En consecuencia, las crisis del capitalismo toman forma cuando la deuda adquiere más peso que la acumulación de la riqueza.

Tomemos el ejemplo de la crisis de los 70, a decir de Harvey (véase Chatzistefancu & Kitidi, 2011) esta se centró fundamentalmente en los trabajadores que para ese entonces tenían un fuerte poder adquisitivo y organización política en los países centrales como Europa y Estados Unidos, la presión sobre los salarios fue aumentado. Así que se abrieron los mercados nacionales a la competencia global, de esta forma se aseguró el acceso a los recursos globales y una mano de obra más barata. El capital podía moverse más fácilmente dando lugar a una suerte de financiarización desregulada de la economía. No obstante, subsistía un problema, en general los porcentajes de los ingresos nacionales *per capita* disminuyeron en todos los lugares, lo cual implicaba una reducción del poder adquisitivo, para aumentar el consumo se recurrió a los créditos, engendrando una economía de créditos que tuvo su apogeo desde los 80 hasta el comienzo de los años 2000. Para esa época muchos analistas comenzaron a percibir señales de insostenibilidad del sistema tal y como estaba funcionando. Por lo tanto, se podría concluir que la

fórmula con la cual se salió de la crisis de los años 70 preparó el camino para la crisis actual.

El ciclo- acumulación de capital y deuda-crisis-reinicio de la acumulación- es inherente al sistema. Como hemos visto, el debate sobre la crematística parte de la consideración que el dinero- junto al entorno y el trabajo- constituye un bien ficticio. Su carácter virtual reposa en su insólita reproducción a través del interés, es decir de sí mismo. Esta singularidad llega a su apogeo en el momento en que la economía mundial se financiariza tras la crisis de los 70. Todo gira alrededor de las bolsas, los productos financieros, la movilidad de los capitales y las aseguradoras de riesgo.

Sin embargo, la deuda se convierte en uno de los pilares del modelo crematístico adquiriendo una fuerza moral y de coerción simbólica extraordinaria. Recordemos como Franklin en sus exhortaciones al joven comerciante confería un lugar central a nutrir una buena imagen crediticia, la falta de pago oportuno de las deudas es considerada un defecto o vicio mayor. ¿Qué consecuencias tiene conceder a la deuda un lugar preponderante frente a otras obligaciones morales, asimilar nuestro sentido de moralidad y justicia al lenguaje de los negocios?

*[...] en un primer momento, la diferencia entre una obligación y una deuda es simple y obvia. Una deuda es la obligación de pagar una cierta suma de dinero. Como consecuencia, una deuda, a diferencia de otras formas de obligación, puede ser precisamente cuantificada. Esto permite que las deudas se*

*conviertan en algo simple, frío e impersonal- lo cual a su vez, les permite ser transferibles [...] Desde esta perspectiva, el factor crucial [...] es la capacidad del dinero para convertir la moral en un asunto aritmético e impersonal- y haciendo esto, se justifican cosas que de otra forma parecerían obscenas y ultrajosas [...] (Graeber, 2011:13-14)*

Una revisión de algunos titulares de prensa sobre las consecuencias de la deuda demuestra hasta qué punto la primacía que se le confiere pierde todo límite. Las expulsiones a causa del impago de las hipotecas, los suicidios por la reducción pensional fruto de los planes de ajuste en Grecia (El País, 2012), el estremecedor acto de protesta de Adrian Sobaru, un electricista rumano que acosado por las deudas hipotecarias se lanzó al vacío dentro del recinto del parlamento de este país con una camiseta que rezaba: “Ustedes nos apuntaron, ustedes asesinaron el futuro de nuestros hijos, ustedes pueden coger nuestro dinero y nuestra vidas pero no nuestra libertad” (El País, 2010), son algunos ejemplos de los absurdos de una moral que sacraliza la deuda llegando a asfixiar a grupos poblacionales enteros.

Este panorama parece el segundo acto de lo vivido en zonas como América Latina durante los años 90 donde las deudas contraídas, en muchos casos por gobiernos dictatoriales durante los 70 y 80, generaron efectos sociales profundos llevando a muchos países a la bancarrota virtual o real. El caso más emblemático es el de Argentina en 2001. En estos contextos se comienzan a generar alternativas a la omnipresencia de la deuda, tales como la doctrina de

la deuda odiosa y la noción de una deuda ecológica. Retomemos algunos aspectos generales de cada una de ellas.

La noción de deuda odiosa hace referencia a una deuda pública “incurrida sin el consentimiento del pueblo y que no lo beneficia, [ésta] no debe ser transferible a un gobierno sucesor, sobre todo si los acreedores conocían de antemano estos hechos” (Jayachandran & Kremer, 2002). Un antiguo ministro de la Rusia zarista, Alexander Sack (1927), será el primero en teorizar al respecto. Para el autor, la deuda externa sólo es legítima si está destinada a los intereses del Estado, por ende cuando es contraída por un poder despótico que usa los recursos para reprimir a la sociedad, el deudor será el régimen y no el Estado en sí mismo. Igualmente, si las deudas son adquiridas con el objeto manifiesto de intereses personales de los gobernantes o grupos cercanos a ellos, estas serían odiosas. A dichos requisitos iniciales después se le añadirá el conocimiento por parte de los acreedores de los usos, de la incapacidad futura de pago e incluso su participación en los dividendos personales que de la deuda externa se obtienen.

Paradójicamente las veces que se ha aplicado esta doctrina, ha sido bajo la tutela de los Estados Unidos. Sus antecedentes históricos se encuentran en la negativa de las 13 colonias, que acababan de independizarse, de pagar la deuda que existiría con la corona inglesa.

Posteriormente, será formalizada con ocasión de la independencia de Cuba en 1898. Durante la firma del tratado de paz

con España, este país presentó una iniciativa según la cual Cuba debía pagar las deudas en las que la corona había incurrido durante las guerras de independencia. La Comisión de mediación estadounidense estableció que el pago de tal deuda sería inmoral e injusto.

*La Comisión estadounidense sostuvo la ilegitimidad de la imposición a Cuba —como Estado sucesor— de la deuda incurrida por la Corona española por tres razones. Primero, porque se trataba de una deuda incurrida por un régimen de dominación colonial, lo que se consideraba per se negación de derecho. Segundo, la misma había sido contraída sin el consentimiento del pueblo cubano. Y tercero, los fondos habían sido destinados a cubrir objetivos ajenos —cuando no contrarios por completo— a los intereses cubanos. (Ramos, 2006: 127)*

A partir de allí comienza a crearse una jurisprudencia internacional sobre el tema, aplicada a diversos diferendos durante la primera mitad del siglo XX. No obstante, la noción de deuda odiosa caerá en desuso hasta la Guerra de Irak en 2005. Tras la invasión estadounidense, este país va a concertar con los acreedores del régimen de Saddam Hussein la suspensión y anulación de la deuda, en razón a que constituiría una deuda odiosa (Ramos, 2006).

Empero, el uso de esta doctrina por los países considerados en desarrollo ha sido más difícil, la suspensión de pagos decretada por Argentina reposaba en esta teoría, pero la falta de sentencia positiva por algún organismo de arbitraje internacional justifica que aún hoy

subsista la deuda contraída por la dictadura desde 1976 bajo la forma de los llamados fondos buitres. De la misma manera, el Ecuador se basó en la doctrina de la deuda odiosa para declarar la suspensión de pagos de un tramo de ella.

El ejemplo de este país es ilustrativo. En efecto, con la llegada al gobierno de Rafael Correa al poder se plantea el problema del pago de la deuda, para ese momento el país estaba intervenido por una comisión auditora del FMI. Tras despedirla, el gobierno convoca un grupo de expertos nacionales e internacionales con el objeto de estudiar la deuda pública ecuatoriana desde 1976 hasta el 2006.

El informe de la *Comisión para la Auditoría Integral del Crédito Público* (2008) fue entregado en noviembre de 2008 y ampliamente difundido entre la población. Según este un 25% de la deuda estaba tachada de ilegitimidad por diversas razones: lesión de la soberanía del país por la injerencia de los acreedores, cláusulas abusivas, renuncia al derecho de defensa y reclamación por parte del Estado, usura y capitalización de intereses atrasados, lo cual es prohibido en el Ecuador.

Para entender dichas conclusiones hay que remontarse a los años 80. La crisis petrolífera produjo una suspensión de pagos del Ecuador durante 5 años, en 1992 el gobierno decide renegociar la deuda suscribiendo una convención de garantía de pago, en la cual el Ecuador refinanciaba sus créditos pese a que según el contrato original esta se extinguiría tras 6 años de falta de pago. La deuda refinanciada



ascendía al monto de 7.070 millones de dólares incluyendo los intereses pasados, para poder realizar los pagos se emitieron bonos por esta suma. Además, se solicitaron nuevos préstamos para el pago de gastos adicionales a la emisión de dichos bonos. Tiempo después se comprobó que este convenio fue redactado directamente por los organismos acreedores, y su proceso de aprobación violó la legislación diseñada para este fin en el Ecuador.

En el 2000, el gobierno decreta la dolarización de la economía, bajo la asesoría del ministro argentino Domingo Cavallo- artífice de la convertibilidad que abonó el camino para la crisis argentina. La dolarización implicó una renegociación de la deuda que ascendía al 25% de los activos de la nación, para ello se emitieron nuevos bonos válidos hasta 2012 y otros hasta 2030. Sin embargo, esta nueva estrategia no supuso una reducción de la deuda sino por el contrario, según declaraciones posteriores del propio ministro de hacienda, implicó un perjuicio para el erario público de 1.040 millones de dólares (Matías, 2013).

Con estos antecedentes, el gobierno declara en 2009 la suspensión de pagos, disminuyendo el precio de los bonos un 30% y poniéndolos a la venta pública. El argumento que justificó la medida fue el de la deuda odiosa, esta se contrajo como producto de la negligencia, tratos personales y cláusulas abusivas puestas en marcha por los gobiernos ecuatorianos mancomunadamente con los acreedores internacionales.

Poner en práctica estas doctrinas reviste una gran dificultad. En suma, los problemas del pago de la deuda se resuelven muy fácilmente cuando son entre iguales, pensemos en la deuda de las guerras mundiales, pero parecen mucho más irreductibles cuando son tratos asimétricos. La capacidad de los países deudores es limitada, depende de la voluntad política de los gobiernos, de la estructura de oportunidad, de la capacidad de control de la economía por parte del Estado (posesión de un banco central, redes económicas alternativas), entre otros factores que convierten la posibilidad de reducir la deuda en una cuestión bastante aleatoria. Este hecho nos confronta con una de las principales contradicciones de la deuda como mecanismo fundamental de la crematística, a saber: su carácter antidemocrático.

Las decisiones sobre la deuda externa suelen ser oscuras, una cuestión de expertos juristas y financieros de las IFI, los bancos y los ministros de economía o finanzas de los gobiernos involucrados. Este abismo entre las decisiones democráticas y aquellas que conciernen el endeudamiento se hizo patente con ocasión de la negociación del último plan de rescate griego. El acceso al poder de un partido que se presentaba como una ruptura con aquellos que habían permitido la quiebra del país generó esperanzas. Era considerado como la posibilidad de negociar con el Eurogrupo un plan de rescate que no supusiera la asfixia de la sociedad en nombre de la austeridad. Sin embargo, las negociaciones fueron marcadas por la intransigencia de los acreedores, incluso ante la decisión de hacer pasar por referendo el

plan propuesto, el Eurogrupo desconoció la negativa del pueblo griego forzando la adopción de las reformas.

El parlamento griego terminó aprobando un paquete de medidas rechazado por el constituyente primario. ¿Los mercados y preceptos financieros están entonces por encima de los principios democráticos? A este respecto varias dudas surgen, sobre todo si se tiene en cuenta que el capitalismo siempre pretende ir de la mano de la democracia. La paradoja se profundiza a la luz de algunas declaraciones del ex ministro de finanzas griego Varoufakis (2015)

*[...] Schäuble [ministro de finanzas alemán] fue coherente de punta a cabo. Su punto de vista era “Yo no estoy discutiendo el programa, esto lo aceptó el anterior gobierno y lo que no podemos es permitirnos que unas elecciones lo cambien todo. Porque elecciones hay todo el tiempo, somos 19, y si cada vez que hubiese elecciones cambiara algo, los contratos entre nosotros no significarían nada”. De manera que en ese momento tuve que levantarme y decir: “Bien, quizás lo que hay que hacer simplemente es no celebrar más elecciones en países endeudados”, y no hubo respuesta. La única interpretación que puedo dar [de esta opinión] es: “Sí, sería una buena idea, pero difícil de llevar a cabo. Así que o firmáis donde la línea de puntos u os quedáis fuera” [...] (s/p)*

La financiarización de la economía indujo el culmen de la empresa desregulatoria, con sus consecuencias de despolitización antes descritas. En consecuencia, el binomio capitalismo

crematístico/democracia tiende a relativizarse en la medida en que todas las relaciones se vuelven netamente contractuales. Este déficit democrático se encuentra en numerosas críticas hechas a las IFI y otros órganos financieros como el Banco Central Europeo y el Eurogrupo, instancias donde se decide el destino de millones de personas sin ningún sistema claro y amplio de nominación, mecanismos de control y procedimientos de rendición de cuentas.

Ante estas circunstancias muchos autores preconizan la recuperación del rol de la política sobre la economía, de las consideraciones determinadas democráticamente del bien común sobre las meras medidas tecnocráticas, del regreso a lo local sin desconectarse de lo global, lo cual supone la creación de mecanismos internacionales de regulación con capacidad efectiva de acción. En el caso de la deuda se ha planteado, por ejemplo, la necesidad de crear un tribunal internacional que decida sobre la ilegitimidad o la legitimidad de esta.

En el fondo, la discusión de la deuda odiosa parte del presupuesto básico de la filosofía política liberal según la cual los derechos fundamentales y la dignidad de los individuos prima sobre las coyunturas y disposiciones históricas. Si la deuda condena a la miseria y desigualdad a pueblos enteros, siendo contraída en condiciones de coerción y engaño está deviene ilegítima, así como entre agentes privados todo contrato fruto de la coerción o el abuso es declarado nulo.

Otra de las reformulaciones que se hacen de la cuestión de la deuda concierne la puesta en relación la deuda externa tradicional con otros tipos de esta menos cuantificables como la deuda ecológica. El concepto se volvió célebre hacia finales del siglo pasado con ocasión de la Cumbre del Jubileo Sur-Sur celebrada en Johannesburgo en 1999, en ese espacio se propuso el desarrollo de una campaña que propendiera por la sustitución de la deuda externa de los países en articulación con la deuda ecológica. Por esta última se entiende “la deuda contraída por los países industrializados con los demás países a causa del expolio histórico y presente de los recursos naturales, los impactos ambientales exportados y la libre utilización del espacio ambiental global para depositar sus residuos” (Colectivo de difusión de la deuda ecológica, 2003:14).

Esta articulación no supone un simple juego de palabras, por el contrario remite a una realidad económica. La deuda externa y el deseo de desarrollo rápido impulsa a las economías emergentes a privilegiar formas de crecimiento inmediato. La deuda es una forma de apropiarse del futuro, en consecuencia la acumulación debe ser acelerada, puesto que el eje productivo principal de las economías de los países emergentes es la extracción y comercialización de materias primas, esta se hace, en la mayoría de casos, con altos costos ambientales y sociales.

*Cuando el petróleo se exporta del delta del río Níger, las relaciones de poder y de mercado son tales que no existe la posibilidad de incluir en el precio los costes sociales, culturales*

*y ambientales de la extracción de crudo. Igualmente, los diamantes de África llevan mochilas ecológicas y sociales que no se cuentan y cuando un país como Perú exporta oro y cobre, e internamente sufre muchos daños sociales y ambientales, no es apropiado decir que los valores sociales de los peruanos son tales que no les importa la salud ni el medio ambiente. Más bien debe decirse que no pueden defender su interés en un medio ambiente mejor y una mejor salud porque son relativamente pobres y sin poder [...] Las externalidades (en la medida en que sean conocidas) no son incluidas en los precios (Martínez Alier, 2004: 275)*

La deuda ecológica supone tener en cuenta estas externalidades que representan costos no sólo para los países productores sino para la totalidad del sistema mundo, en tanto el deterioro ambiental tiene consecuencias sobre los ciclos productivos, condiciones de salud y estabilidad de la totalidad de los ecosistemas planetarios.

Estas consideraciones plantean la necesidad de refundar el sistema de la deuda considerando tanto la creación de mecanismos internacionales de regulación como el cuestionamiento del valor supremo de la deuda frente a la defensa de otros derechos humanos. De otra parte, la reflexión sobre la deuda ecológica deja presente una de las principales paradojas de las relaciones norte/sur. Mientras se desarrollan una serie de discursos en torno a la defensa del medio ambiente, los llamados países emergentes logran índices de crecimiento altos gracias al aumento de la explotación de las materias

primas, el extractivismo se convierte durante la primera década del siglo XXI en el principal motor de desarrollo en regiones como América Latina, engendrando una encrucijada entre desarrollo y concordia social y ambiental.

### **2.1.2 De los planes de ajuste estructural a los motores extractivistas**

El dilema entre desarrollo, entendido en clave crematística, y reducción de las desigualdades sociales y ambientales se hace patente, en el contexto latinoamericano, con ocasión de la puesta en práctica a partir de la década de los 80 de modelos neoliberales a ultranza. El neoliberalismo en la región se puede aprehender en dos etapas: la era de los planes de ajuste estructural de finales del siglo XX, y el desarrollo del extractivismo a comienzo del presente siglo.

Esta primera etapa del neoliberalismo consiste en la aplicación estricta de los planes diseñados por los principales organismos financieros internacionales, el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), los cuales pueden ser asimilables a los planes de austeridad aplicados como respuesta a la crisis económica del 2008 en diversos países. Estos se basaban en la privatización de las empresas nacionales, así como de la prestación de los principales servicios sociales, lo cual condujo a la acentuación de las brechas socio-económicas en una región marcada por desigualdades sociales

estructurales. En otros términos, las políticas neoliberales construyeron un sistema excluyente basado en

*Una reformulación de la intervención del Estado sobre la sociedad, a partir del deterioro de los servicios públicos estatales y la privatización de los bienes básicos, lo cual profundizó la crisis en la educación, la salud y la seguridad pública. En segundo lugar, la política de privatización conllevó una crisis y desmantelamiento de las industrias nacionales, y finalmente condujo a la reprimarización de la economía, a través de la expansión de enclaves de exportación, desconectados de la comunidad local [...] La política de desregulación laboral se tradujo por la multiplicación de la informalidad y la consolidación de un modelo de flexibilización laboral, que amplió enormemente las fronteras de la precariedad en América Latina (Svampa, 2007: 9)*

La ampliación de la precariedad, y por ende de las condiciones de pobreza, condujo a dos tipos de respuesta diferentes por parte de los Estados. En primer lugar, la formulación de programas de contención de la pobreza por la vía de la distribución de ayudas sociales cuya variedad y profundidad está condicionada por las coyunturas y necesidades electorales. En segundo lugar, la criminalización de la pobreza mediante el fortalecimiento de los sistemas represivos institucionales y la aparición de nuevas doctrinas tales como la de seguridad ciudadana. “En el marco del Estado penal, todo pobre es considerado un delincuente potencial, lo cual se



operativiza a través de las instituciones policiales. Más aún, la figura de la peligrosidad social tiende a concentrarse en los jóvenes pobres, habitantes de barrios marginales, los cuales son considerados en el límite como la población sobrante, en el marco de una sociedad excluyente.” (Svampa, 2007: 11)

A la exclusión y pauperización de un gran número de grupos sociales, se le suma la profundización de la percepción de la corrupción. Diversos procesos de privatización de los bienes estatales se acompañan de escándalos de corrupción, la tradición clientelista y caudillista (Combes & Vammaro, 2015) propia a la construcción de los Estados latinoamericanos se traduce durante este periodo en una concepción patrimonialista de los bienes estatales, la venta de estos, toma la forma de “pactos entre caballeros”, en los que participan las elites político-económicas y las transnacionales.

Uno de los ejemplos paradigmáticos de las lógicas de la primera etapa del neoliberalismo es la privatización del agua en la ciudad de Cochabamba (Bolivia). En 1985, Bolivia conoció una gran hiperinflación, lo cual llevó al gobierno a buscar el apoyo de las instituciones financieras internacionales, particularmente el Banco Mundial, quienes aplicaron estrictos planes de ajuste estructural: los préstamos dados al Estado boliviano estaban condicionados a la puesta en marcha de reformas del Estado y una política de privatizaciones.

En este contexto comienza el proceso de privatización de la empresa de aguas de la ciudad de Cochabamba, una ciudad que se caracteriza por tener un servicio de aguas y alcantarillado con una cobertura pobre, en parte por las condiciones geográficas de la ciudad que cuenta con muy pocas fuentes hídricas. Por esta razón, en los barrios y zonas rurales siempre ha subsistido una multiplicidad de formas tradicionales de captación, distribución y uso del agua tanto para consumo como para labores agrícolas; sin embargo, estas fueron ilegalizadas y restringidas por la empresa transnacional que pretendía establecer un monopolio del agua.

Como muestra Kruse (2005), el proceso de privatización del agua sintetiza todos los elementos que caracterizan la aplicación de las políticas de ajuste estructural en el continente:

*En primer lugar reflejaba los imperativos de las IFIs (instituciones financieras internacionales) de una solución vía la privatización, bajo reglas y una jerarquía institucional en gran medida de su diseño. Segundo, se tiene a la Bechtel Enterprises, deseoso de un market share del negocio global del agua, pero neófito en el tema, sus capacidades (fueron) compradas más que maduras vía experiencia empresarial. En tercer lugar, se tienen élites nacionales presionadas por sus promesas electorales de “resolver el problema del agua”, y élites locales decididas a acoplar su imaginario de esplendor regional, o por lo menos de enriquecimiento y prestigio personal, al proceso de privatización. Conspicuamente ausente en todo el proceso-como en la enorme mayoría de los procesos*

*de privatización- estaban los afectados, sean consumidores, regantes, o comunidades auto-abastecidas (98)*

Pese a las oposiciones de las comunidades indígenas y campesinas, el texto final se redactó en la casa del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada y su aprobación fue garantizada por un pacto entre los jefes de los tres principales partidos políticos. La ley entró en vigencia en noviembre de 1999 casi sin discusión y bajo el desconocimiento de muchos de los legisladores. Una vez la ley sancionada, el marco jurídico para la puesta en marcha de la concesión a Aguas del Tunari estaba listo.

Esta privatización produjo un alza extraordinaria en las tarifas del agua en una población cuyos niveles de vida y condiciones de acceso al servicio eran bastante reducidos. Estudios elaborados en los años 90 muestran que las personas en condición de pobreza tenían menos acceso al agua, es decir: consumían solo un 14% del agua potable distribuida por los servicios municipales, y sin embargo destinaban un 7% de sus ingresos al pago por este servicio, en contraste en las zonas más prosperas de la ciudad se destinaba solo un 1% de los ingresos (Kruse, 2005). La profundización de estas desigualdades derivó en la llamada “guerra del agua”, la cual constituye un hito en el proceso de ascenso político del movimiento indígena boliviano al poder.

El ejemplo de la privatización del agua de Cochabamba sintetiza la aplicación de los ajustes estructurales en buena parte de América Latina. La privatización de un bien o servicio público que

pasa a manos de grandes transnacionales con una pequeña participación de empresarios nacionales, no obstante, el cambio se hace siguiendo las reglas del libre mercado y el beneficio económico lo cual conlleva al desconocimiento de las prácticas sociales y culturales, así como de las desigualdades estructurales.

Las privatizaciones de bienes comunes de primera necesidad fragmentan las tradiciones de uso de los territorios generando brechas entre quienes pueden adquirir el servicio y aquellos que no. Otra consecuencia de estos procesos masivos fue la eliminación de puestos de trabajo y la reducción de las finanzas estatales, lo cual iba en sentido contrario a la deuda externa, como fue mostrado anteriormente.

El detrimento tanto en el patrimonio estatal como en el de algunas comunidades se fortaleció a causa de la privatización de las grandes empresas públicas, el ejemplo más célebre es el de los Yacimientos Petrolíferos y Fiscales argentinos (YPF). Esta constituye una de las primeras empresas públicas en el continente y un ejemplo de gestión eficiente de los recursos mineros. La explotación petrolífera significó una importante fuente de empleos, el desarrollo de zonas geográficas enteras y la instauración de un sistema de control de precios del crudo y sus derivados que permitió el desarrollo de ciertos rubros de la industria y el consumo nacionales.

Sin embargo, en 1989 se toma la decisión de privatizar la empresa mediante un proceso paulatino de desregulación de precios,

privatización de las reservas minerales y eliminación de las barreras comerciales. El proceso culmina en 1993 con la privatización total de la empresa a un valor menor, gracias a un sistema de establecimiento de techo al valor de las acciones. El afán de llevar a cabo la venta de YPF no estaba justificado por razones económicas, sino por motivos político electorales, la venta se hace antes de elecciones, lo cual permite distribuir buena parte del dinero en las campañas. Así mismo se comprobó que la votación del proyecto de privatización en el Congreso Nacional se hizo bajo el influjo del pago de sobornos a muchos de los congresistas por parte del gobierno (Cánovas & Gerchunoff, 1994).

La venta de YPF representó la ruina para muchas de las ciudades de mineros, la pérdida del control por parte del Estado de las reservas minerales y de los sistemas de precios que entraron en el libre mercado pleno, lo que representó un aumento en el costo de vida de la población en general. Además, el escándalo desatado por la manera en que se llevó a cabo el proceso acentuó la desconfianza generalizada en las estructuras políticas y sindicales tradicionales que eran vistas como una casta corrupta y no como instituciones que garantizaban la participación democrática y la defensa de las reivindicaciones de los ciudadanos.

En consecuencia, las desigualdades que históricamente han marcado a las sociedades latinoamericanas se profundizan gracias a las medidas derivadas de los planes de ajuste estructural. Con el atenuante de que, las organizaciones sociales tradicionales se van a

desintegrar por la confluencia de distintos factores, así por ejemplo el proceso de desaparición de las empresas nacionales es paralelo al deterioro de las grandes centrales sindicales obreras y rurales. Es decir, que estamos ante individuos más atomizados con condiciones de vida precarizadas. Todo esto enmarcado en una dinámica de reformas legales que no siguen las lógicas del debate democrático, al contrario responde a una concepción patrimonialista del Estado.

Este primer período del neoliberalismo da paso un segundo tipo de políticas que le da una nueva forma: el extractivismo.

### **2.1.3 Desarrollo y extractivismo: el dilema del crecimiento**

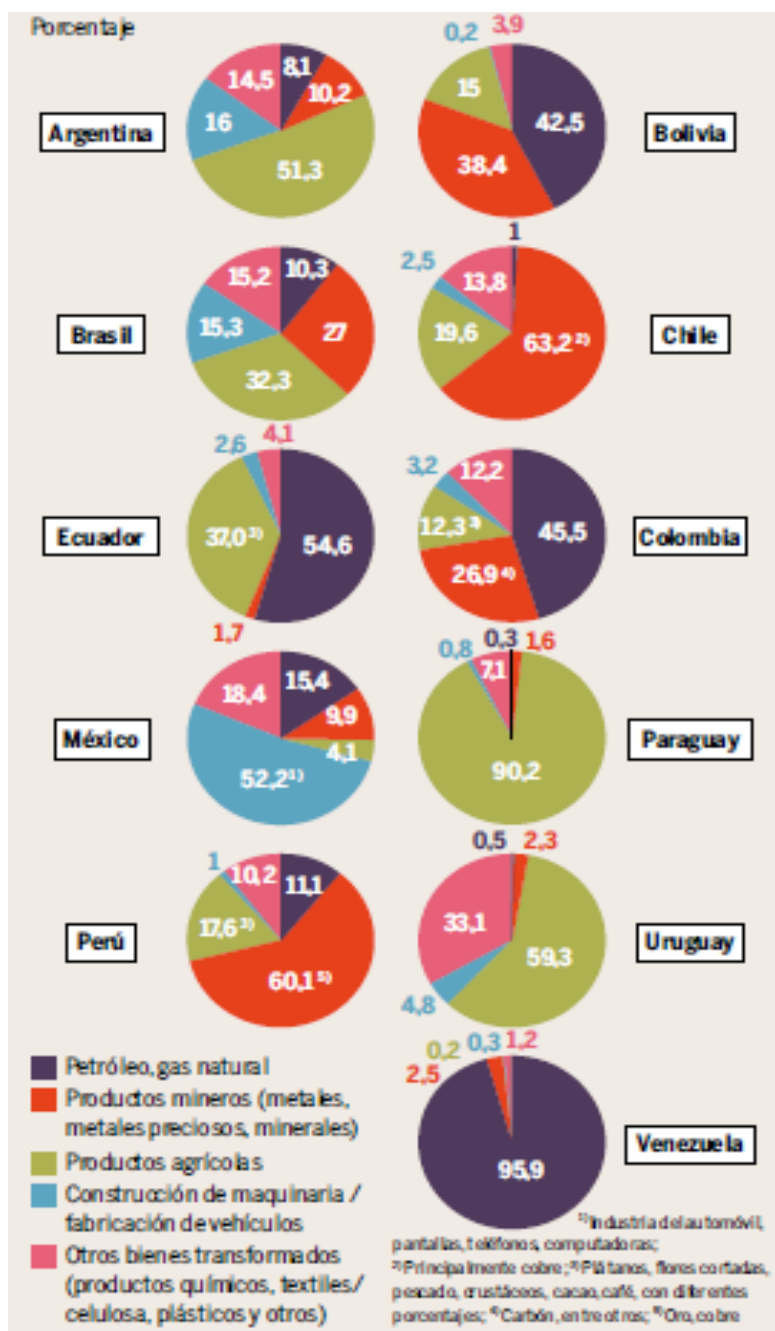
La crisis financiera del 2008 no afectó directamente a los países emergentes. Muchos consideraron que la primera década del siglo XXI era la de América Latina. Las economías se mostraron en crecimiento, las democracias más maduras con una gran movilización social que invitaba a encarar el mayor desafío de la región: la reducción de las desigualdades. Uno de los pilares fundamentales de esta imagen pujante es la apuesta por el extractivismo. Pese a que el término no aparezca en los diccionarios de la Real Academia de la Lengua, la palabra se volvió viral para designar aquello que para muchos era la solución, y para otros con más reservas, un modelo a analizar con pinzas en tanto regreso a una tendencia de explotación de materias primas cuya contracara son los conflictos ambientales y sociales que de ella se desprenden.

En suma, el modelo extractivista supone una simplificación de la estructura productiva de los países latinoamericanos que se centran en la producción de materias primas o *commodities* cuyos precios en los mercados internacionales se valorizaron en razón a la avidez de estos recursos de nuevas economías como la China. En consecuencia, se prioriza el sector minero cuya rentabilidad se ha multiplicado por cuatro, mientras que la del petróleo solo se duplicó (Fundación Heinrich Boll, 2014).

Igualmente, se fomenta la producción agroindustrial de soya, caña de azúcar, palma de aceite y maíz. La apuesta principal se hace sobre lo que en Colombia se dio a conocer como la “locomotora minero-energética”, basada no tanto en la obvia producción de petróleo sino en la extracción de minerales diversos como el oro, el cobre, el coltán, el litio, el estaño, entre otros. La estructura se redujo, en diferente medida según el país, a un rubro específico de la economía: la minería (ver gráfica 2).

Se evidencia entonces como la estructura productiva, de la mayoría de los países, se destina a la explotación minera ya sea para fines de producción energética (petróleo, gas natural y carbón) u otros minerales de uso industrial. Esta apuesta debe ser examinada con matices.

Gráfica 2. Categorías de bienes exportados por países latinoamericanos

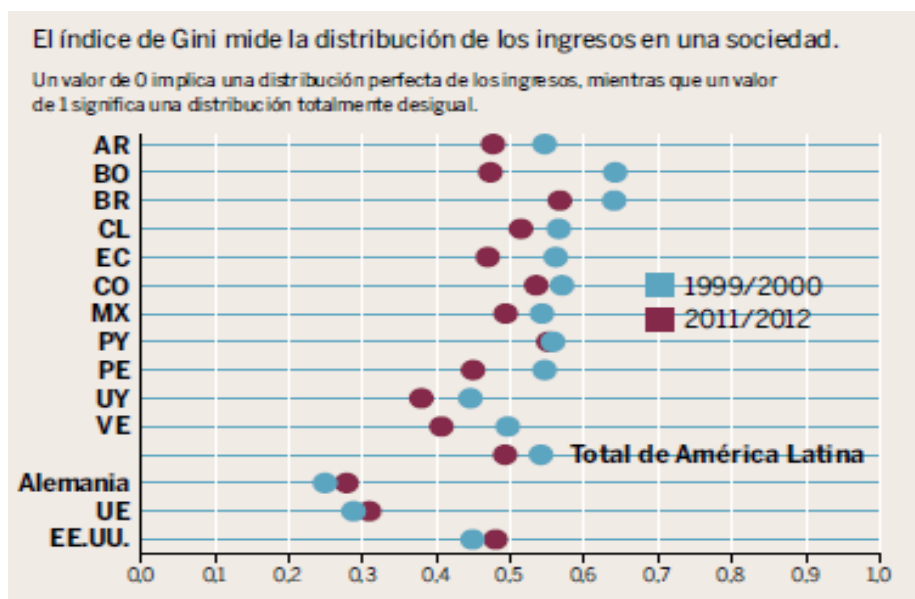


Fuente: (Fundación Heinrich Boll, 2014)



Según este estudio existe una reducción general de la pobreza extrema que pasó del 18,6% en el 2000 a 11,3% en el 2012. De igual forma, hay un aumento general del gasto social sobre todo en los países del cono sur: en Argentina, Brasil y Uruguay crece aproximadamente diez puntos. Sin embargo, pese a la reducción de algunos de los indicadores de pobreza, el problema estructural de la región permanece casi inamovible. La desigualdad, medida por el índice de Gini, no varía mucho, el cambio más significativo se encuentra en Bolivia donde se reduce aproximadamente dos puntos, mientras que al otro extremo en Paraguay y Colombia la variación es mínima (ver gráfica 3).

**Gráfica 3. Desigualdad social según el índice de Gini: 1999/2000 y 2011/2012**



Fuente: (Fundación Heinrich Boll, 2014)

Si bien el extractivismo generó una relativa bonanza, la estructura de redistribución económica no se transformó. El caso de Bolivia llama la atención en la medida en que el acceso al poder de un movimiento multisectorial liderado por las organizaciones indígenas en cabeza de Evo Morales supuso una ruptura efectiva con el sistema socio-económico que predominaba en uno de los países más pobres de la región con una concentración exagerada de la riqueza que respondía a esquemas de exclusión racial, cultural, política y social.

La persistencia de estos índices muestra como el crecimiento económico es un elemento importante pero no suficiente para la reducción de las desigualdades que están asociadas, en el caso de América Latina, a la baja productividad y presión fiscal, las brechas de informalidad y la ausencia de protección social. Estas falencias estructurales se reproducen en los modelos productivos extractivistas. El acceso a mayores recursos ha favorecido muchas de las variables macroeconómicas que repercuten en la calidad de vida de los ciudadanos, empero, la dolencia principal subsiste en la medida en que los mecanismos de redistribución carecen de la eficacia suficiente para transformar la estructura de desigualdad.

El boom extractivista se da tras el abandono, según la doctrina neoliberal, de la explotación minera por parte de los Estados. Las empresas nacionales habían sido privatizadas durante de la década de los 90, de tal manera que las explotaciones de los años 2000 responden más a una lógica de enclaves destinados a la exportación. El beneficio para la economía nacional y local se basa entonces en las

regalías o cánones, no obstante, en general los cambios en la legislación minera que comienzan a darse hacia el año 2002 en distintos países latinoamericanos se hacen apresuradamente sin solucionar el problema de la distribución de las rentas entre el Estado central y los gobiernos locales. En consecuencia, en muchos casos los beneficios de la explotación minera no redundaron en mejora de las condiciones de vida de las poblaciones de estas zonas. Las inversiones se concentraron en los proyectos de interés nacional dirigidos a las zonas centrales de los países, además la cantidad de recursos sobrepasa la capacidad de gestión de los gobiernos locales y regionales reproduciendo relaciones asimétricas socio-espaciales al interior de los Estados (Bebbington, 2003).

Esta asimetría se acentúa más en algunos países como Colombia cuya construcción social del territorio nacional parte de una división entre centro-periferia, empero, es en la periferia donde se encuentran la mayoría de recursos mineros. La desigualdad geográfica facilita la informalidad de la explotación minera, la ausencia de controles laborales y el acceso a servicios sociales. Se establece, de esta forma, una gobernanza neoliberal del extractivismo fundamentada en la desarticulación de los intereses ambientales, sociales y económicos, así como la ausencia de la participación ciudadana en la toma de decisiones.

Revisemos el ejemplo de la normatividad minera actual en Colombia. El cambio hacía una normativa enfocada en la extracción como motor económico y el fomento a la inversión extranjera inicia

con la reforma al código minero de 2001 que será declarada inexecutable por la Corte Constitucional dando lugar a un nuevo código en 2011. Los lineamientos más relevantes conciernen I. la tendencia a volver facultativos los procesos de consulta en la toma de decisiones que relevan del “interés nacional”; II. La reducción de la “minería ilegal” que concierne tanto la pequeña minería artesanal, juzgada atentatoria del ambiente, como de aquella controlada por grupos delincuenciales; III. La declaración de la propiedad exclusiva del Estado sobre los recursos mineros; IV. El intento de disminuir la extensión de la consulta previa llevándolo hacia un consentimiento previo e informado. Muchos de estas disposiciones están dirigidas a la reducción de los derechos de las comunidades étnicas (Duarte, 2012).

Este último punto generó la declaración de inexecutable por parte de la Corte en virtud de que “no se puede anteponer en abstracto el interés general y la visión mayoritaria que se tenga del desarrollo o el progreso que traen las obras de infraestructura cuando dichas intervenciones se desarrollan en territorios indígenas o étnicos” (Corte Constitucional Colombiana, 2011). El nuevo código, sin embargo retoma los principales puntos atenuando lo concerniente a la consulta previa que de facto es desviada por las empresas transnacionales a través de la cooptación de los líderes, la división de las poblaciones entre quienes están a favor y aquellos que se oponen (resguardo indígena vs. colonos por ejemplo) e incluso el uso de la fuerza ilegal y legal.

La consolidación de un paradigma de gobernanza neoliberal de los recursos naturales en forma de enclaves exportadores induce a la división acrecentada entre las consideraciones económicas, sociales y ambientales, las primeras predominan conformando un modelo productivo en esencia crematístico. De ahí, los profundos conflictos ambientales y sociales que se originan.

Tomaremos someramente algunos casos para mostrar la complejidad de estos conflictos. En el suroccidente de Colombia se erige una de las principales arterias de la producción petrolífera del país: el Oleoducto Trasandino. Este comienza en la selva amazónica (departamento del Putumayo) y desemboca en Tumaco, población sobre el Océano Pacífico. El recorrido total es de 306 kilómetros. Hace ocho años Ecopetrol (compañía mixta: Estado y empresas petrolíferas transnacionales) extendió el oleoducto pasando sobre los territorios de la etnia awá, aunque estos se opusieron, la construcción se llevó a cabo. La presencia de grupos armados como la guerrilla de las Farc y bandas criminales de narcotraficantes que buscan utilizar los recursos petrolíferos ha provocado una tragedia ambiental y social.

*[...] en cifras de Ecopetrol, este es un canal que mueve hasta 80 mil barriles diarios de crudo. En términos de los awás, es una especie de maldición sobre la que nadie les preguntó y que ha sido el origen de muchas de sus desgracias. Por un lado, de vez en vez hay voladuras que dejan manchas inconmensurables sobre toda una red hídrica, y por otro, hay una vieja costumbre de chuzar el oleoducto para extraer el combustible, que es procesado en refinerías ilegales que alimentan el narcotráfico.*

*Los funcionarios de la compañía a veces se han encontrado con canecas de hasta 300 galones, cuyos desechos, en ocasiones, van a parar a ríos y tierras [...] (Silva Numa, 2015).*

El río Saundé Guiguay y las quebradas que allí desembocan son la principal fuente de sustento de la comunidad indígena: su dieta se basa en el consumo de pescado, de allí proviene el agua potable y son su principal arteria de transporte. Además, los cultivos de pan coger han sido arrasados por las fumigaciones de glifosato destinadas, en principio, a los cultivos de coca. Cada vez con más frecuencia el río baja lleno de petróleo, lo cual es concomitante a la aparición de síntomas como mareos, dolores musculares, diarreas y alergias de diverso tipo al interior de la comunidad.

La ausencia del Estado es patente, el único acceso es pedestre dada la inexistencia de vías, no hay alcantarillado ni acueducto y los servicios de salud son esporádicos (una enfermera se encuentra haciendo brigadas desde 2012). Periódicamente, se hace una mesa de concertación entre la gobernación del departamento, Ecopetrol y la comunidad para tomar, esta vez en consenso, decisiones sobre la situación, no obstante, el diagnóstico no se materializa en las soluciones prioritarias, es decir medios para obtener agua potable.

La minería en tanto apuesta de desarrollo no redundará entonces en mejoras para las comunidades locales, incluso se convierte en la fructífera fuente de dinero para una multitud de actores ilegales que dominan la zona ante la ausencia de un control estatal eficaz. En estos casos la apuesta acumulativa no logra ponerse en concordancia con los

intereses y necesidades básicas de las poblaciones, por el contrario puede llegar a profundizar la exclusión de las comunidades y la disputa por los territorios. Tengamos en cuenta que, por ejemplo, los resguardos adjudicados a las comunidades indígenas colombianas corresponden al 32% del territorio nacional, sin embargo, sólo aproximadamente el 7,7% es tierra cultivable, el resto está compuesto por bosques vírgenes y parque naturales (DANE, 2007). Este porcentaje restante conoce la expansión de las fronteras productivas vía extractivismo y la consecuente lucha por el control territorial. Pero esta dificultad no se presenta sólo en escenarios donde hay una fuerte interacción entre legalidad e ilegalidad.

En 2007 la transnacional canadiense Blackfire anuncia la apertura de la mayor mina de barita<sup>7</sup> del mundo en Chiapas (México). En este contexto, el gobierno y la transnacional habían acordado con las comunidades campesinas e indígenas la construcción, por parte del primero, de vías, viviendas, sistemas de agua potable, aulas escolares y la reforestación de 50 hectáreas de bosque. A su turno, la transnacional firmaba un contrato de arriendo con los propietarios de los ejidos<sup>8</sup>, quienes se comprometían a no interferir con las labores de la empresa, ni restringir el paso de los camiones que movilizan el mineral.

---

<sup>7</sup> Derivado del bario que tiene diversos usos industriales: la producción de ladrillos, pinturas, vidrios y revestimientos para filamentos electrónicos, salas de rayos x y frenos.

<sup>8</sup> Tierras rurales en propiedad colectiva reconocidas por el gobierno mexicano siguiendo una tradición impuesta durante la colonia.

El incumplimiento de los pactos por parte del gobierno y la detección de la explotación ilegal de barita por parte de la empresa en otros ejidos generaron las primeras protestas y bloqueos en el 2008. A partir de ese momento, los ejidatarios comenzaron a demostrar, por un lado, las consecuencias ambientales de la explotación. El hecho de que la barita sea extraída a través de detonaciones de dinamita provoca liberación del mineral que al oxidarse contamina los ríos y suelos volviéndolos yermos, además el carácter de cielo abierto de la mina supone una deforestación progresiva. Por otro lado, se dieron a conocer sobornos de la transnacional al presidente municipal para la obtención de licencias.

La respuesta ante la denuncia fue el uso de la represión, muchos de los líderes del movimiento fueron víctimas de secuestros ilegales. Al lado del uso de la coerción, se despliegan mecanismos para cooptar líderes y dividir los ejidatarios aprovechando que ante la pobreza de la población la mina se convierte en una fuente de trabajo (Angeles Rojas, 2013). Pese a este conflicto el gobierno de Peña Nieto se propuso, al acceder al poder en 2012, implementar la explotación de gas esquisto en estas zonas, ignorando los informes sobre los efectos ambientales de la extracción del mineral.

Estos dos ejemplos demuestran que el extractivismo viene, contradictoriamente, a nutrir problemas estructurales de los países latinoamericanos. La riqueza se genera en el marco de un ciclo de bonanza que no repercute en una reducción generalizada de las desigualdades.



En este orden de ideas, se podría afirmar que el extractivismo corresponde a lo que Harvey (2005) llama un proceso de acumulación por desposesión, entendido como una acumulación basado en sistemas depredatorios, violentos y fraudulentos. Este concepto se hace referencia tanto a los efectos de la deuda sobre los países y de la especulación sobre el capital financiero que genera enormes pérdidas al desposeer a cientos de personas de sus ahorros y fondos de pensiones tras su quiebra; como a las prácticas encaminadas a la mercantilización creciente de las especies naturales y materiales genéticos, así como al uso y explotación para meros fines privados del ambiente, desmantelando los territorios y por ende destruyendo los mundos que las comunidades allí han producido. Privatización, financiarización y extractivismo serían la punta de lanza de

*[...] una nueva ola de “cercamiento de los bienes comunes”. Como en el pasado, el poder del Estado es usado frecuentemente para forzar estos procesos, incluso en contra de la voluntad popular. Como también sucedió en el pasado, estos procesos de desposesión están provocando amplia resistencia, de esto se trata el movimiento antiglobalización. La vuelta al dominio privado de derechos de propiedad común ganados a través de la lucha de clases del pasado (el derecho a una pensión estatal, al bienestar, o al sistema de salud nacional) ha sido una de las políticas de desposesión más egregias llevadas a cabo en nombre de la ortodoxia neoliberal (115)*

Esta ola de resistencia, asimilada por Harvey a las luchas del siglo XIX tras las leyes de cercamiento (enclosure) que desposeyeron

a los campesinos de tierras tradicionalmente consideradas comunales y provocaron el éxodo masivo hacia las nacientes urbes industriales, inicia hacia mediados de los años 90 con movimientos como el zapatista en México o las protestas antiglobalización de Seattle. Las reivindicaciones altermundialistas abren el camino para otra serie de propuestas que a partir de la crisis de 2008 y la emergencia de los “movimientos de los indignados” tratan desde distintas vertientes culturales, políticas y filosóficas de postular que el neoliberalismo no es sino el más reciente avatar de un sistema, que al basarse en los principios crematísticos del antropocentrismo, la competitividad, el rendimiento, la desacralización, la despolitización y la desmesura, condena inexorablemente a una gran parte de la población mundial a la miseria y al entorno a la destrucción.

## **2.2 Rupturas y alternativas: cuestionando los fundamentos de la crematística**

En 1999 el grupo de los principales países industrializados preparó una Cumbre Mundial del Milenio que pretendía poner las bases para la potencialización del libre comercio a nivel mundial durante el siglo que comenzaba. El capitalismo había ganado la batalla planetaria durante el siglo que perecía, el libre mercado llegaba a geografías que hasta el momento le habían sido negadas. No obstante, esta imagen unívoca se rompe con la que será la mayor congregación, en Estados Unidos, de grupos de diferente tipo desde las protestas

contra la guerra del Vietnam. A Seattle, sede la Cumbre, llegan entre 50 000 y 100 000 personas de distintas latitudes oponiéndose a la expansión de la globalización en los términos de un libre comercio asimétrico. Los manifestantes enarbolaban un manifiesto que había sido firmado por más de 1500 organizaciones de todo el mundo, gracias al uso de internet, en el que se oponían a la apertura del comercio mundial deseada por la OMC.

La intensidad de las protestas contribuyó al sabotaje de la Cumbre, los países del sur se rebelaron amparados en las revueltas, la actitud de la administración Clinton fue vacilante. Tras la Cumbre el balance era desastroso, para muchos la credibilidad de la OMC estaba por el suelo, la gobernabilidad mundial en riesgo, los Estados Unidos incapaces de ejercer su papel de potencia central, las desigualdades sur/norte que se creían olvidadas resucitaron, y una nueva fuerza que hasta el momento no había sido calculada irrumpía: los movimientos antiglobalización interconectados gracias a la revolución del internet (Fernández Durán, 2001).

Si bien Seattle fue el estreno mundial del movimiento antiglobalización, este presentaba antecedentes. Un sinnúmero de organizaciones de distinto tipo se había formado para paliar las consecuencias de la globalización sobre todo en los países del sur. El predominio durante los años 90 de las ONG como formas de organización política alternativa a los partidos y estructuras tradicionales, junto al uso de la revolución de la comunicación, fortaleció la creación de redes de activismo transnacional. Es en esta

lógica, que se inscribe la acción de los pueblos indígenas latinoamericanos quienes en 1992 bajo la consigna “Quinientos Años de Resistencia” logran posicionar en la Cumbre de Río el debate sobre los daños ambientales.

Otro antecedente se encuentra en el Movimiento Zapatista que irrumpe en 1994 postulando una serie de cuestionamientos en torno a los Tratados de Libre Comercio (TLC) y sus efectos sobre las comunidades. El repertorio desplegado por los zapatistas, mezcla de uso de la comunicación moderna y la simbología indígena tradicional, fascinó y cuestionó al mundo. Pero, más allá de la fascinación inicial, estos plantearon una pregunta compartida por muchas poblaciones a nivel mundial: ¿Qué va a pasar con aquellos que en virtud de sus formas de vida y cosmovisiones no caben en el capitalismo? Se trata de considerar la contracara de la crematística, aquellos que no han podido acumular sino que han sido despojados de sus formas de subsistencia, que son compelidos a abandonar sus territorios e identidades para adoptar aquellas vendidas por el consumo, como en su día tuvieron que substituir a sus dioses. ¿Qué pasa con quienes pierden en este modelo?

### **2.2.1 Interrogantes comunes, pistas diversas**

Este interrogante inaugura un ciclo de reuniones que se condensan en los Foros Mundiales iniciados en Porto Alegre. No obstante, la transformación del orden mundial alrededor de las nuevas

amenazas terroristas relegará las profundas discusiones sobre las estructuras del sistema socio-económico que se avizoraban a comienzo de siglo. En la nueva lógica, el sur será la fuente de todos los desórdenes, la perspectiva será prioritariamente de seguridad policiva, lo cual coincide con la posibilidad del surgimiento de gobiernos de izquierda en América Latina y el aparentemente contradictorio fortalecimiento de economías extractivistas fundamentadas en una visión represiva y amenazante de la protesta.

La pregunta de finales de siglo parecía pospuesta, empero, entrará nuevamente en boga tras el *crack* del sistema financiera mundial. Esta vez tanto el sur como el norte encontrarán a los perdedores del capitalismo. Los llamados movimientos de los “indignados” surgidos en diversos países europeos y americanos apuntan a la contradicción entre la democracia y los mecanismos de financiarización condensados en la deuda.

Se trata de retomar la calle como espacio público por excelencia con el fin de perfilar otras posibilidades de futuro contrarias a las impuestas por la troika (Fondo Monetario Internacional, Banco Central Europeo y Consejo de la Unión Europea) y su filosofía crematística, la cual implica, la ampliación de la edad de jubilación, la disminución de las pensiones, la precarización del trabajo. En síntesis, la desaparición del Estado de bienestar. Contra la precarización de las condiciones de vida surgieron movimientos como el “Movimiento 15-M” en España, de “Somos el 99%” en Estados

Unidos, de “Yo soy el 132” en México, los “piqueteros” argentinos que se formaron en 2001 respondiendo a una dinámica similar a los posteriores.

En suma, siguiendo la fórmula de Badie (2014) estamos ante el “tiempo de los humillados”, en el que, por un lado, las IFI, firmas transnacionales y otros actores someten Estados, desconociendo su democracia. Por otro lado, una serie de poblaciones se oponen tomando la calle, esgrimiendo los mecanismos democráticos, usando las nuevas tecnologías e intentando plantear alternativas al desarrollo. En este sentido, los movimientos que surgen tras la crisis financiera y las reflexiones que de ellos se derivan se distinguen de las primeras organizaciones altermundialistas en la formulación de programas y alternativas más concretas que comienzan a ponerse en práctica a nivel local en distintos lugares del planeta. A diferencia de la “voz global, hecha de protesta más que de propuesta que nos llega del nuevo movimiento social en contra de esta globalización” (Castells, 2002:45), las nuevas voces plantean e implementan distintas propuestas.

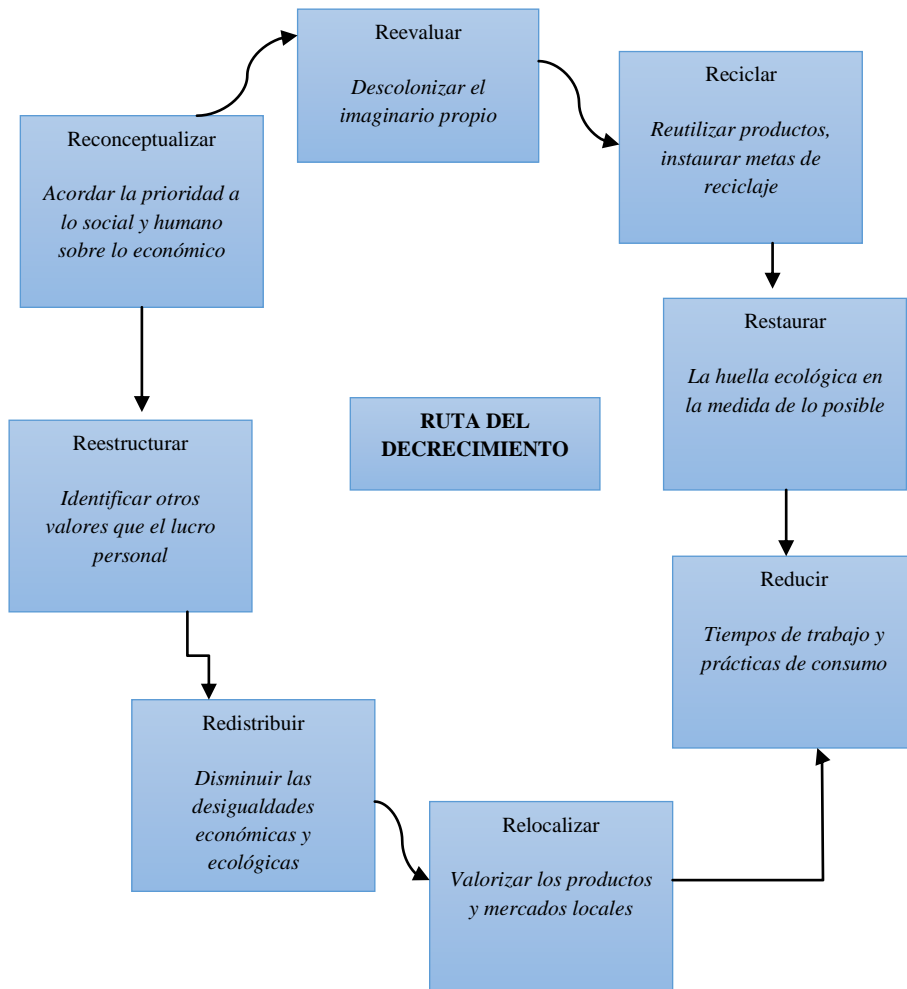
Estas propuestas hacen parte de un universo de alternativas al desarrollo que pretenden constituir no nuevos apellidos de este, sino un cuestionamiento de los mitos y principios crematísticos y una fundación de un nuevo sistema. Tomemos el ejemplo de dos de ellos surgidos inspirados en iniciativas locales de países europeos. En primer lugar, encontramos la corriente del decrecimiento que se

fundamenta sobre la adopción de una sobriedad voluntaria que “supondrá trabajar menos para vivir mejor, consumir menos, pero mejor, producir menos residuos, reciclar más, en resumen, inventar la felicidad basada en la convivencialidad en vez de en la acumulación frenética. Todo ello implica una seria descolonización de nuestros imaginarios, a lo que las circunstancias precisamente pueden ayudarnos” (Latouche, 2012:177)

La sobriedad voluntaria se fundamenta en dos grandes aspectos concretos. Por un lado, un modelo productivo basado en las ocho R, y por otro, la valorización de una dimensión “glocal” (local en interacción con lo global) como escala del cambio.

La ruta del decrecimiento (ver gráfica 4) se acompaña de una apuesta por la dimensión inmediatamente local: barrios, comunidades de vecinos, centros rurales. Es a esta escala que se puede actuar sobre el cambio de las prácticas cotidianas de los individuos, el cual depende de la reconstrucción de los lazos comunitarios. No obstante, no se trata de olvidar, de defender un regreso a lo arcaico, al contrario lo global aparece bajo la forma de la interconectividad, el desarrollo de redes alternativas que unifican esos centros locales de producción, fortalecimiento social y democracia.

Gráfica 4. Los principios de las 8 R



Fuente: Elaboración propia a partir de (Latouche, 2003)



Otra alternativa al desarrollo que se plantea es la de la economía del bien común. Esta se sustenta en tres núcleos I. intentar resolver la contradicción de valores entre una esfera económica y otra social mediante la puesta en marcha de modelos productivos basados en la honestidad, la empatía, la confianza, la estima, la cooperación, la solidaridad y la voluntad de compartir; II. Ajustar el sistema económico real al espíritu de las constituciones democráticas; III. Dejar de medir el éxito económico con indicadores de valores de cambio para adoptar indicadores de utilidad social (Felber, 2012).

Estos aspectos suponen una ruptura con los procedimientos de competitividad, rendimiento y desmesura. Ahora bien, la idea de poner en el centro del sistema económico la confianza en lugar de la eficacia, la empatía en substitución del individualismo extremo, la cooperación en reemplazo de la eficiencia, no releva de una utopía. La economía del bien común se basa en el rescate de experiencias particulares existentes tales como: la banca democrática, bancos de tiempo, cooperativas como el caso de Mondragón en el País Vasco, comercio justo y local, economía solidaria, industrias democratizadas o multicooperativas.

El fundamento de todos estos sistemas no es la negación de la propiedad o del dinero y el ahorro, sino entender que a partir de un cierto punto la acumulación sin límites es generadora de tales desigualdades que dejan de ser útil y comienza a erosionar la sociedad

*[...] Que la temperatura ambiente se doble de 13 a 26 grados es agradable, pero que siga subiendo hasta 32 grados ya no lo*

*es; cada grado que siga subiendo impacta desagradablemente. El calentamiento no es un fin en sí mismo, sino que resulta agradable sólo hasta que alcanza su nivel óptimo. En la desigualdad económica, sin embargo, no hay nivel óptimo “natural”, pero las personas cuentan con un sentido de la justicia intuitivo, y es obvio que este se hiere cuando observan que un salario puede ser trescientas cincuenta mil veces mayor por la misma jornada laboral. (Felber, 2012:114)*

A modo de síntesis podemos establecer que la crematística erige, en suma, un modelo socio-económico específico que a lo largo de los siglos fue transformando la ecología política, social, económica y cultural de las sociedades. No obstante, pareciera que este fuera ahistórico, connatural al ser humano, a fuerza de la repetición e interiorización de mitos que crean una serie de principios articuladores de la crematística: antropocentrismo, competitividad, rendimiento, desacralización, despolitización y desmesura. Estos se reconfiguran en los distintos avatares del capitalismo, conociendo un ciclo de crisis y reproducción.

Empero, los efectos de estos ciclos sobre el entorno y las comunidades generan la búsqueda creciente de alternativas desde la academia y los movimientos sociales. El decrecimiento y la economía del bien común planteados por corrientes de pensamiento europeas son algunas de estas propuestas, pero desde los países del sur también surgen opciones que intentan concretarse. Estas se construyen a través de movilizaciones sociales que a la vez contestan los efectos del capitalismo y buscan en la valorización de sus tradiciones y prácticas

ancestrales posibilidades plausibles y viables, tal es el caso del *sumak kawsay*, alternativa latinoamericana al desarrollo que encuentra correlatos en conceptos similares propios de otros aires culturales.

### **2.2.2 El preludio latinoamericano de la crisis: “otros mundos son posibles”**

Como se mencionó anteriormente la crisis financiera mundial del 2008 reveló los límites del modelo crematístico para unificar los ideales de reducción de desigualdades sociales, democracia, mercado completamente autorregulado y sostenibilidad ambiental. No obstante, esta crisis había mostrado algunos síntomas en América Latina donde la aplicación del dogma se hizo de manera irrestricta bajo la forma de políticas neoliberales.

La región sigue siendo la más desigual del planeta contando con servicios sociales y de bienestar, restringidos y subordinados en la mayoría de los casos al poder adquisitivo. Para el 2014, el 10% más rico de la población acumulaba el 71% de la riqueza de América Latina. A esta concentración se le suma la baja carga tributaria para este grupo de la población. El mantenimiento de gran parte de esta riqueza en paraísos fiscales supone una pérdida aproximada para regiones como América Latina de 70 000 millones de dólares (Oxfam, 2016).

Si nos detenemos un poco sobre el panorama socioeconómico latinoamericano su rasgo principal es, como hemos visto, unas altas tasas de pobreza e indigencia producto de

*[...] la enorme brecha que hay entre las familias que pertenecen a los más altos ingresos y las demás. Una implicación muy grave de la concentración del ingreso en América Latina es la extensión de la pobreza en la región. [...] Si América Latina tuviera la distribución del ingreso que corresponde a su nivel de desarrollo de acuerdo con los patrones internacionales, la incidencia de la pobreza sería la mitad de lo que es realmente; [...] si el ingreso en América Latina se distribuyera como en los países del Sudeste de Asia, la pobreza sería una quinta parte de lo que es en realidad. Incluso tomando el patrón distributivo de África, se encuentra que para los mayores niveles de desarrollo que tiene América Latina, debería tener la mitad de los pobres que tiene realmente [...]* (Banco Interamericano de Desarrollo, 1999 : 18)

En consecuencia, pese a la curva ascendente de disminución de la pobreza que ha presentado la región en el siglo XXI, sus efectos siguen siendo limitados dado el nivel de desigualdad. Como muestra la CEPAL, durante la década de los 80, es decir, en el periodo de expansión de las políticas neoliberales, la pobreza aumenta casi ocho puntos porcentuales, aumento que no se logra reducir durante la década siguiente, no será sino a partir de 2002 que se registra una disminución pasando en cifras absolutas de 225 millones de personas en situación de pobreza a 167 millones, y de 99 millones en situación

de indigencia a 71 millones. No obstante, esta reducción no se tradujo, necesariamente, en acceso a servicios públicos y políticas de bienestar, en ampliación de la capacidad de ejercer los derechos formalmente reconocidos, en disminución de desigualdades y discriminaciones (Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2014).

La perspectiva latinoamericana sintetiza entonces la crisis del modelo crematístico. Una capacidad real de crecimiento económico basado principalmente en el boom extractivista que entra en contradicción con las posibilidades de convertirlo en un aumento generalizado de la calidad de vida, en razón a una desigualdad estructural gracias a la cual si bien hay aumento del ingreso, no necesariamente repercute en una multiplicación del bienestar y del acceso al ejercicio efectivo de derechos. Esto se acompaña de profundas tensiones en torno a las condiciones de explotación de un continente biodiverso que no escapa a la crisis ambiental.

Estas contradicciones se cristalizan en un ciclo de protesta que marca la historia política y social de las últimas décadas. Los efectos sociales del neoliberalismo dan lugar a una recomposición de las fuerzas sociales y políticas cuyas consecuencias van desde la inscripción en la agenda pública de nuevas temáticas y actores sociales hasta el acceso al poder de coaliciones diversas que contestan las dinámicas excluyentes hasta ahora hegemónicas. Se tratan de nuevos movimientos caracterizados, en primer lugar, por su multisectorialidad, uniendo sectores despolitizados y marginales con

otros más politizados como intelectuales y estudiantes. En segundo lugar, por su territorialidad y, finalmente, por el lugar preponderante que juegan las organizaciones indígenas. Esta efervescencia social se acompaña de la formulación de discursos nacidos de las prácticas e interrelaciones cotidianas, se trata de crear propuestas alternativas al desarrollo e intentar llevarlas a cabo, es el caso del *sumak kawsay*.

La definición del *sumak kawsay*, como cualquier otro concepto de acción política, puede abordarse considerándolo como el fruto de un proceso de construcción social fluctuante y azarosa en el que participan una serie de actores heterogéneos. En este sentido se puede hablar de una genealogía que no busca “trazar la curva lenta de una evolución, [sino...] encontrar los escenarios donde [las dinámicas sociales] han jugado roles diferentes; definir incluso el punto en que faltaron, el momento en el que no tuvieron lugar” (Foucault, 1977: 126).

En esta perspectiva, la invitación consistiría en rastrear los hitos de la construcción discursiva y los usos sociales del *sumak kawsay*, teniendo en cuenta la singularidad de cada uno de estos eventos. Así mismo, interrogarse sobre la emergencia supone indagar sobre el estado de las fuerzas en un momento dado: los conflictos internos entre los actores en juego, las luchas por definir el sentido del nuevo discurso, por erigirse como su representante legítimo, entre otros. En suma, es un esfuerzo por situar históricamente la emergencia y evolución del “buen vivir” o *sumak kawsay* en cuanto alternativa al desarrollo.

Una primera aproximación permite considerar el *sumak kawsay* como la cristalización de las reivindicaciones y críticas de diversos sectores sociales cuyas movilizaciones van a crecer y consolidarse durante los años 90 en buena parte de América Latina. En efecto, durante estos años una serie de fenómenos marcaron la escena política y social del continente: la crisis tanto de las políticas neoliberales como de los partidos políticos tradicionales, el fortalecimiento del ambientalismo y la ecología como nueva categoría de acción pública internacional, la transformación y acceso al poder de los movimientos indígenas, y a través de ellos de la crítica al colonialismo y sus efectos actuales.

Se podría hablar del surgimiento de “un ciclo de protesta”<sup>9</sup> (Tarrow, 1989) en América Latina que tiene como principal característica la contestación del modelo de desarrollo neoliberal que se impuso desde finales de los 70 y la búsqueda de alternativas a este.

---

<sup>9</sup> El término propuesto por Tarrow permite entender los procesos de acción colectiva situándolos en su contexto socio-histórico, así como comprender su evolución en el tiempo. Para Tarrow, los ciclos de protesta tienen cuatro elementos principales: la intensificación de los conflictos y la confrontación en los espacios sociales; la rápida difusión social y/o geográfica de las movilizaciones (por ejemplo: de sectores más movilizadas a menos movilizadas); la innovación de los repertorios de movilización mediante la emergencia de formas espontáneas de protesta; el surgimiento de nuevas organizaciones, símbolos e interpretaciones del mundo. Estos ciclos tienen una etapa de aparición, un zénit de la movilización durante el cual la interacción entre disidentes y autoridades se intensifica, y el final del ciclo que puede llevar a la reforma, la satisfacción parcial de las demandas, la institucionalización y la alternancia de poder, la represión o la revolución (Cf. Sommier, I. (2009), “Cycle de mobilisation”, in Fillieule, Olivier (ed) (2009), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Science Po : 173-180; Velasco Porras, A. (2005), *Tiempo de indios: La construcción de la identidad colectiva del movimiento indio ecuatoriano*, Quito, Ediciones Abya-Yala :367).

El ciclo inicia con la irrupción del Ejército de Liberación Zapatista (EZLN) en 1994 y se prolonga durante los 2000 con movimientos como la “guerra del agua” en contra de la privatización del servicio de agua en la ciudad boliviana de Cochabamba que condujo a un alza desmesurada de los precios; las protestas del 2001 en Argentina causada por la crisis financiera del país que culminó con el derrocamiento del presidente Fernando de la Rúa, estas fortalecieron el “movimiento de los piqueteros” y la creación de “asambleas populares” en diversos barrios de las ciudades del país. Durante este periodo se destacan también “la guerra del gas” en Bolivia y el derrocamiento del gobierno de Lucio Gutiérrez en Ecuador durante la llamada “rebelión de los forajidos” de 2005.

A estos movimientos se suma la creación de una serie de organizaciones ciudadanas multisectoriales en defensa de los recursos naturales, la participación ciudadana, y en contra de la privatización y la profundización de las desigualdades; tal es el caso del levantamiento de Atenco en 2008 en oposición a la construcción de un nuevo aeropuerto internacional para la Ciudad de México en las tierras de 13 ejidos; la gran marcha de las comunidades indígenas del sur de Colombia en 2008 a favor del respeto de sus territorios amenazados por los megaproyectos y el conflicto armado; o la movilización “Un abrazo al río Uruguay” que se oponía a la construcción de una planta de procesamiento de celulosa a orillas del río, entre otros (Rebon & Modonesi, 2011).



Si bien cada uno de estos movimientos responde a coyunturas y configuraciones políticas distintas, encontramos actores (indígenas, campesinos, organizaciones barriales, estudiantes, jóvenes, intelectuales...) y demandas similares. En consecuencia, este nuevo ciclo supone una reinención de las formas de la acción colectiva en América Latina, la cual constituye una opción para pensar alternativas al desarrollo y nuevos mecanismos de participación democrática a partir de la revalorización de referentes propios a las culturas e historias sociales del continente.

Si bien el ciclo de protesta responde a las características históricas y culturales de cada país, este presenta algunas tendencias comunes, a saber: la puesta en marcha de mecanismos de democracia directa, un enfoque centrado en la autonomía y el territorio, y la transnacionalización de los movimientos (Seoane, 2006), (Svampa, 2007).

La primera característica concierne al repertorio de acción, estos movimientos adoptan mecanismos de acción directa y no convencional, lo cual se debe al deterioro de las instituciones de mediación tradicionales como los partidos políticos y sindicatos. Se privilegian formas no institucionales con un fuerte poder interpelante, buen ejemplo de ello es la irrupción el 1ro de enero de 1994 del Movimiento Zapatista en Chiapas. Este repertorio se acompaña de una valorización de la democracia directa y nuevas formas de participación con un carácter horizontal que pretenden romper con mecanismos autorreferenciales y puramente delegativos propios de la

democracia representativa tradicional. “En este marco, cobra centralidad la forma asamblea, en sus diferentes niveles y expresiones, que recrea y potencia antiguas y nuevas formas de sociabilidad y resistencia, al tiempo que va diseñando un nuevo paradigma de la política concebido desde abajo” (Svampa, 2007: 4).

A la política desde abajo, se le suma la defensa de la autonomía de las comunidades, entendida como el derecho a la autodeterminación materializado en la creación de propuestas alternativas al modelo hegemónico. Esta demanda de autonomía rompe con las lógicas de la izquierda tradicional centrada en la relación entre poder y construcción de contra hegemonías. Por el contrario, se trata de la capacidad de los individuos que comparten una identidad colectiva de dotarse de una norma propia y plantearse la opción de vivir de otras formas. Dicha identidad además se construye cada vez menos sobre la base de la relación capital-trabajo, como es el caso de los movimientos obreros tradicionales, el nuevo eje de construcción identitaria reside más bien en la experiencia común de un territorio, entendido como espacio vital.

Una de las tendencias fundamentales de este nuevo “ciclo de protesta” es el lugar central del territorio. Como muestra Seoane (2006), tanto en los espacios rurales como urbanos han surgido distintos movimientos que se constituyen bajo

*[...] la identidad étnico-cultural (los movimientos indígenas), en referencia a su carencia (los sin tierra, sin techo o sin trabajo) o en relación a su hábitat de vida compartido (por*

*ejemplo los movimientos de pobladores). La emergencia de poderosos y arraigados movimientos indígenas y campesinos que alcanzan una significación e influencia nacional y regional así como desarrollan una capacidad de interpelación y articulación con sectores sociales urbanos en la confrontación con el régimen neoliberal resulta el hecho más conocido de estas experiencias (89)*

La reapropiación social del territorio, del espacio de vida, comprende formas organizadas de ocupación y defensa de los territorios, la expansión de experiencias de autogestión, la resolución comunitaria de las necesidades sociales, entre otras. El territorio aparece como espacio de resistencia pero también de resignificación colectiva e individual, así como de creación de nuevas relaciones sociales. En esta medida, se puede hablar de una re-territorialización que rompe con las antiguas dinámicas de los movimientos sociales y de las políticas neoliberales. Los territorios se convierten en espacios de resistencia frente a la homogeneización.

*[...] Es la respuesta estratégica de los pobres a la crisis de la vieja territorialidad de la fábrica y la hacienda, y a la reformulación por parte del capital de los viejos modos de dominación. La desterritorialización productiva (a caballo de las dictaduras y las contrarreformas neoliberales) hizo entrar en crisis a los viejos movimientos, fragilizando sujetos que vieron evaporarse las territorialidades en las que habían ganado poder y sentido. La derrota abrió un período, aún*

*inconcluso, de reacomodos que se plasmaron, entre otros, en la reconfiguración del espacio físico [...] (Zibechi, 2003: 186)*

El arraigo territorial se convierte en el eje de construcción de la identidad colectiva y de las opciones materiales y simbólicas de autonomía en el marco de formas incluyentes y participativas de autogobierno y en el objeto de lucha. Se trata de defender los territorios, los recursos o bienes naturales, pero también de “invadir” los espacios vedados con el fin de hacerse visible; el repertorio de acción de estos movimientos cobra así formas de visibilización y ocupación de los espacios institucionales o vedados: las “tomas”, los levantamientos, los cierres de vías, las ocupaciones de terrenos, entre otros. Estos repertorios desarrollados por movimientos campesinos e indígenas rurales en primera instancia, penetran la movilización urbana, así por ejemplo, los desocupados crean asentamientos con claros mecanismos de autogobierno y sostenibilidad.

La preeminencia del territorio permite entonces crear proyectos alternativos sostenibles y a largo aliento. Estos movimientos obtienen una base material propia que les permite no sólo su subsistencia material, sino también la adquisición de una serie de saberes prácticos y experiencias de gestión de problemas sociales, económicos y políticos cotidianos. A diferencia de los movimientos obreros tradicionales, estos nuevos movimientos desarrollan en la práctica elementos concretos de gobernabilidad gracias al anclaje territorial. Empero, el territorio no es exclusivamente un espacio de subsistencia material, durante este ciclo de protesta tiene lugar la

transición de la defensa de la tierra a la defensa del territorio, entendiéndolo no sólo como una base productiva en términos económicos, sino restituyéndole una dimensión simbólica en tanto espacio de vida y dignidad.

Paradójicamente esta territorialidad se acompaña de una marcada “internacionalización”, transnacionalización, de los movimientos sociales. Las nuevas tecnologías, así como la emergencia de una serie de problemáticas cuyos efectos y soluciones trascienden la esfera del Estado-nación, han facilitado el surgimiento de redes más o menos estables y con articulaciones variadas de defensa de causas particulares. Esta transnacionalización toma la forma de la creación de redes de apoyo entre ONG norte-sur o sur-sur, la formación de organizaciones civiles regionales, la constitución de eventos y lugares de encuentro tales como los Foros Mundiales, entre otros (Devin, 2004).

Si bien las dinámicas e intereses de los diferentes actores que participan en estas redes cambian según el contexto y el nivel, en general, la transnacionalización de las causas constituye un recurso adicional para los movimientos locales. A su vez, a partir de lo local se van alimentando discusiones en torno a problemáticas globales como es el caso del deterioro ambiental, la crisis financiera y económica, entre otros.

Los movimientos indígenas constituyen un ejemplo paradigmático de esta articulación entre lo global y lo local. El

fortalecimiento de movimientos indígenas nacionales amplios corresponde, a nivel internacional, con el apareamiento de ONG anglosajonas de defensa de estos pueblos. En consecuencia, estas últimas constituirán uno de los principales intermediarios entre las demandas locales y organismos multilaterales como la ONU y la OIT. Esta internacionalización no es sin embargo simple, su uso depende de las coyunturas, así por ejemplo del uso de discursos internacionales en torno a la protección de la diversidad natural y cultural, según los cuales las comunidades indígenas serían los mejores “guardianes de la tierra” (Dumoulin-Kreva, 2004), corresponde a la consolidación de un nuevo problema internacional: el cuidado del medio ambiente.

A su vez los movimientos locales se apropiarán de la articulación de la defensa del territorio, los saberes ancestrales y la inclusión política, social y cultural desarrollando discursos que pretenden trascender las problemáticas coyunturales y locales. Es el caso del *sumak kawsay* que emerge durante este ciclo de protesta latinoamericano, en el cual los pueblos indígenas constituyen el pilar fundamental.

En este orden de ideas, y con el fin de restituir el contexto de emergencia del *sumak kawsay*, resulta pertinente detenernos sobre los procesos que desembocan, entre otros, en la institucionalización del concepto del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*: Ecuador y Bolivia. Asimismo, vale la pena considerar la particularidad del proceso de movilización colombiano que, a excepción de los otros países de la

región, está atravesado por las dinámicas del conflicto armado y los intentos de una salida negociada de este.

### **2.3 Los movimientos indígenas como zócalo del sumak kawsay**

Uno de los principales protagonistas de la movilización social en América Latina y las luchas sociales contra el modelo neoliberal han sido los movimientos indígenas. A partir de los años 70 las comunidades indígenas comenzaron a promover la creación de organizaciones propias con el objeto de movilizar y articular demandas de igualdad política y social con reivindicaciones de reconocimiento y respeto de las diferencias culturales. A través de estas exigencias los movimientos indígenas comienzan a cuestionar algunos de los fundamentos de los Estados-nación latinoamericanos, dichos cuestionamientos dan lugar, posteriormente, al desarrollo de alternativas inspiradas en las cosmovisiones indígenas. En este sentido, se encuentra un paso progresivo de unos movimientos centrados en las reivindicaciones puramente étnicas hacia la articulación de una movilización multisectorial antineoliberal, favorable a la búsqueda de alternativas al modelo hegemónico.

Como lo señala Yvon Le Bot (2013), los movimientos indígenas latinoamericanos operaron a partir de los años 80 un giro histórico emergiendo como actores sociales con el fin de buscar:

*Una integración de los indígenas en la nación sobre un pie de igualdad, sin que deban renunciar a su identidad. Se inscriben en el marco de las naciones nacidas de las independencias y en contra de lo que afirman sus adversarios, lejos de ser separatistas, contribuyen a detener las dinámicas centrifugas. Estos movimientos ponen en cuestión, sin embargo, los modelos verticales y estatistas y contribuyen al surgimiento de una sociedad civil y una cultura política que no gravita de manera exclusiva alrededor del Estado y los partidos políticos, que se reconstruye a través de las relaciones entre la sociedad y el poder (38).*

Estos movimientos no sólo aportan nuevas formas de configuración de las relaciones entre Estado y sociedad civil, sino también repertorios de acción novedosos basados en la valorización de la tradición, el territorio y el consenso.

Las exigencias hechas por las diferentes organizaciones indígenas se soportan sobre tres grandes aspectos: la identidad, la participación política y la reconfiguración de las relaciones sociales. Romper con la fisura colonial supone quebrantar los discursos monoculturales propios a la formación de los Estados-nación post-independentistas. A su vez el reconocimiento de otras culturas integrantes de las naciones latinoamericanas implica la extensión de los derechos de participación política en pro del cambio de estructuras sociales que excluyen *per se* a los indígenas y afro descendientes. El ascenso de los movimientos indígenas pone en cuestión las



condiciones de exclusión y desigualdad social que se perpetúan gracias a la “colonialidad del poder” (Quijano, 2000).

Las reivindicaciones de igualdad se inscriben en la demanda de respeto al territorio y a la relación de las comunidades con este. La base del movimiento indígena, en sus distintas fases, es el territorio ya que a partir de él se reconstruye el sentido de la etnicidad como identidad propia de los pueblos indígenas. Es a través del fortalecimiento y reconocimiento de una identidad específica que los pueblos indígenas van a lograr articular un movimiento social fuerte que se convertirá a la postre en protagonista de la escena social y política en un momento de debilitamiento de otras organizaciones tales como los sindicatos obreros y rurales. En efecto, la “etnicidad” surge, en primera instancia, como criterio de diferenciación entre la figura del campesino y la del indígena, no obstante, durante los años 2000 la articulación del movimiento indígena con otros sectores sociales se hará sobre la base de una convergencia sobre la idea de la defensa al territorio como espacio de reproducción de la vida.

Se puede entonces distinguir dos etapas del movimiento. En primer lugar, las organizaciones indígenas impulsaron demandas de autodeterminación y autogobierno que desembocan en las llamadas políticas de identidad y reconocimiento. Se trata de políticas que reconocen el carácter multiétnico y pluricultural de las naciones latinoamericanas, y otorgan derechos específicos a los pueblos indígenas con el objeto de garantizar ciertas formas de autogobierno, así como su participación en la escena política nacional. En mayor o

menor grado la mayoría de Estados latinoamericanos durante la década de los 90 reconocen las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas, les otorgan derechos de participación política (creación de partidos y sindicatos indígenas, curules especiales, entre otros) y les reconocen ciertos derechos territoriales. Estas reivindicaciones se encuentran respaldadas por el Convenio 169 de la OIT de 1989 que confiere un marco legal internacional a las demandas de los pueblos indígenas al disponer:

*[...] Artículo 2. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad. 2. Esta acción deberá incluir medidas: a) que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población; b) que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones; c) que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida [...]* (Organización Internacional del Trabajo, 1989)

El núcleo de los derechos así otorgados es el reconocimiento de la autonomía y el respeto a la identidad de los pueblos indígenas. Cabe aclarar que las reivindicaciones identitarias se fundamentan, en primera instancia, en los derechos territoriales, a este respecto la OIT considera:

*[...] Artículo 13: 1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación. 2. La utilización del término «tierras» en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera [...]* (Organización Internacional del Trabajo, 1989)

Históricamente el territorio ha hecho parte fundamental de las demandas indígenas, de hecho es uno de los principales ejes articuladores de los movimientos a lo largo de los últimos años. Como lo muestran Fernández y Puentes (2012) en su análisis comparativo sobre las confederaciones de pueblos indígenas amazónicos ecuatorianos y bolivianos, las confederaciones indígenas agrupan una diversidad de pueblos con identidades culturales e idiomáticas distintas y territorialmente discontinuas, por esta razón el proceso de construcción de dichas organizaciones supuso un trabajo de auto

identificación étnica sobre la base de la reafirmación de una identidad territorial. El territorio es la base de toda la estructura social e identitaria de las comunidades indígenas, como indica Mónica Chují (2008):

*La tierra y el territorio son [...] los elementos básicos que los constituyen a los pueblos y nacionalidades indígenas como diferencia radical con respecto al sujeto moderno. El sujeto moderno se ha desprendido de su relación cultural de la tierra y el territorio, y conserva como derecho fundamental solamente su derecho a la vida y a la libertad.*

*Los pueblos y nacionalidades mantienen con sus tierras y territorios una relación de pertenencia cultural absoluta. Cualquier desprendimiento, fractura o alteración de esa relación fragmenta y desgarr profundamente al Ser de las nacionalidades y pueblos. Como son parte del Ser constitutivo del sujeto contenido en las nacionalidades y pueblos, se convierten también en una dimensión ontológica del Ser de las nacionalidades y pueblos. Las tierras y territorios, tienen el mismo estatus ontológico del derecho a la vida y a la libertad en el caso del ciudadano moderno individualizado.*

*El territorio de los pueblos y nacionalidades es el espacio geográfico, social, histórico y espiritual, integrado a la vivencia y a las instituciones ancestrales de los pueblos y nacionalidades. Está en una relación de totalidad con el hábitat -entendido por tal, el medio ambiente y los recursos*

*contemplados en el suelo, subsuelo y aire- y establece vínculos, materiales e inmateriales de relacionamiento ancestral, donde se despliegan las culturas, instituciones, formas de organización y economías propias. (s/p)*

En esta lógica las organizaciones indígenas no responden necesariamente a los criterios de las fronteras de los Estados-nación sino a identidades compartidas a través de una vivencia similar de un espacio determinado, uno de los mejores ejemplos de esta construcción transfronteriza del territorio, y de la movilización social que se asocia a ella, es el de la Amazonía. En 1984 se crea la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) con el fin de agrupar nueve organizaciones de pueblos indígenas de Ecuador, Brasil, Colombia, Perú, Bolivia, Venezuela, Guyana, Guyana Francesa y Surinam. El eje central de esta organización es la protección de la selva amazónica como ecosistema biodiverso pero también como territorio ancestral y sagrado:

*Nuestra misión como COICA, está orientada hacia un gran objetivo que es la defensa y reconocimiento de los territorios indígenas, la conservación de los bosques y el respeto y aplicación de los derechos de los pueblos indígenas en la cuenca amazónica.*

*Los Estados y las industrias le están dando mucha importancia a la amazonia por sus recursos no renovables; [...] Frente a esta riqueza en cuanto a recursos, no nos ofrecen más que un*

*modelo de desarrollo basado en la explotación de recursos naturales, ya que el desarrollo económico de los países amazónicos se basa en: explotación minera, hidrocarburos, extracción de madera, y una agricultura extensiva (monocultivos y cría de ganado). Más de la mitad de las exportaciones son materias primas que se encuentran principalmente en la región amazónica y muchos de estos recursos están dentro de los territorios indígenas. (COICA, 2012)*

El ejemplo de la COICA ilustra uno de los puntos que permitirán a algunos movimientos indígenas establecer alianzas con otros sectores sociales que se movilizan para contestar las políticas neoliberales y sus nefastos efectos sociales y económicos, a saber: la crítica al neoliberalismo extractivista. Al resaltar los efectos sobre el medio ambiente y las poblaciones de la explotación minera, la agricultura extensiva y la privatización de recursos naturales como el agua; los movimientos indígenas se inscriben en un espectro político más amplio y heteróclito de crítica anti-neoliberal.

Paulatinamente, las demandas de inclusión o de reparación de los daños ocasionados por una construcción de los Estados nacionales que históricamente ha excluido a las comunidades indígenas y afro descendientes prolongando así las estructuras de pensamiento coloniales, se acompañan de la crítica explícita a un sistema socioeconómico que de suyo perpetua una seria de desigualdades e inequidades sociales y atenta contra la supervivencia de la naturaleza.

En pocas palabras, hacia mediados de los años 90 se pasa de la demanda de políticas de reconocimiento e inclusión a la construcción de una serie de propuestas y modelos de desarrollo alternativos tales como el *sumak kawsay*.

Sin duda el movimiento indígena que simboliza la lucha contra los modelos tradicionales de gobierno en América Latina y particularmente contra el neoliberalismo es el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. El EZLN aparece como una alianza entre una vanguardia mestiza y el campesinado indígena de Chiapas que busca a través de la lucha armada crear una sociedad contra hegemónica que responda a las reivindicaciones tradicionales de la población indígena de tierra, autonomía y dignidad; pero también crea espacios para nuevas demandas como la igualdad de género, la protección del medio ambiente, la apertura del sistema político mexicano, la democratización y movilización de otros sectores sociales. (Harvey, 2005).

Esta doble función: vector de causas indígenas y campesinas tradicionales; facilitador para la visibilización de otras causas la comparten también otros movimientos indígenas que optaran por la asunción al poder por las urnas como es el caso de Bolivia y Ecuador. No obstante, en ambos casos se parte de una crítica profunda del sistema capitalista y sus consecuencias sociales para proponer modelos contra hegemónicos inspirados, principalmente, en los saberes y organizaciones de las comunidades indígenas.

Esto explicaría porque, como veremos posteriormente, algunos de los pilares de la propuesta zapatista se encuentran bajo otra forma en el *sumak kawsay* como es el caso de la defensa de un proceso político democrático que rompa con los caudillismos, cacicazgos y reglas censitarias que han prevalecido en los países latinoamericanos. Retomemos entonces los procesos de los pueblos andinos.

### **2.3.1 La CONAIE como articuladora de las movilizaciones sociales**

La CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) surge en 1986 y está formada por tres grandes organizaciones que cubren el conjunto del espectro indígena ecuatoriano: la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Quechua del Ecuador (Ecuadorunari), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniae) y la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Coince). Cabe anotar que “el movimiento indígena ecuatoriano estará siempre marcado por la combinación de componentes andinos y amazónicos, así como por la articulación de reivindicaciones sociales y culturales, por el equilibrio pero también las tensiones entre una orientación campesina y una orientación étnica” (Le Bot, 2013, p. 219). Dichas precisiones permiten entender algunos de los debates sobre la definición del *sumak kawsay* como un proyecto social nuevo para la totalidad de la sociedad ecuatoriana.



En efecto, la CONAIE aparece en la escena política ecuatoriana cuando otras organizaciones sociales rurales y urbanas preexistentes pierden capacidad de movilización, se constituye entonces en un eje alternativo que al calor de las movilizaciones de los años 90 logra asentarse dentro de la población indígena, pero también crear alianzas con las poblaciones rurales no indígenas y sectores populares urbanos. A lo largo de distintas movilizaciones y experiencias de gobierno, la CONAIE logra integrar no sólo las organizaciones indígenas de diferentes regiones sino también a asalariados de empresas públicas o privadas reestructuradas, profesionales del transporte, trabajadores informales, artesanos, pequeños comerciantes, pensionados, etc., es decir sectores afectados por las medidas neoliberales pero poco organizados. Igualmente, este movimiento atraerá desde el principio el apoyo de distintas ONG nacionales e internacionales y de sectores progresistas de la iglesia. Cabe resaltar que sectores como las formaciones indígenas amazónicas (CONFENIAE) han considerado tradicionalmente al Estado como un interlocutor válido, en consecuencia la CONAIE no busca una ruptura total con este, por el contrario defiende una posición reformadora que al momento de hacerse con el poder se traduce en una nueva constituyente.

Las primeras apariciones de esta organización se inscriben en la continuidad de las demandas tradicionales por la tierra y contra las discriminaciones, es el caso del “Levantamiento Nacional Indígena Inti Raymi” en 1990 o de la marcha de los indígenas del Amazonas

hasta Quito en 1992. No obstante, es durante las movilizaciones de 1994 por la reforma agraria que la CONAIE irrumpe en la escena ecuatoriana como una fuerza política, al tomar el liderazgo (como) de una “Coordinadora de los movimientos sociales” y comenzaba a plantear un proyecto político completo que va más allá de las diversas reivindicaciones sociales.

El éxito de la CONAIE radica en parte en que, a diferencia de otros movimientos indígenas latinoamericanos, logró plantear rápidamente un verdadero proyecto de gobierno capaz de aglutinar distintos sectores sociales, como lo indica Yvon Le Bot (2013:216), “se trata de representar las demandas de los actores sociales emergentes, de hacer escuchar la voz de aquellos que no se sienten representados por los partidos políticos, poniendo en marcha nuevas formas de representación y participación y tomando en cuenta las categorías de nacionalidad, territorio y autonomía”

Aunque en un primer momento dicho proyecto político sea bastante impreciso se reencuentran ciertas categorías estructurantes que constituyen lo que podríamos denominar las matrices de la Constituyente que consagra el *sumak kawsay* como principio articulador de derechos individuales y colectivos. Por ejemplo, el proyecto político de la CONAIE presentado en 1994 se postula como objetivo central la construcción de una “nueva sociedad humanista plurinacional”

*Tenemos como objetivo primordial construir un **Estado Alternativo**, y la instauración de un **Gobierno Plurinacional Democrático** que vele por los intereses de todas las Nacionalidades que conformamos el Ecuador y el **bienestar material y espiritual** de la familia, de la comunidad y de la sociedad en general.*

*Nuestra lucha va más allá de las simples reivindicaciones aisladas. Nuestra lucha propugna solucionar los postergados problemas de la tierra y territorialidad, la industrialización, el desempleo y subempleo, de la vivienda, de la educación, de la salud, y la terrible lacra social y humana de la discriminación y segregación racial.*

*Nuestra meta no es la simple toma del poder o gobierno sino la transformación de la naturaleza del actual poder del Estado uninacional hegemónico excluyente antidemocrático y represivo; y construir **la Nueva Sociedad Humanista Plurinacional**<sup>10</sup>. Nuestra lucha es una opción frontal contra el sistema económico, político e ideológico capitalista hegemónico, represivo y esclavizante, tanto nacional como internacional que impide la Autodeterminación y la Independencia económica y política de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas y de los demás sectores sociales del Ecuador. (CONAIE, 1994)*

---

<sup>10</sup> El subrayado es nuestro.

El proyecto inicial propende por la creación de una nueva sociedad respetuosa de la diversidad cultural, la autonomía y la identidad de los pueblos indígenas, reivindicaciones comunes de los movimientos indígenas latinoamericanos. No obstante, este proyecto las trasciende, la CONAIE pretende presentar una propuesta política a todas las organizaciones sociales ecuatorianas con el fin de instaurar un nuevo tipo de Estado y sociedad: el Estado plurinacional, es decir un Estado fundado en el reconocimiento de la diversidad cultural que lo compone, o para retomar los términos del manifiesto la diversidad de pueblos y nacionalidades, entendidas como conjuntos de pueblos que tienen un origen e historias comunes, así como idiomas, costumbres, creencias, leyes y formas de organización social, política y económica propias. Esta organización distingue las nacionalidades indígenas (Quichua, Shuar-Achuar, Chachi, Tsacilla, Sionasecoya, Huaorani, Cofan, Awa, Epera), la nacionalidad afro-ecuatoriana y la nacionalidad hispano-ecuatoriana.

El proyecto político de la CONAIE de 1994 esboza algunos de los principales debates que tendrán lugar posteriormente en la Asamblea Constituyente. El más relevante concierne al plurinacionalismo entendido como el reconocimiento de la existencia de una diversidad de pueblos y nacionalidades que conforman el Ecuador, los cuales deben basar su relaciones en los principios de igualdad, unidad, respeto, reciprocidad y solidaridad, a su vez debe reconocerse la participación plena y permanente de todos en la toma de decisiones, así como el derecho de las nacionalidades y pueblos a su territorio y

autonomía político-administrativa, garantías estas del desarrollo de la identidad cultural y política de todas las nacionalidades presentes en el Ecuador, y por ende del desarrollo integral de la nación (Constitución de la República del Ecuador, 2008).

Otro principio fundamental por el que se propugna en este proyecto es el llamado “humanismo integral”, es decir una sociedad en la que haya una interrelación armónica entre el hombre y la naturaleza con el objeto de garantizar la vida (biocentrismo). Se hace asimismo referencia a los derechos de todas las formas de vida incluyendo las de la naturaleza. Finalmente se mencionan una serie de derechos como la autodeterminación de las nacionalidades, la soberanía, la independencia y la solidaridad internacional.

Vemos entonces cómo comienza a articularse un discurso político susceptible de aglutinar no sólo a las organizaciones indígenas sino también a una gran parte de los movimientos sociales que se reconocen en una crítica al neoliberalismo y al Estado ecuatoriano acompañada de una propuesta de cambio que sale de los discursos tradicionales ya sean de izquierda o de derecha y apuesta por la transformación de las relaciones entre comunidades y con el entorno.

### **2.3.2 La progresiva irradiación de una cultura política indígena a la sociedad boliviana**

Un fenómeno paralelo ocurre en Bolivia con dinámicas y estructuras distintas. En efecto, si bien históricamente este país ha sido el escenario de diversos experimentos políticos, anticipando a veces transformaciones que se producirán luego en toda América Latina. Los movimientos indígenas bolivianos en las últimas décadas se caracterizan, a diferencia de otros casos, por una profunda división interna como producto de los efectos de importantes movilizaciones de décadas pasadas, así como de un profundo cuestionamiento sobre la definición de la “indianeidad” como fuente de reconstrucción identitaria de los movimientos sociales.

Cabe resaltar que hasta la década de los 80, los movimientos sociales bolivianos se habían estructurado en torno a amplias bases sindicales que se inscribían en el proyecto del “Nacionalismo Revolucionario”<sup>11</sup>. Para este la movilización social se traducía, prioritariamente, en términos del movimiento obrero-minero, las identidades étnicas jugaban un papel secundario. No obstante, la

---

<sup>11</sup> El Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) es el partido político populista más importante de la historia boliviana del siglo XX. Fundado en 1941, lideró la llamada “revolución de 1952” que introdujo el voto universal, las primeras reformas agrarias, entre otras. Tras los gobiernos militares el nuevo MNR hará parte del llamado “pacto democrático” que se rompe en los 80’ tras el gobierno de Paz Estenssoro.

puesta en marcha a partir de 1985 de los planes de ajuste estructural<sup>12</sup> conllevó, entre otros, al desmantelamiento del trabajo minero como unidad fundamental de la estructura socio-económica boliviana.

Dicha situación se tradujo en la pauperización y desplazamiento de grandes poblaciones de mineros, mayoritariamente indígenas, hacia los cascos urbanos. Asimismo, indujo una recomposición organizativa e identitaria de los movimientos sociales que comenzaron a reivindicar abiertamente el “rostro indio” (Stefanoni, 2003). En este marco tiene lugar lo que algunos autores han llamado el “nuevo ciclo rebelde” (Hylton, 2003), es decir una serie de movilizaciones sociales que contestan el modelo neoliberal y el carácter colonial del Estado boliviano, factores que produjeron el empobrecimiento creciente de los sectores populares urbanos y el campesinado, ambos grupos principalmente de origen indígena.

Este “ciclo rebelde” reúne la llamada “guerra del agua” de 2000, los levantamientos populares de septiembre de 2000, los bloqueos de caminos de 2001, la revuelta de los cocaleros de 2002, la “guerra del gas” de 2003 y las movilizaciones de junio de 2005. Cada una de estas movilizaciones contribuirá a la postre a la recomposición del campo político boliviano, proceso que deriva en la elección del gobierno de Evo Morales y la consiguiente Asamblea Constituyente que erigirá el

---

<sup>12</sup> Bolivia es el país latinoamericano que aplicó con mayor rigor las políticas de corte neoliberal promulgadas por el BM y el FMI en los años 80. En 1985, el presidente Víctor Paz Estenssoro promulga el Decreto Supremo 21060 que introduce una serie de “medidas de choque” como la paridad del peso boliviano con el dólar, la privatización de las empresas estatales, y la liberalización total del mercado.

“*suma qamaña*” como uno de los fundamentos del nuevo Estado Plurinacional. Veamos, entonces, con más detalle los principales hitos de este “ciclo rebelde” con el objeto de discernir cómo se van consolidando nuevos marcos interpretativos de la realidad social.

La primera gran movilización tiene lugar durante el primer semestre del 2000 en la ciudad de Cochabamba, y tendrá repercusiones sobre otras ciudades. Surge a partir de la privatización de la empresa municipal de distribución de agua de Cochabamba. En concreto, tras la adjudicación de la concesión, las tarifas aumentaron entre el 45% y el 100% a causa de la indexación de las tarifas al precio del dólar. Además, la concesionaria Aguas de Tunari decidió cobrar los costos de instalación al usuario, prohibiendo el uso de fuentes alternativas que respondían a las costumbres tradicionales de la mayoría de comunidades (pozos comunes, etc.). Estas medidas condujeron a muchas familias a tener que decidir entre pagar las facturas del servicio de acueducto y sufragar otras necesidades básicas (Kruse, 2005).

Ante esta situación los sindicatos obreros, usuarios, estudiantes, asociaciones sociales, y la Federación de Regantes (FEDECOR) se unieron en la “Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida”, organización que mediante las marchas y manifestaciones logrará la expulsión de la empresa compradora. Esta será la primera vez que un movimiento social logra expulsar una transnacional en el continente. Por esta razón, “la guerra del agua” se convertirá en un referente para las siguientes movilizaciones.



Ahora bien, durante esta movilización las demandas no se centran solamente en la privatización, sino que comienzan a formularse una serie de reivindicaciones que apuntan a la defensa de la existencia de recursos naturales que pertenecen a la comunidad, y por ende, no pueden bajo ningún motivo, ser privatizados o mercantilizados. La novedad del argumento se encuentra en que este se fundamenta no sobre conceptos como el de los “bienes comunes”, sino sobre la cosmovisión indígena aymara. Para Oscar Olivera, líder aymara de la guerra del agua, “va más allá de la lucha contra la privatización, trata de que es un recurso para la vida, es la sangre de los pueblos, un regalo de la madre naturaleza que no puede ser propiedad de nadie” (Olivera, 2011)

El tema de la identificación y defensa de recursos naturales estratégicos para la vida en comunidad será, como lo veremos más adelante, uno de los puntos cruciales de las discusiones en torno al *suma qamaña* durante las Asambleas Constituyentes tanto ecuatoriana como boliviana. Así por ejemplo, el canciller y teórico boliviano David Choquehuanca (2010) incluye dentro de sus *Veinticinco postulados para entender el vivir bien* el aprovechamiento del agua entendido como distribuir racionalmente el agua y aprovecharla de manera correcta.

Además de contribuir a la redefinición y re-significación progresiva del rol de ciertos recursos dentro de la sociedad, la guerra del agua tuvo, a corto plazo, ecos en las regiones cercanas. Entre septiembre de 2000 y 2001 tienen lugar una serie de protestas

campesinas en el altiplano boliviano, se trata de una extensa movilización indígena promovida por la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), liderada por Felipe Quispe. El episodio más importante de estas marchas y controles de carreteras es el bloqueo de la Paz que amplificó la repercusión del movimiento.

El discurso impulsado por Quispe representa el ala más extrema del indigenismo boliviano. Se trata de un discurso mono cultural fundado en la idea de las “dos Bolivia”: la Bolivia ancestral o *Qullasuyu* de los pueblos indígenas, y la Bolivia de los *Q’aras* (blancos y mestizos). Esta última habría condenado al pueblo indígena al marginamiento y la pobreza crónica, es por ello que se debe intentar recuperar la tierra ancestral, lo que supone contestar las fronteras de los Estados-nacionales. El indianismo radical de Quispe pudo suponer una debilidad a la hora de competir electoralmente con Evo Morales, líder indígena cocalero. Como lo afirma el analista Yvon Le Bot (2013):

*Quispe combina un combate contra el racismo y por el poder indio con un discurso de rechazo al capitalismo [...] La imagen que ha dado de su movimiento es ante todo la de un comunitarismo andino, exclusivo y anti-blancos. Morales conjuga también la protesta contra el modelo neoliberal y la denuncia de un Estado colonial, de “un modelo neocolonial humillante”, pero su movimiento se apoya sobre la diversidad*

*cultural e intenta incluir sectores indígenas y no indígenas en un proyecto nacional popular [...] (188)*

Pese a ello, es durante el movimiento de 2000-2001 que se “establece el nuevo mapa del discurso político que acompaña el proceso de emergencia social en torno al cual van a ubicarse las nacientes fuerzas políticas y sus cuestionamientos a la hegemonía neoliberal” (Chavez & Mokrani, 2007). En efecto, en el “Manifiesto de Achacachi”, documento programático del Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) fundado por Quispe tras las manifestaciones de 2000, se promulga el respeto de la identidad cultural de los pueblos indígenas, su libre determinación, la autonomía territorial y el respeto a su cosmovisión espiritual.

Estas reivindicaciones se fundamentan en una relectura de las historias de los pueblos indígenas y de Bolivia. Según el manifiesto los pueblos indígenas son “los milenarios herederos del patrimonio territorial y de la unidad comunitaria que se plasma en mitos y símbolos unificadores de nuestra NACIÓN” (Movimiento Indígena Pachakuti, 2001). Por esta razón rechazan, por una parte, la existencia de una nación boliviana tal y como se conoce tras la colonia y la independencia, por otro lado, se contestan los modelos económico-políticos heredados de la cultura occidental, y prolongados por una clase dirigente excluyente, corrupta, que se favorece del pillaje de las riquezas económicas del territorio ancestral:

*[...] Nosotros, ¿somos la otra Bolivia? No. Nosotros somos el Qullasuyu. Los gobiernos bolivianos hablan de “integrarnos” a*

*la civilización y la nación boliviana ¿A cuál civilización y cuál nación se refieren? La nación boliviana como tal no existe por sí misma, somos nosotros los que le damos a Bolivia la identidad cultural que tiene ante el mundo, sabiendo que los “bolivianos” no son más que un remedo de las culturas occidentales*

*[...]Nosotros aceptamos el aporte cultural del occidente, aceptamos la convivencia pacífica, con complementariedad y reciprocidad de valores materiales y espirituales; pero aceptamos los “modelos económico-políticos” foráneos que la casta quiere ensayar sobre nuestras espaldas. Nosotros conocemos nuestra historia y vamos a seguir el camino trazado por nuestros Malkus y Amawt’as, hasta alcanzar la Libre Determinación de nuestro Pueblo [...]*

*La economía ayamara-qhichua pre-colonial se basaba en el equilibrio de las necesidades del Pueblo y los recursos naturales[...] Pero la economía española basada sobre el dinero, la usura y la concentración de bienes en pocas manos, permitía la multiplicación de terratenientes, minatenientes y obratenientes que vivían a costa, sudor y muerte de millones de indios mit’ayus[...] Bolivia está asentada sobre ese modelo económico, por eso siendo un país de ingentes recursos naturales, tiene una población pobre rayana a la miseria [...]*  
(Movimiento Indígena Pachakuti, 2001)

Aparecen así los temas de la libre determinación, la crítica a un modelo socio-económico basado en la explotación de los recursos

naturales sin medida y en la acumulación de la riqueza en las manos de unos pocos, así como la reivindicación de ciertas formas ancestrales de organización social. No obstante, el cariz exclusivamente indígena de este movimiento constituyó un obstáculo para asociar otros actores que también sufren las consecuencias de las políticas neoliberales y por este medio consolidar la “indianeidad” como nuevo referente identitario para diversos sectores sociales.

Cabe recordar que tradicionalmente los movimientos sociales bolivianos se articulaban sobre la base de una identidad laboral: obrera, minera, campesina, y no étnica. El “ciclo rebelde” al cual hemos hecho referencia se basa en un cambio en la estructura de los movimientos sociales, y posteriormente del campo político. Se pasa del sindicato como mecanismo principal de ascenso, estabilidad social y mediación, a la aparición de formas de movilización más flexibles basadas en las organizaciones sociales preexistentes (juntas vecinales, comunidades campesinas, etc.) que actúan en red sobre la base de una solidaridad comunitaria y complejos sistemas de autoridades comunales que se forman al calor de las movilizaciones. Estas redes comunitarias se fundan en una política de igualdad, identidad y alteridad (García Linera, 2001).

Se trata entonces de una disputa en torno al modelo socio-económico, así como de una lucha simbólica sobre las estructuras de di-visión, representación, jerarquización y significación del mundo. Este triple carácter, a saber: ruptura con las divisiones simbólicas, valorización y asimilación de “lo indígena a lo boliviano”, e

integración de sectores excluidos y pauperizados por las medidas neoliberales se encuentra más claramente en el Movimiento al Socialismo (MAS), cuya emergencia se vincula con la revuelta de los cocaleros de 2002 y se consolida a lo largo de la “guerra del gas”.

El caso de la revuelta de los cocaleros ilustra la manera como el MAS logra concertar sus demandas con otros sectores de la población, pero sobre todo nos permite entrever el trabajo de resignificación y construcción de marcos interpretativos por parte del movimiento, marcos que serán la base de la Asamblea Constituyente.

El repertorio de acción escogido durante estas movilizaciones hace alusión no sólo a los procedimientos aprendidos a lo largo de décadas de acción colectiva, sino que funciona como un elemento constitutivo de una memoria colectiva fundada en la reivindicación de un pasado glorioso. Así por ejemplo, las marchas hacia La Paz o el bloqueo de la ciudad durante las jornadas de “la guerra del gas” son asociados con el cerco a esta ciudad liderado por el cacique Tupac Katari en 1781.

Este proceso de glorificación del pasado se acompaña de una progresiva etnicización de la población boliviana, la cultura política propia a los movimientos indígenas va a comenzar a asociarse con los movimientos y poblaciones subalternas bolivianas en general. Como lo muestra Stefanoni (2003):

*A través de una operación hegemónico-discursiva [en manos del MAS] el signifiante coca- asociado por el gobierno*

*boliviano y estadounidense con narcotráfico y cocaína- fue progresivamente resignificado como “hoja milenaria heredada de nuestros antepasados”, y, fundamentalmente “defensa de la dignidad nacional”, convirtiendo al discurso en defensa de la coca en una superficie de inscripción para el creciente cuestionamiento de la subordinación nacional a los mandatos de la embajada estadounidense” (59)*

Surge entonces un nuevo movimiento social que mezcla sectores urbanos y campesinos a través de un doble discurso antiimperialista y antineoliberal fundamentado en una cosmovisión indígena andina capaz de interpelar a actores que se sienten igualmente excluidos. La lucha actual tiene vigencia en las luchas anticoloniales y las rebeliones indígenas del pasado, se trata de una emancipación en curso, de esta manera se asocia la tradición al cambio. En definitiva, “un mirar atrás que es también ir hacia adelante, enmarcado en la concepción cíclica de la historia propia de las culturas andinas” (Cabezas Fernández, 2005: 7).

En resumen, el surgimiento de los movimientos indígenas en diferentes escenarios como motores de la restructuración de las organizaciones y movilizaciones sociales, como partícipes de la renovación del debate público, producirá la aparición y reformulación de una serie de problemáticas y cuestionamientos acerca de los pilares sobre los que se erigen las sociedades modernas. Progresivamente, vemos como van apareciendo una serie de problemáticas recurrentes: el manejo del territorio y los recursos naturales; la relación hombre-

naturaleza; la inclusión política y social de sectores que han sido históricamente marginados de los estándares de prosperidad y bienestar sobre los que se fundan las sociedades modernas; el respeto de la diversidad cultural; la transformación de criterios de jerarquización y división social; el establecimiento de redes comunitarias que se fundan sobre modelos horizontales de participación, entre otras. Estas temáticas se retoman en los debates en torno al *sumak kawsay*.

No obstante, si bien el *sumak kawsay* se inspira, fundamentalmente, de las cosmovisiones indígenas. El análisis de estas comunidades sería insuficiente. Por una parte, como hemos visto los movimientos indígenas responden a coyunturas políticas, económicas y sociales concretas. Su conversión en ejes articuladores de importantes movimientos sociales que logran acceder al poder político supone una capacidad de integrar a amplios sectores de la población que no son necesariamente de origen indígena. Esta capacidad de inclusión puede constituir uno de los factores que posibilitan el éxito de los movimientos, como vimos en el caso boliviano.

### **2.3.3 Las movilizaciones indígenas y sociales en Colombia: defensa de los territorios en paz**

Siguiendo esta línea de análisis, la consolidación de las organizaciones indígenas como actores políticos constituye, según



cada contexto, una oportunidad de canalización o aglutinamiento de distintos actores sociales que convergen en torno a la defensa de unas reivindicaciones comunes. Dicha movilización multisectorial puede conllevar a la formación de coaliciones políticas que acceden por vías democráticas al poder como son los casos antes descritos, pero también pueden tomar la forma de la articulación con otros actores sociales dentro de un ciclo de protesta más amplio, es el caso del movimiento indígena colombiano. A primera vista, este no concuerda con las dinámicas anteriormente mencionadas, las particularidades del contexto del país marcado por la presencia de un conflicto armado que afecta predominantemente las zonas rurales, aunadas a las especificidades organizativas de los pueblos indígenas, implican la preeminencia de reivindicaciones ausentes en los otros países latinoamericanos, así como la dificultad de crear una gran coalición con vocación de gobierno como en Bolivia y Ecuador.

No obstante estas particularidades, una mirada más detallada de las dinámicas del movimiento indígena colombiano permite encontrar recurrencias y similitudes con los casos estudiados. Pese a que la ascendencia de este sobre la escena política nacional sea limitada en comparación a otros países, la irrupción de las organizaciones indígenas como sujetos políticos en los años 90´concuerda con un período de apertura democrática. De otra parte, durante la última década ha constituido un actor central de una movilización social en ascenso que propende por la multisectorialidad convergiendo en torno a la contestación del modelo de desarrollo neoliberal extractivista, la

búsqueda y defensa de formas alternativas de gestión de los territorios, el apoyo a una salida negociada del conflicto y la inclusión social y política. Temas que se reencuentran en lo que hemos denominado el ciclo de protesta latinoamericano.

La territorialidad y la disputa por los territorios están en el centro de las movilizaciones sociales, como lo demuestra el lugar que ocupa en las discusiones sobre el proceso de paz de La Habana y las condiciones del postconflicto. En este contexto, cobran progresivamente importancia los cuestionamientos y alternativas al modelo de desarrollo imperante, por ejemplo, en los acuerdos de paz parciales sobre la cuestión agraria se menciona el buen vivir de las comunidades como objetivo último de las políticas públicas a implementar.

Las primeras organizaciones indígenas colombianas siguen la lógica de contestación al modelo monocultural republicano, las exigencias se centran, al igual que en otros países, en el reconocimiento de la diversidad cultural y la igualdad de derechos políticos y sociales. Como lo señala Christian Gros (2001) hacia mediados de los años 70 la crisis del agrarismo público, y de los partidos políticos y sindicatos agrarios ligados a este, favorece la “etnicización” de las demandas de las poblaciones rurales. Estas transformaciones se conjugan con el surgimiento de una generación de jóvenes indígenas que son beneficiarios de las políticas de democratización de la educación pública que se llevaron a cabo en el marco de los proyectos asimilacionistas de las minorías étnicas.

Estos factores explican la emergencia de organizaciones que defienden una identidad étnica propia y exigen una serie de derechos ligados a ella. Surge en 1971 en el suroccidente colombiano el Comité Regional de Indígenas del Cauca (CRIC), y posteriormente, en un intento de agrupar las distintas organizaciones y cabildos que se encuentran a lo largo del país nace en 1982 la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) bajo el lema de “unidad, tierra, cultura y autonomía”. Luego, hacia 1990 nace el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) de una escisión al interior del CRIC.

Con esta organización nacional y heterogénea, el movimiento indígena entra a formar parte de la Asamblea Constituyente de 1991. La nueva Constitución reconoce la diversidad étnica de la nación, el derecho a la propiedad de territorios colectivos, unas funciones jurisdiccionales dentro del ámbito de los territorios reconocidos según sus propias normas y procedimientos siempre que no fueran contrarias a los principios constitucionales. Se otorga una circunscripción especial indígena en el Congreso de la República equivalente a dos curules, y al adoptar el sufragio universal directo como forma de nominación de las autoridades municipales, se abre un nuevo espacio de participación a las organizaciones/partidos indígenas. Se trata, en suma, de una legislación multicultural bastante avanzada en comparación a las existentes para la época en los demás países latinoamericanos. Igualmente, estamos ante un cambio radical si se tiene en cuenta que a la luz de la anterior Constitución los indígenas eran considerados como menores de edad con necesidad de tutela.

Estos avances en materia de derechos se traducirán en una serie de cambios en los mecanismos de movilización de las organizaciones indígenas. En efecto, las oportunidades iniciales que se derivaban de este espíritu aperturista y descentralizador se concretaron en el reconocimiento de la multiculturalidad y la ampliación de los resguardos indígenas, pero introdujeron igualmente una serie de problemas nuevos al interior de las comunidades. El movimiento indígena colombiano se debate entonces entre la institucionalización derivada del aprendizaje de la política electoral y la instrumentalización de la autonomía otorgada.

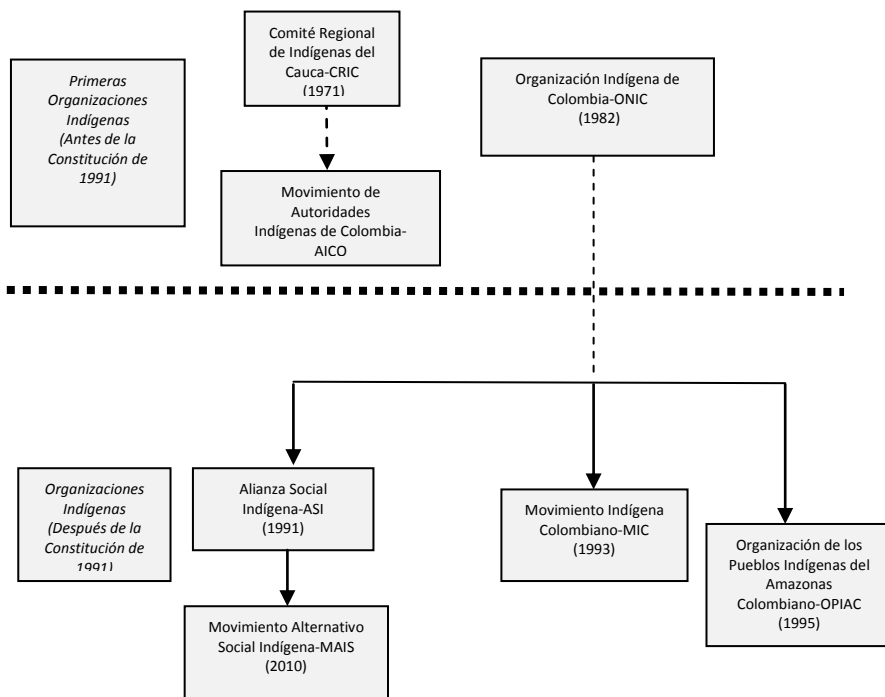
En efecto, durante la primera década de la Constitución las organizaciones indígenas lograron ciertas victorias electorales particularmente en el Cauca y Nariño, departamentos donde se concentra aproximadamente la mitad de la población indígena colombiana. Así mismo lograron instaurar su agenda propia en otros territorios por medio de alianzas con otros sectores y partidos políticos que se oponían a los partidos tradicionales. Sin embargo, la irrupción de la lógica electoral al interior de las comunidades indígenas produjo una eclosión de las organizaciones que se fueron constituyendo a lo largo de los últimos años según los avatares electorales (ver figura 4), lo cual se tradujo en una disminución en la participación electoral indígena y una cooptación de las curules especiales por los partidos nacionales.

Pese a la división de las organizaciones indígenas, la ONIC continuó centralizando, en períodos no electorales, la representación

indígena frente a las entidades estatales y los actores transnacionales (organizaciones multilaterales, ONG internacionales, entre otros). Este monopolio relativo de la institucionalización indígena se debe a que esta organización al reagrupar las diversas comunidades presentes en el territorio nacional tiene una mayor presencia regional, ello les permite recopilar información, generar movilizaciones sociales, unificar demandas y propuestas políticas, lo cual se traduce en una amplia capacidad de negociación. Las organizaciones del suroccidente se encuentran, por su parte, entre una estrategia de institucionalización, por medio del acceso a los cargos locales de los municipios y departamentos en los que se encuentran sus resguardos, y por otra, de oposición abierta que toma, durante los años 90, la forma de la defensa del territorio frente a las ofensivas de los actores armados (ver gráfico 5);

Además de esta división a partir de la lucha electoral, las políticas multiculturales produjeron una serie de transformaciones en la gestión concreta de los territorios. Según el DANE para el 2007 se han otorgado 710 resguardos que corresponden al 29,8% del territorio nacional, esta situación supone en un aumento en 127% del número de resguardos (DANE, 2007). No obstante, este aumento cuantitativo, no supone una mejora cualitativa de las condiciones de autonomía y control de los territorios por medio de las comunidades indígenas. Más aún si se tiene en cuenta que la institucionalización perturbo las formas tradicionales de organización de la autoridad, introduciendo muchas veces vicios clientelistas al interior de las comunidades.

**Gráfica 5. Evolución de las organizaciones indígenas colombianas de 1970 a 2014**



Fuente: Elaboración propia basada en información tomada de (Laurent, 2010) y (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2014)

Esto se hace evidente en lo que concierne la organización financiera de los resguardos. El Estado colombiano otorgó a las autoridades tradicionales de los resguardos la posibilidad de gestionar recursos propios. Las autoridades indígenas son libres de decidir, por medio de los mecanismos concertados por cada comunidad, las prioridades, distribución y uso de los recursos provenientes del Estado

central, sin embargo, dicha autonomía es relativa en la medida en que las decisiones presupuestales tomadas por los resguardos deben ser avaladas por los alcaldes o gobernadores de los municipios o departamentos en los que estos se encuentran ubicados. Este mecanismo ha tenido incidencias directas en el papel de las autoridades tradicionales al interior de las comunidades

*Hasta entonces encargados principalmente de velar por la repartición de la tierra y el orden interno, sus representantes tienen hoy en día la responsabilidad de manejar las sumas de dinero que se otorgan a los resguardos. Esta nueva tarea ha tendido a motivar numerosas vocaciones para las funciones de gestión que implica, y con ellas, rivalidades internas y acciones, con miras a la obtención de beneficios personales [...] Entre otras consecuencias, [todos] estos requisitos legales someten la selección de las autoridades tradicionales a un visto bueno estatal, a la vez que plantean problemas de adecuación entre autoridades y responsabilidades comunitarias, unas de corte consuetudinario, otras más enfocadas en asumir los trámites con el Estado (Laurent, 2010:52)*

Estas implicaciones en el rol de las autoridades locales ponen de manifiesto uno de los puntos centrales de los debates sobre la autonomía territorial de los grupos étnicos a saber: el equilibrio entre intereses comunitarios e intereses y planes estatales. El desarrollo de megaproyectos y la explotación de recursos estratégicos que se encuentran al interior de los territorios de los resguardos indígenas han constituido una constante fuente de tensiones entre las comunidades y

las autoridades estatales. Así por ejemplo, la construcción de hidroeléctricas o la explotación de las reservas de petróleo se han traducido en largas querellas entre las empresas transnacionales, el Estado y las comunidades indígenas. Estas usan tanto recursos legales como cierres, manifestaciones, tomas, entre otros.

Se podría decir que “la pretensión de los pueblos indígenas de autogobernarse y regularse en sus territorios choca constantemente con la tendencia del Estado de controlar el territorio y regular la vida social. El Estado, en el contexto de la descentralización, desea configurar a las autoridades tradicionales de esos territorios- los cabildos- como los intermediarios entre la población indígena y el poder central” (Otero Bahamón, 2010: 166), pero en distintas circunstancias esta pretensión choca con los deseos de unas comunidades que se oponen a los proyectos y políticas centrales sobre la base de la defensa de un modo particular de entender y relacionarse con el mundo.

En el fondo, se oponen dos visiones distintas de desarrollo, las comunidades reivindican el respeto y cuidado de los territorios sobre la base de la defensa de la vida, de los ciclos naturales y de lo sagrado. Por su parte, los megaproyectos se justifican sobre la idea del desarrollo nacional que primaría sobre los usos y costumbres de las comunidades étnicas, no obstante, la cuestión que no se planteó tímidamente durante los años 90 es la de las implicaciones globales de



los cambios ambientales y sociales generados por cada “proyecto de desarrollo”.

Estas tensiones se cruzan con las dinámicas del conflicto armado. Los territorios indígenas son objeto de disputa entre los actores armados, el control territorial supone para cada uno el monopolio de la regulación del espacio y la población que allí habita: el tipo de cultivos, el uso del agua, el tratamiento de las basuras, la movilidad entre territorios, la organización de las comunidades, constituyen aspectos del control ejercido por cada actor legal o ilegal. En este sentido, la puesta en marcha de muchos de los proyectos contestados por las organizaciones indígenas se ha acompañado de la coacción de actores armados ilegales.

Un ejemplo paradigmático de la confluencia de actores legales e ilegales en torno a la defensa de una idea particular de desarrollo es la construcción de la hidroeléctrica de Urrá en el Caribe colombiano. La construcción de este proyecto constituye una de las primeras pruebas que tuvieron que enfrentar los derechos de autonomía relativa y las instituciones creadas por la Constitución del 91. En efecto, la zona que comprende los ríos Sinú y San Jorge constituyen un importante centro hídrico del norte del país, el proyecto de construir allí una hidroeléctrica data de los años 70, sin embargo, no será sino hasta 1992 que este se convertirá en uno de los proyectos de infraestructura más importantes a causa de la crisis energética que aquejó a Colombia durante esta época.

Factores meteorológicos, como el llamado “fenómeno del niño”, produjeron una fuerte sequía en todo el territorio nacional, la cual causó, entre otros efectos, una profunda crisis energética que obligó al gobierno a decretar la suspensión del servicio de energía eléctrica hasta por nueve horas diarias en todo el país. El “apagón” que se prolongó durante trece meses incentivó la búsqueda de soluciones a las deficiencias del sistema energético, es en este ambiente que el proyecto de una hidroeléctrica que aprovecharse las fuentes fluviales que confluían en el río Sinú fue agilizado y puesto en marcha. La construcción fue adjudicada a la empresa Urrá SA, una empresa de carácter mixto con capital público y privado. A las presiones causadas por esta coyuntura se suma el interés de las elites regionales que presentan el proyecto como un símbolo de progreso para la región y una forma de resarcir los siglos de descuido por parte del Estado central.

La construcción de la represa de Urrá es presentada entonces como esencial para el desarrollo de la región y un seguro ante futuros apagones. No obstante, el territorio en el que se construyó la represa está habitado, en menor medida, por campesinos y pescadores que viven de los afluentes del río, y en su mayor parte, por las comunidades indígenas emberas-katio quienes se oponen a la hidroeléctrica.

Kimy Pernia Domicó (1999), uno de los principales líderes de la movilización en contra del proyecto Urrá, sintetizaba la posición de las comunidades indígenas de la siguiente manera:

*Según nuestras creencias, el agua y los pescados son un bien común para ser compartidos con toda la gente. Nosotros creemos que Karagabí nos confió la responsabilidad de conservar el agua y el bosque para los indígenas y los no indígenas. La supervivencia de mi pueblo depende de los ríos. El río (Do) da nombre a los lugares por donde pasa y crea las historias: Apartadó (río de plátano), Chigorodó (río de guadua), Chibugadó (río de abarco); Pawarandó (río de agua tibia), por mencionar algunos ejemplos.*

*Yo conocí el desarrollo hace como 20 años, un día que un cura de apellido Betancur, nos dijo que si no aceptábamos la represa nos íbamos para el infierno. Para nosotros el desarrollo ha significado el desconocimiento de nuestros derechos, la muerte del pescado, la división de nuestra comunidad, la muerte de Lucindo Domicó. El desarrollo para nosotros es que nos cambiaron de sitio los restos de nuestros muertos como si fueran huesos de animales. El desarrollo para nosotros es que inunden 28 lugares sagrados. Creemos que para los campesinos y pescadores el desarrollo tampoco ha sido mejor, pues ha significado el secado de las ciénagas y los humedales. El desarrollo es que nos quitaron las ciénagas para luego titularselas a los ricos de Córdoba.*

*Hasta ahora, lo que conocemos del desarrollo es que a los que defendemos la vida y el medio ambiente nos dicen que somos egoístas; y a los cinco políticos y los bancos que quieren ganar plata con Urrá, les dicen que representan el interés de la nación. Si eso es el desarrollo, entonces tienen razón los que nos acusan. Porque nosotros sí estamos contra ese desarrollo.*  
(s/p)

Tras el enfrentamiento por la construcción de la represa se encuentra no sólo la defensa de la autonomía indígena como protección fundamental a sus usos y costumbres, sino que se trata del enfrentamiento entre dos visiones muy distintas del desarrollo, entre dos cosmovisiones de los territorios y los usos que se les deben dar estos. Dicho enfrentamiento, sin embargo, en el caso colombiano se expresa por vías legales, simbólicas y coercitivas, ya que es una de las tensiones subyacentes al conflicto armado. La relación entre disputa en torno a las visiones del desarrollo y el territorio, y las dinámicas del conflicto armado se hacen patentes en el desenvolvimiento del caso de Urrá.

Como se mencionó, anteriormente, Urrá es una de los primeros casos en los que las instituciones fruto de la Constitución del 91 tendrán que ponderar entre el respeto de los derechos a la autonomía indígena, los mecanismos de protección del medio ambiente, y la preeminencia del interés alrededor de la construcción de una gran obra de infraestructura. Las organizaciones indígenas

emberás van a recurrir a la Corte Constitucional para que prohíba la construcción e inundación de la represa. Paralelamente, las comunidades indígenas comenzaron a dirigirse al Ministerio del Medio Ambiente y las empresas transnacionales que participaban en el proyecto. Así mismo, organizaron diversas movilizaciones en la región y hacia Bogotá, entre las más emblemáticas se encuentra “Adiós al río, el que hacía todos nuestros beneficios”, hacia finales de 1994 cientos de emberás navegaron el río Sinú como una forma de recrear las dinámicas tradicionales de intercambio con otras comunidades y regiones, las cuales se verían afectadas por la construcción de la represa.

La Corte Constitucional decidió en 1998 ordenar la suspensión de la construcción de la represa por incumplimiento de los requerimientos de consulta previa a las comunidades, igualmente consideró que las obras ya adelantadas habían afectado el derecho al mínimo vital de la comunidad al alterar las lógicas de la economía de subsistencia. Por consiguiente, exigió que en un plazo de seis meses se llevara a cabo el proceso de consulta previa, el cual debía ser realizado con la totalidad de cabildos de manera unificada y propender por la reparación de las afectaciones presentes y futuras, así mismo obligaba a la empresa a tomar medidas como el cultivo de peces para compensar la disminución generada por las barreras de retención de aguas, entre otras (Corte Constitucional de Colombia, 1998).

Empero, el proceso de consulta previa subsiguiente al fallo no supuso la salvaguarda de los derechos de los indígenas. En primer lugar, y pese al deseo de la Corte de que la consulta se llevara a cabo con la totalidad de la comunidad, los resguardos se dividieron entre los Cabildos Mayores y los Cabildos Menores, estos últimos más proclives a la negociación con la empresa terminaron aceptando en el plazo de seis meses un acuerdo de subsidios y compensaciones. Por el contrario, los Cabildos Mayores mostraron más resistencia, lo cual derivó en una mayor persecución por parte de los grupos paramilitares. La desaparición y asesinato de varios de los líderes emberás marcaron el proceso de negociación de la consulta previa.

Ante estas presiones y la división de la comunidad, 167 indígenas iniciaron el 14 de diciembre una marcha hacia Bogotá, donde tomaron los jardines del Ministerio de Medio Ambiente durante tres meses. Esta toma sirvió para internacionalizar la causa y aumentar la presión sobre el gobierno, el cual accedió a firmar un acuerdo con las comunidades en el que se comprometía a dar alternativas a los problemas que causaría la construcción de la represa. Al regreso a Córdoba, es desaparecido Kimy Pernia, el principal líder de la oposición a la represa.

Durante los procesos de desmovilización de los grupos paramilitares adelantados a partir de 2005, Salvatore Mancuso confesará que el líder indígena fue asesinado y su cadáver arrojado al río. ¿A qué se debió la presión ejercida por los paramilitares sobre los emberá? En principio, podría atribuirse a que sus territorios se

encuentran en una de las principales zonas de control paramilitar, no en vano Tierralta, municipio donde se encuentra la hidroeléctrica de Urrá, fue el epicentro de la acción de estos grupos en el Caribe<sup>13</sup>, si bien esto es cierto, se ha demostrado que hubo una estrecha relación entre la persecución, asesinato y desaparición de al menos diez líderes emberás, así como el hostigamiento y desplazamiento de las comunidades del Alto Sinú. En una entrevista del 2001, Carlos Castaño, afirmó:

*[...] ¿Atentados a ciegas nosotros? ¡Jamás!. Siempre hay una razón. Los sindicalistas, impiden trabajar a la gente. ¡Por eso los matamos!*

*Bueno, y el jefe de los indígenas del Alto Sinú, ¿a quién le impedía trabajar él, ese pequeño jefe indio que bajó a Tierra Alta? "¡La represa! ¡Impedía el funcionamiento de la represa! [...]" (Verdad abierta, 2011: s/p).*

En este sentido, existe una conexión entre la defensa legal de un modelo de desarrollo al que se oponen, entre otros, las comunidades indígenas y el uso de medios coercitivos ilegales para

---

<sup>13</sup> Cabe anotar que el principal pacto entre las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y las elites regionales del país se firmó en la zona rural de este municipio. El llamado Pacto de Santafé de Ralito firmado en 2001 para las elecciones locales y de Congreso. El pacto era la traducción política del poder militar adquirido por estos grupos durante los años 90, los grupos paramilitares aseguraban los votos para las elites políticas, quienes a su turno aseguraban porciones del presupuesto departamental y municipal. Producto del Pacto el Congreso elegido en 2002, se vio envuelto en el escándalo llamado de la "parapolítica", casi un tercio de los congresistas elegidos fueron condenados o son investigados por sus vínculos con los paramilitares (López, 2006).

controlar dichas poblaciones. Las disputas que se encuentran en todos los países latinoamericanos entre neoliberalismo y la búsqueda de alternativas, en el caso colombiano toman una forma mucho más violenta, ya que son absorbidas por el conflicto armado. Los grupos paramilitares son, entre otros, los reguladores de la aplicación y buen desarrollo de políticas profundamente neoliberales, sobre todo en el ámbito agrario. Esto no quiere decir que los grupos guerrilleros no hayan afectado a las comunidades, al contrario, en su papel de reguladores estos han cambiado las interacciones intercomunitarias, e impuesto modos de producción basados en el cultivo de la coca que han constituido factores de disolución de las estructuras tradicionales.

Este contexto aunado al relativo aislacionismo de los movimientos sociales colombianos explica el lugar relativo de los movimientos indígenas durante los años 90. Empero, la irrupción de la política de seguridad democrática del gobierno Uribe, que se oponía a la vocación aperturista de la Constitución, será concomitante a una recomposición del espacio de los movimientos sociales que convergen paulatinamente hacia una mayor multisectorialidad marcada por dos temas principales: la exigencia de una salida negociada al conflicto armado y el cuestionamiento del modo de producción extractivista que se instala. En este proceso de recomposición paulatina uno de los actores principales serán los movimientos indígenas, siendo la *Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular* uno de los hitos de este proceso.



Desde su llegada al poder en 2002, el presidente Uribe se opuso explícitamente a algunos aspectos de la autonomía indígena. El conflicto se centró, principalmente, en el rechazo por parte del gobierno de los llamados “laboratorios de paz”, un mecanismo propuesto por la población civil para rechazar e impedir la injerencia sobre sus territorios de cualquier actor armado incluyendo la fuerza pública, para esto crearon canales de negociación con los comandantes de los bloques que actuaban en la zona, formaron estrategias no violentas de defensa, entre otras. Las comunidades indígenas del Cauca constituyen uno de los pioneros en este sentido a través de mecanismos como la formación de la “guardia indígena”, el rechazo del paso por sus territorios de los combatientes, la expulsión de los cuarteles de policía y bases militares de los cascos urbanos de los municipios, entre otros.

La política de seguridad democrática entraba en contradicción con estas iniciativas de la población civil, ya que uno de sus ejes era la multiplicación y profundización del control de las fuerzas militares en todo el territorio nacional. La estrategia policiva se acompaña de la promoción de los proyectos agroindustriales y mineros, así como la firma de tratados de libre comercio, política económica que muchas veces ha entrado en contradicción con las comunidades étnicas y campesinas, particularmente con los derechos de autonomía territorial conferidos a las primeras por la Constitución. En consecuencia, la confrontación entre movimientos indígenas y gobierno aumenta, lo que se traduce en la movilización de recursos

performativos y defensivos por parte de los primeros, si se quiere de una etapa de institucionalización relativa se migra nuevamente a formas de acción colectiva contestataria, tales como marchas, plantones, entre otros.

La particularidad de esta nueva etapa de movilización contestataria radica en que paulatinamente surge una relativa multisectorialidad que se articula en torno a la demanda y apoyo a una salida negociada del conflicto armado y el rechazo de políticas neoliberales bajo la base de la búsqueda de modelos económicos y sociales alternativos fundados en la defensa del territorio. Es el caso, del Congreso de los Pueblos, una organización que reúne distintas asociaciones indígenas, campesinas, afrodescendientes, juveniles y populares, nacido tras el ciclo de paros agrarios protagonizados por los campesinos de distintos sectores rurales entre 2013 y 2014. Se trata de un intento de unión de los distintos movimientos sociales y populares a partir de la detección de siete “ejes temáticos”, a saber:

*1. Tierra, Territorio y Soberanía para dar cuenta de la construcción territorial y regional que como comunidades realizamos a diario, en una apuesta de autonomía y autodeterminación.*

*2. Economía para la vida y contra la legislación del despojo  
(...) Proponemos dar cuenta de otra lógica económica posible,  
protagonizada por la gente en convivencia con la naturaleza.*

3. Construyendo poder para el buen vivir, la política y las dinámicas del poder entendidos como proceso y como medio para liberar las potencialidades de la vida social y natural que permita recuperar su integralidad y su armonía.

4. Cultura, Diversidad y ética de lo común dando cuenta de las múltiples maneras en las que construimos vida en común (...)

5. Vida, justicia y caminos para la paz, es imposible construir un país para todos y todas sin hacer una apuesta por la paz y la justicia. La esencia del conflicto la constituye el desequilibrio social y natural que el modelo dominante ha producido, por tal razón, nuestro marco para pensar su superación no es coyuntural ni parcial, parte del carácter de la vida misma y la dimensión de sus relaciones.

6. Violación de derechos y acuerdos incumplidos, en todos estos siglos de camino, los acuerdos que hemos hecho con los gobiernos han sido traicionados, tergiversados, rotos e irrespetados; de la misma forma, nuestros derechos han sido sistemáticamente violados y desconocidos. Como un ejercicio de memoria que fortalezca y fundamente nuestra lucha, tenemos que dar cuenta de esta historia, de la manera como se han desconocido nuestros intereses.

7. Integración de los pueblos y globalización de las luchas: Colombia no es nuestra frontera limitante. En América Latina y el mundo entero los pueblos vienen caminando otras visiones de mundo y de relacionamiento internacional posible que se

*corresponden con nuestras propias apuestas.* (Congreso de los Pueblos , 2013)

En este manifiesto se sintetizan las principales demandas del ciclo actual de movilizaciones en Colombia. La búsqueda de caminos que lleven a la salida del conflicto armado, el cual (re) produce un modelo económico y social basado en la exclusión y el despojo, cabe recordar que para diversos analistas “la forma prevaleciente de la acumulación capitalista a lo largo del conflicto ha sido la de la violencia y el despojo. Su principal resultado histórico es la generación de una de las sociedades más desiguales del mundo, caracterizada por una altísima concentración de la riqueza y de la propiedad” (Estrada Á lvarez, 2015). Este modelo económico, sin embargo, no es inherente a Colombia, al contrario es un avatar del neoliberalismo hegemónico.

Es por ello que las organizaciones que conforman el Congreso de los Pueblos plantean la consolidación de una vía alternativa basada en la valorización de la territorialidad, la diversidad y lo comunitario, elementos que se erigen como esenciales a un modelo basado en el *buen vivir*. La mención de este elemento enarbolado en los procesos bolivianos y ecuatorianos muestra nuevamente el carácter transnacional de estos “ciclos de protesta” latinoamericanos. La crisis no es particular del país ni de la región, se trata de una crisis del modelo, de la forma de pensar, universalmente predominante.

Finalmente, cabe resaltar el lugar central que juegan los movimientos indígenas en esta incipiente convergencia organizativa. En efecto, al considerar los repertorios de acción privilegiados se encuentra la influencia de las experiencias de los pueblos indígenas, se privilegia la Minga como forma de congregación, se hace referencia a “caminar otras visiones de mundo”, lo cual hace pensar en las primeras manifestaciones donde las organizaciones indígenas hablaban de “caminar la palabra”, se recuerdan los derechos y promesas alcanzadas pero vulneradas, entre otros.

El ejemplo colombiano permite evidenciar una de las principales ambivalencias del surgimiento y desarrollo de los movimientos indígenas en el continente. Partiendo del rechazo y la crisis del modelo asimilacionista nacional que pretendía construir una sola identidad mestiza a través del reconocimiento, más o menos extendido, de una serie de servicios sociales; se forja una nueva serie de organizaciones que reivindican una identidad étnica dejando de lado las identidades campesinas. Esto conlleva al reconocimiento por parte de los Estados de la diversidad nacional, nacen entonces una serie de discursos y políticas públicas “multiculturales”, el caso de las jurisdicciones especiales reconocidas por la Constitución colombiana constituye una de las legislaciones más avanzadas a este respecto.

Empero, estas políticas se desarrollan de forma paralela a la consolidación de un modelo capitalista neoliberal, bien sea bajo la forma de los planes de ajuste estructural o del extractivismo. Existe

entonces una contradicción fundamental entre las esperanzas de apertura democrática que caracterizan las últimas décadas del siglo XX en el continente; y el encumbramiento de un modelo económico neoliberal que constituye un obstáculo para la materialización de los derechos y garantías políticas y sociales suscitadas.

Si bien en las políticas multiculturales el Estado se guarda la prerrogativa de definir los límites de la “etnicidad” y la diferencia, limitando en la práctica las posibilidades de inclusión y respeto de las costumbres y usos reivindicados por las comunidades en nombre del desarrollo económico nacional, es innegable que:

*América Latina desarrollo un fuerte proceso modernizador-desestabilizador de las antiguas formas de dominación que afectaban a la población indígena, lo que generó un espacio favorable a los cambios y la movilización. Se trató de un proceso desigual e inconcluso, cuyas promesas de participación no resistieron ni la crisis global que sufrió el modelo de desarrollo ni a su nueva orientación. Esto provocó frustración y necesidad de encontrar nuevos caminos. El mismo Estado tuvo que reorientar su política indígena sin poder por lo tanto controlar las fuerzas que había contribuido a desatar (Gros,2012:103)*

Las políticas multiculturales fueron insuficientes a la hora de cumplir sus objetivos de inclusión y reducción de las desigualdades a causa, entre otras, de las contradicciones entre reconocimiento de la

diversidad cultural y la implementación de un modelo económico neoliberal. No obstante, contribuyeron a crear unas condiciones de posibilidad para la emergencia de alternativas de desarrollo. El fortalecimiento organizativo y el aprendizaje del Estado adquirido por los movimientos indígenas durante las primeras etapas constituyen un pilar central para el posterior desarrollo de movimientos más amplios con capacidades de gobernabilidad.

A esto se le suma, la aparición y valorización de líderes e intelectuales propios de las comunidades. La democratización de la educación contribuyó al surgimiento de una generación de indígenas que tuvieron acceso al sistema educativo del Estado nacional, de esta forma adquirieron un capital cultural y social que les permitió movilizar nuevos recursos materiales y simbólicos hacia los movimientos indígenas, así como establecer relaciones con intelectuales provenientes de otros sectores sociales.

Este fenómeno es central a la hora de cuestionar la universalidad de las estructuras sociales y epistemológicas existentes. A partir de la década de los 90' estas nuevas generaciones servirán de intermediarios, traductores, entre las comunidades, las instituciones estatales, el mundo académico y otros sectores sociales, lo cual posibilita tanto el establecimiento de alianzas entre sectores populares del mismo país como la búsqueda de apoyos internacionales vía cooperación entre ONG, movilización de las nuevas tecnologías, intercambios académicos, entre otros.

Nos encontramos entonces ante un ciclo de protesta nacido del deterioro creciente de la calidad de vida de largos espectros de la población latinoamericana pero que cuenta con una serie de recursos organizativos multisectoriales fuertes. Se trata de la movilización de los sectores perdedores de las políticas neoliberales pero, por ejemplo, con mayores índices educativos. Las reivindicaciones e identidades colectivas se construyen a partir de la valorización de la tradición y el territorio, pero se canalizan a través de una alta capacidad de alianza y externalización. Por estas razones, de este ciclo de protesta antineoliberal se decantan una serie de discursos y principios que pretenden desde la experiencia latinoamericana proponer alternativas al modelo de desarrollo capitalista, es el caso del *sumak kawsay* o *buen vivir*. A partir de esta breve genealogía podemos entonces intentar dilucidar los rasgos predominantes de este.



# TENSIONES ENTRE LA CREMATÍSTICA Y EL SUMAK KAWSAY: ESBOZOS DE UNA RESPUESTA

*El desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos impacta a todos [...] En esto ustedes tienen mucho que enseñar a la humanidad. Sus pueblos [...] saben relacionarse armónicamente con la naturaleza, a la que respetan como fuente de alimento, casa común y altar del compartir humano. Sin embargo, muchas veces, de modo sistemático y estructural, vuestros pueblos han sido incomprendidos y excluidos de la sociedad. Algunos han considerado inferiores sus valores, sus culturas y sus tradiciones. Otros, mareados por el poder, el dinero y las leyes del mercado, los han despojado de sus tierras y realizado acciones que los contaminaban [...] El mundo de hoy, despojado por la cultura del descarte, los necesita a ustedes*  
(Francisco I)



El ciclo de protesta latinoamericano antes descrito encuentra, a partir de 2008, un correlato en los movimientos que emergen alrededor de la crisis financiera y los subsecuentes planes de austeridad que ponen en riesgo conquistas sociales y políticas que se pensaban consolidadas. Esta relación que hemos intentado describir se acompaña de la formulación de discursos y propuestas propias nacidas de las prácticas e interrelaciones cotidianas, se trata de crear propuestas alternativas al desarrollo e intentar llevarlas a cabo. En el caso de América Latina estas se congregan en la idea del *sumak kawsay*.

Inspirándose de prácticas de los pueblos indígenas andinos y amazónicos, este término quichua será movilizado a lo largo de América Latina como una alternativa que desde estas latitudes se plantea al desarrollo. No obstante, como hemos dicho anteriormente se trata de un término complejo de aprehender, pese a la proliferación de literatura sobre el tema, a su consagración en los textos constitucionales de Ecuador y Bolivia y su expansión cada vez más visible, los debates en torno al contenido y forma del *sumak kawsay* son profundos. Encontrar la frontera entre los intereses políticos y los desafíos epistemológicos es complicado, aún más si se tienen en cuenta que muchos de sus teóricos son a la vez miembros activos de los procesos sociales de los que se deriva.

Estamos ante un concepto en continua reformulación por los actores sociales mismos, en efecto, una de las premisas de esta

búsqueda global de alternativas al desarrollo crematístico es partir de lo local y cotidiano, de las prácticas concretas para poder generar cambios plausibles. En esta medida darle un contenido unívoco al *sumak kawsay* se hace complejo, la pretensión consiste entonces en rastrear las prácticas en las que se inscribe para dilucidar rasgos comunes, en otros términos dar cuenta de un concepto que emerge progresivamente. Por ello, tras haber restituido las principales dinámicas históricas en que el concepto se ha forjado, pretendemos introducir los debates que han surgido en torno al contenido y delimitación del *sumak kawsay* con el objeto de esbozar una matriz de principios que consideramos articulan los antagonismos entre la alternativa y el modelo al cual se opone, entre *sumak kawsay* y crematística.

### **3.1 Hacia una definición del sumak kawsay**

El *sumak kawsay* se asume como un concepto que se basa en el biocentrismo y por tanto resalta la co-existencia del ser humano con el entorno, restablece saberes y prácticas ligadas a la tradición, acepta los derechos de la naturaleza, toma como referencia las leyes naturales y milenarias de los pueblos ancestrales desde una lógica del tiempo circular que marca el diario vivir.

*Sumak kawsay* y *suma qamaña* son las expresiones en qichua (quechua) y aymara respectivamente de un mismo concepto, el cual se encuentra también en vocablos de distintas comunidades indígenas

latinoamericanas: *ñandareko* en guaraní, *shin pujut* para los awajún, *shiir waras* para el pueblo ashuar, *kyme mogen* en la cultura mapuche, *utz k'aslema* en quiché, *lekil kuxlejal* en tzeltal, *balu wana* para los kunas o *mei maiü* para la comunidad tikuna<sup>14</sup>. Todos estos son traducidos como “buen vivir” o “vivir bien”, sin embargo, esta traducción genera ciertos salvamentos analíticos en tanto que se trata de un sustantivo que se inscribe en una concepción lineal del tiempo, por ende no es concordante con la idea del tiempo circular propio de las culturas indígenas. “En la visión indígena, el antes y después están presentes al mismo tiempo; la noción de tiempo es cíclica, lo que acaba da inicio a lo que comienza; es decir, se funde el pasado con el tiempo que viene, sin que esto implique acumulación detrás. En este sentido, desde esta racionalidad el espacio-tiempo es multidireccional” (Ramírez Gallegos, 2012: 26).

Tener presente la lógica cíclica de las culturas indígenas permite entender que la pretensión del *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo no es un “retorno al pasado” sino que se trata de

---

<sup>14</sup> *Kichuas*: se encuentran principalmente en los andes del norte de Chile, Bolivia, Ecuador, Perú y sur de Colombia.

*Aymaras*: Se denomina aymaras a aquellos pueblos indígenas que comparten esta lengua, en su mayoría se encuentran en Bolivia alrededor del lago Titicaca.

*Guaraníes*: Se ubican en Paraguay, el noreste de Argentina, el suroeste de Brasil y el sureste boliviano.

*Mapuches*: Son el principal pueblo indígena del sur de Chile.

*Awajún*: Se ubican en la amazonía peruana.

*Ashuar*: Se encuentran en la frontera amazónica entre Perú y Ecuador.

*Tikunas*: Se ubican en el trapecio amazónico entre Brasil, Colombia y Perú.

*Kunas*: Se ubican en Panamá y la frontera selvática con Colombia.

*Quiché*: Es una etnia y lengua hablada por los pueblos indígenas que se encuentran en el altiplano guatemalteco, corresponden a los antiguos mayas.

*Tzeltal*: Son el grupo étnico más grande que habita la región montañosa localizada en Chiapas, México.

evidenciar una serie de principios que siempre han estado presentes en las prácticas y experiencias cotidianas, principios que se derivan de las “raíces y los troncos” de los pueblos. En otros términos, estamos ante el reconocimiento de las resistencias que cotidianamente se han transmitido y construido para poder crear una propuesta basada en otras formas de relacionamiento con el entorno y entre los seres humanos.

Desde este punto de vista, el *sumak kawsay* invita a una revisión cuidadosa de los fundamentos estructurantes de nuestras prácticas cotidianas y raíces, punto sobre el que se encuentra con distintas alternativas a la crematística que se desarrollan desde otras cosmovisiones, tales como el *ubuntu*, principio de organización africano, en particular de la comunidad sudafricana Xhosa, según el cual “yo soy porque nosotros somos”.

Para el *ubuntu* el bienestar y la armonía del individuo depende de la manera como participe en la comunidad, esta construye al individuo, de ahí el énfasis puesto en la cooperación y en el apoyo mutuo. No se puede pensar el bienestar por fuera del bien colectivo, el todo prima sobre las partes, nada puede existir sin el otro, incluso siendo su opuesto. De ahí, que todos deban contribuir a solucionar los conflictos de manera armónica, no se trata de anular al individuo sino de preguntarse cómo puede contribuir a mejorar la comunidad, y en consecuencia a sí mismo (Masina, 2000). Tanto el *ubuntu* como el *sumak kawsay* hacen referencia a lógicas compartidas que permiten salir de estructuras individualistas, altamente competitivas y

antropocéntricas. Independientemente del mundo o la cosmovisión desde la que se hable a fin de cuentas

*[...] se trata de reconstruirse/recuperar nuevas culturas. Si bien es preciso darle un nombre sin falta, este objetivo puede llamarse umran (florecimiento) para Ibn Jaldún, swadeshi-sarvodaya (mejora de las condiciones sociales de todos) para Gandhi, bamtaare (estar bien juntos) para los tuculor, fidnaa/gabbina (resplandor de una persona bien alimentada y liberada de cualquier preocupación) para los borana de Etiopía o simplemente sumak kawsay (buen vivir) para los quechuas de Ecuador [...]. En definitiva, si la traducción literal perfecta es imposible, tampoco es necesariamente deseable [...]. Cada sociedad, cada cultura debe salir, a su manera, del totalitarismo productivista y crearse una identidad basada en la diversidad de raíces y de tradiciones [...] (Latouche, 2012: 62-63).*

### **3.1.1 Sumak kawsay: un concepto en enacción**

Desde el mundo latinoamericano esta identidad “reconstruida” se funda, entre otros, en las experiencias y vivencias de las comunidades indígenas. Las movilizaciones antes descritas permiten una reformulación de los problemas sociales, y en consecuencia de las soluciones propuestas. Movimientos en red, menos dependientes de estructuras monolíticas productoras de metadiscursos que se pretenden funcionales a todos los contextos, lleva a la escena pública a

individuos que desde distintos lugares convergen en el hecho de ser los perdedores del neoliberalismo, buscan soluciones que no les aportan ni los partidos políticos, ni los sindicatos, ni los modelos tradicionales de movilización, en razón a que estos no saben que responder a los cuestionamientos generados por los primeros. Nuevas preguntas, nuevos sujetos, nuevas formas de movilización se traducen en la búsqueda de marcos interpretativos que permitan comenzar a entrever respuestas, en este orden de ideas las cosmovisiones indígenas otorgan una serie de pistas interesantes.

El *sumak kawsay* puede ser visto entonces como una construcción fruto de las convergencias, conflictos e interacciones entre distintos actores sociales que se movilizan en torno a la búsqueda de un camino para salir del neoliberalismo, del modelo de acumulación crematística. Podríamos, en primer lugar, entenderlo como el producto de un trabajo social de construcción de sentido, de “esquemas de interpretación que permiten a los individuos, siguiendo a Goffman, “localizar, percibir, identificar y nombrar” los acontecimientos de su vida y de la realidad. Los marcos ayudan a darle significado a los eventos y de esta manera permiten organizar las experiencias y guiar las acciones” (Benford & Snow, 2000: 614).

Siguiendo esta idea, las preguntas sobre de qué manera debería llevarse a cabo la transformación, y hacia qué tipo de sociedad deberíamos propender, comenzarán a responderse, en buena parte, sobre la base de los marcos interpretativos desarrollados por los movimientos indígenas. Dichos significados se tejen a través de la



construcción de una “identidad tradicional” que responde a un proceso de selección.

Sobre este punto vale la pena retomar una de las discusiones recurrentes sobre el *sumak kawsay*, a saber: ¿se trata de un saber ancestral rastreable desde tiempos inmemoriales o una “invención” de intelectuales indigenistas? (Uzeda citado en Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2014: 48). Para algunos autores la ausencia de estudios antropológicos que denoten la existencia del *sumak kawsay* como práctica ancestral de las comunidades demuestra el carácter casi ficticio del concepto.

No obstante, como lo señala Acosta (2013: 15), el buen vivir es una opción para “construir colectivamente una nueva forma de vida”, forma que se nutre de una matriz o un marco interpretativo indígena. La consolidación del *sumak kawsay* como alternativa al desarrollo surge paulatinamente, es hija de las movilizaciones y organizaciones que las comunidades han tenido que forjar en las últimas décadas como respuesta a un modelo nacional excluyente -en tanto prolongador de lógicas colonialistas- y pauperizador al aplicar con gran celo las políticas y dogmas neoliberales. Esta matriz se encuentra con las preocupaciones que a distintos niveles vehiculan otros sectores sociales, tales como: estudiantes, ambientalistas, movimientos feministas, desempleados, campesinos, asociaciones barriales, entre otros. En suma, se trata de una construcción múltiple que se fundamenta en una matriz derivada de las cosmovisiones indígenas.

La cuestión de la “invención” cambia a la luz de esta consideración previa, sobre todo si se analiza más detenidamente en qué consistiría el acto inventivo. Conferirle a un comportamiento o principio la legitimidad derivada de la tradición supone revestirlo de un valor simbólico particular que proviene de su presunta conexión con una cierta lectura de la historia, de una determinada memoria colectiva. Esto no quiere decir que toda tradición tenga una huella rastreable en un pasado inmemorial, por el contrario, muchos de estos actos tradicionales son formalmente establecidos, inventados, los saludos reales durante las fiestas navideñas, por ejemplo. Otros surgen en un período de tiempo determinado sin que realmente se conozcan los mecanismos en qué surgió y logró fijarse en el inconsciente colectivo, ejemplo de ello son los cantos o bailes que se usan en momentos específicos: un partido de fútbol, una fecha especial, etc.

Este carácter de lo nuevo con ropaje de antiguo, de la novedad legitimada a través de una cierta lectura del pasado, de la construcción de una memoria colectiva específica, no significa que el llamado a la tradición, a las raíces, no sea legítimo, es más la (re)adaptación de la tradición puede resultar socialmente útil sobre todo en momentos de ruptura, en el fondo se trata de reivindicar y movilizar “un conjunto de prácticas normalmente regidas por reglas aceptadas en forma implícita o explícita y de naturaleza ritual o simbólica, que tienen por objeto inculcar ciertos valores y normas de conducta a través de su reiteración, lo que automáticamente implica su continuación con el pasado” (Hobsbawn & Ranger, 2002: 8).

En el caso del *sumak kawsay* existe invención en la medida en que una serie de prácticas y pautas de comportamiento más o menos recientes de las comunidades indígenas son asimiladas a una raíz mestiza común, así como a prácticas similares de otros grupos sociales. Empero, toda invención parte de elementos materiales y simbólicos existentes, si bien el *sumak kawsay* no se encuentra formulado en los términos actuales desde tiempos inmemoriales al interior de las comunidades, esto no quiere decir que las organizaciones indígenas y sociales que comienzan a formalizarlo no partan de prácticas cotidianas, de las vivencialidades de cada comunidad. Pueda que no se hable de biocentrismo como tal, pero si existe una manera de relacionarse con la naturaleza distinta a la de la modernidad, y este desencuentro tiene lugar, en distintos registros, a lo largo de la historia de la interacción entre las comunidades indígenas latinoamericanas y las sociedades modernas.

De hecho, una de las principales características de la construcción del *sumak kawsay*, así como de otras alternativas a la crematística, es su preocupación por lo cotidiano, el énfasis se pone en las prácticas de la vida diaria, entre otras razones porque muchas de sus formulaciones de allí parten, las experiencias comunitarias y de las movilizaciones dan origen a la formalización del concepto, el cual a su vez incita fenómenos de cuestionamiento, redescubrimiento y reformulación de prácticas por los miembros de la comunidad. Es esta doble construcción lo que nos interesa para nuestro análisis, cómo en una

comunidad indígena concreta se alimenta la idea del *sumak kawsay*, cómo se vive en la cotidianidad, cómo se “enactúa” el concepto.

El vocablo enacción proviene del inglés “to enact”, el cual hace referencia al acto de hacer visible, de poner en acción, de evidenciar algo que está presente y cobra vida. Tomemos el ejemplo del aprendizaje de una actividad motriz (montar en bicicleta, patinar, nadar...), el cual se lleva a cabo en tanto se realice, se enactúe. En el caso del *sumak kawsay*, el concepto cobra vida en la medida en que se visibilizan los usos, prácticas y experiencias de la cotidianidad soportadas en una serie de principios propios de distintas comunidades indígenas.

Autores como Rengifo y Viteri hacen una recopilación y sistematización de la concepción que de bienestar tienen diferentes comunidades, especialmente quechuas y aymaras. No obstante, estos “ni inventan, ni construyen de forma subjetiva el *sumak kawsay*; tampoco lo descubren, ni lo describen, ni lo representan de forma objetiva; ni siquiera lo reconstruyen ni tampoco lo recrean a partir de instituciones ancestrales y elementos de la filosofía andina, sino que “enactúan” el *sumak kawsay*; es decir, lo hacen emerger, por medio de un proceso de percepción, como fenómeno social objeto de conocimiento científico” (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2014, p.34).

### **3.1.2 Institucionalización, desafíos y controversias alrededor del sumak kawsay**

Etapa esencial del proceso de enacción del *sumak kawsay* es su institucionalización fruto de los procesos constituyentes que se llevan a cabo en Bolivia y Ecuador tras la llegada de las coaliciones indígenas y sociales al poder. En el año 2008 en el Ecuador y en el 2009 en Bolivia, se establecen nuevos ordenamientos constitucionales, el primero determina que en la parte dogmática del texto de su constitución política se fije el principio del *sumak kawsay* (buen vivir) como orientador de las leyes y los desarrollos orgánicos del Estado. Por su parte, en Bolivia se asumen como mandatos de la voluntad popular los principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).

Estas particulares circunstancias generan profundas discusiones en los círculos académicos, las cuales se pueden, a manera de síntesis, ordenar en tres corrientes de análisis del *sumak kawsay* como hecho constitucional, como principio regulador de políticas públicas, a saber: los indigenistas-pachamamistas, los ecologistas-postdesarrollistas y los socialistas-estadistas (Cubillo-Guevara & Hidalgo-Capitán, 2014).

La primera prefiere hablar del *sumak kawsay* y no del buen vivir, ya que para ellos este último está despojado de la dimensión espiritual que guardan los términos indígenas *sumak kawsay* y *suma qamaña*, dimensión que les parece crucial para profundizar las consecuencias del cambio. Esta corriente ha recibido profundas críticas por parte de los gobiernos ecuatoriano y boliviano por su falta de pragmatismo político. Por su parte, la corriente ecologista-postdesarrollista eleva las banderas de la preservación de la naturaleza y el énfasis participativo en la aplicación y formulación de las políticas del buen vivir, para lo cual se nutren de los aportes de la corriente indigenista-pachamamista, así como de movimientos que se reivindican teológico-liberacionistas, feministas, cooperativistas, pacifistas, decolonialistas y campesinos.

Finalmente, los socialistas-estadistas enfatizan en la gestión político-estatal del *sumak kawsay* priorizando los componentes de la equidad social y menospreciado, o aplazando, lo respectivo a lo medioambiental y cultural-identitario. Esta corriente soporta intelectualmente los desarrollos políticos de los presidentes Correa en Ecuador y Morales en Bolivia, los cuales han recibido constantes críticas por la preservación del extractivismo y su cuestionada sensibilidad frente a lo ambiental.

Una muestra de cómo interactúan las posiciones político-intelectuales en torno a los alcances de la institucionalización del *sumak kawsay* se encuentra en el proyecto de protección de las reservas petrolíferas que se hallan en el parque amazónico Yasuni-

ITT. El parque corresponde a aproximadamente 98 200 hectáreas de selva declaradas por la Unesco reserva de la biosfera, en el subsuelo se encuentran uno de los mayores yacimientos de petróleo de un país cuyos ingresos derivan en un 30% de este recurso. La explotación del hallazgo minero constituye una oportunidad para Ecuador de obtención de recursos bastante importante.

Sin embargo, en el marco del nuevo ordenamiento constitucional, la explotación de estos yacimientos suponía una serie de contradicciones. En primer lugar, respecto a la consagración de los derechos de la naturaleza; el artículo 71 estipula que “la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (Constitucion de la Republica del Ecuador, 2008). En segundo lugar, una de las columnas vertebrales de la garantía de estos derechos es la veeduría de las comunidades mediante procedimientos como la consulta previa. Finalmente, al reconocer la pluralidad de comunidades o “nacionalidades” que componen la República del Ecuador se garantizaba el respeto y preservación de la autodeterminación de pueblos que se han aislado voluntariamente como es el caso de algunas de las comunidades indígenas que habitan Yasuní.

Ante las dificultades el gobierno Correa diseña una propuesta innovadora con el beneplácito de las corrientes ecologistas y pachamamistas: Ecuador proponía la creación de un fideicomiso bajo

la tutela del PNUD en el que los países consumidores, sobre todo los mayores productores de gases a efecto invernadero, depositarían sumas de dinero disponibles para financiar las políticas sociales y ambientales ecuatorianas a cambio de que este país renuncie a la explotación de los yacimientos y se comprometa con la preservación de esta importante reserva mundial de biomasa. La propuesta se sustentaba en el principio de justicia ecológica y la defensa de un nuevo modelo de desarrollo basado en lo que en este país llamaron los derechos del buen vivir (*sumak kawsay*). El proyecto lanzado en 2010 generó gran expectativa a nivel mundial, suponía una ruptura en los mecanismos hasta ahora implementados en la lucha contra la crisis ambiental. Ecuador saltó a la escena internacional como la vanguardia de una nueva forma de concebir las soluciones a problemas globales (LeQuang, 2011).

No obstante, tras tres años de una ardua campaña diplomática el presidente Correa declaró el fracaso de la propuesta y anunció la explotación parcial (según cifras gubernamentales del 1%) de los yacimientos. El fideicomiso no había logrado recoger sino 13.3 millones de dólares contra 116 depósitos en compromiso, ante el incumplimiento e indiferencia de la comunidad internacional Correa prometió una explotación responsable cuyos recursos se destinarían a “vencer la miseria”, especialmente en la región de la Amazonía. La suspensión del proyecto generó una ola de protestas que fue respondida mediante la criminalización y judicialización de los organizadores. El episodio Yasuní cristalizará la separación de



distintos movimientos y personajes que habían participado en el ascenso al poder del gobierno Correa y la constituyente, una de las escisiones más significativas fue la del Presidente de la Asamblea Constituyente Alberto Acosta, uno de los principales teóricos del *sumak kawsay*.

Por su parte, para muchos defensores de la corriente estatista la puesta en marcha de un extractivismo controlado es necesaria para lograr cumplir las metas de reducción de la pobreza y las desigualdades sociales, algunos plantean que mientras se logran legitimar formas alternativas de justicia ecológica global como el proyecto Yasuní, así como desarrollar alternativas de producción económica viables es necesario seguir la explotación minera bajo unos principios de responsabilidad ambiental, redistribución de la riqueza y reducción de las desigualdades, se trataría de un proceso de transición hacia la implementación total de políticas públicas inspiradas en los principios del *sumak kawsay*. Así por ejemplo, para Ramírez Gallegos (2010)

*En el Plan Nacional para el Buen Vivir lo que proponemos es transitar de un modelo primario exportador hacía, en el largo plazo, lo que denominamos una 'biopolis eco turística', que centre la acumulación principalmente en el conocimiento y en el turismo comunitario. Esto alude a la importancia de formular una estrategia de generación de riqueza de una manera diferente. En esa perspectiva, dentro de estos cuatro años tenemos que apuntar a los temas (...de) la soberanía*

*energética, la soberanía del conocimiento, la soberanía financiera, la soberanía alimentaria y otras (137)*

El proyecto Yasuní-ITT reveló los desafíos de incorporar nuevos marcos de interpretación para resolver problemas globales como la crisis ambiental, por otra parte, más allá de los resultados concretos intergubernamentales, generó una serie de alianzas entre actores de la sociedad civil de distintos países, se reencuentran así defensores de ideas como la de la justicia ecológica o el decrecimiento con los discursos que desde la periferia surgen como propuestas contra hegemónicas concretas. Por último, Yasuní ejemplifica los problemas y cuestionamientos que se originan al intentar crear políticas públicas de *sumak kawsay*.

Allende estas discusiones, las tres corrientes tienen en común la búsqueda de alternativas basadas en una visión más biocéntrica y equitativa de la economía y las diferentes esferas sociales. Asimismo, las tres tienen falencias a la hora de analizar el *sumak kawsay* sólo desde un nivel macro: las políticas socioeconómicas estatales; desdeñando la manera como estos principios se insertan en las prácticas cotidianas, en las formas de socialización primaria, en lo educativo. Como lo recuerdan otras comunidades indígenas tales como los mayas guatemaltecos, el *sumak kawsay* es una práctica y una experiencia cotidiana, es una forma de comportamiento basada en pautas específicas (Confluencia Nuevo B'áqtun, 2014). En este orden de ideas vale la pena dilucidar dichos principios.

### **3.2 Los antagonismos entre sumak kawsay y la crematística**

Como se ha establecido anteriormente el *sumak kawsay* en Ecuador, o *suma qamaña* en Bolivia, se plantea como contrapropuesta al modelo hegemónico de desarrollo en el contexto del fortalecimiento y expansión ilimitada de las políticas neoliberales impuestas a partir de la década de los 80. Se trata de una economía generada por una forma específica de concebir el mundo “individualista, antropocéntrica, desintegrada de la vida, homogeneizadora, jerárquica, competitiva, orientada al consumo y al capital y donde sólo ganan los más fuertes.

De ahí la urgencia de una respuesta no sólo de un nuevo modelo económico sino de una nueva forma de vida sustentada en el equilibrio, la armonía y el respeto a la vida” (Huanacuni Mamani, 2010: 52).

Se nota claramente el contraste entre formas de ver, sentir e interpretar el mundo; ideas antagónicas soportadas en una serie de principios que se han ido consolidando en tiempos relativamente recientes. El capitalismo y sus distintas metamorfosis se apuntalan en principios crematísticos que se encuentran en contraposición a aquellos que fundamentan, desde las cosmovisiones indígenas y las construcciones de los diferentes movimientos sociales anti neoliberales, la alternativa del buen vivir o *sumak kawsay*.

En este sentido se podría afirmar que se trata de la puesta en oposición del modelo de desarrollo capitalista y una alternativa al desarrollo específico, que comparte algunos principios con otras alternativas que se han venido consolidando en distintas latitudes como el decrecimiento, la economía del bien común, las transiciones al postextractivismo, el decolonialismo, entre otros. Dicha oposición puede ser analizada a la luz de un choque de principios, pilares de concepciones muy disimiles de la vida y la organización social en sus diferentes esferas.

Un primer eje articulador de esta oposición se encuentra en la construcción de la interrelación entorno vital –naturaleza- y ser humano. La estructura mental con que se aborde este eje da lugar a una concepción biocéntrica o a una antropocéntrica. Pensarse, actuar y sentirse biocéntricamente o antropocéntricamente es la consecuencia de un proceso de formación que a lo largo de la vida marca el devenir existencial apropiándose de una serie de principios bioéticos.

En el caso del biocentrismo estos estarían asociados a la deliberación, la relacionalidad, el placer creativo, el equilibrio y la reciprocidad. Por su parte, un referente antropocéntrico descansa sobre los principios de la crematística (acumulación *per se*, sin límite, sumun de la avaricia humana): la desmesura, el rendimiento, la desacralización del entorno, el productivismo y la despolitización.

La crematística, como expresión exacerbada del capitalismo del siglo XXI, considera que en un espacio finito como es el globo

terráqueo se hace posible un crecimiento económico ilimitado y sin ninguna talanquera; concepción a la que se opone el *sumak kawsay* propendiendo por una visión biocéntrica. Según la cual “como el objeto y el sujeto se constituyen recíprocamente (en relación dialéctica) hay que conceder a la naturaleza objeto la dignidad de sujeto [...] El cambio que se propone es hacer de la naturaleza, tradicionalmente considerada como objeto de derecho, sometida a todo tipo de explotación, un sujeto de derecho; pasar de una concepción antropocéntrica a una concepción biocéntrica, se trata, en fin, de un cambio de perspectiva” (Cartay, 2012: 26) en el que se comprende que el crecimiento, tal como ha sido entendido en la modernidad, nace de una negación de la finitud.

Hacia el siglo XIX comienza a evidenciarse una marginalización de las ideas sobre los límites del entorno vital. En efecto, de los fisiócratas a Stuart Mill se encuentra la idea de una mejor distribución de la riqueza gracias a la prudencia y la frugalidad (estado estacionario del crecimiento). La revolución industrial altera estas concepciones introduciendo, entre otras, la visión de la naturaleza como despensa en contraposición de la naturaleza entendida como flujos. Esto se traduce en el paso de una economía preindustrial, fundamentada en el mejor aprovechamiento posible de los ciclos naturales, a una economía industrializada que se basa en la aparición del carbón como base energética, el cual permite una actividad regular y previsible, independizándose de la acción de las fluctuaciones de la naturaleza. Surge entonces una relación de

externalización, de separación del sujeto (individuo) y el objeto (entorno vital).

Esta externalización es un proceso paulatino e históricamente situado. Así por ejemplo, en 1821 el Ministro del Interior francés Joseph-Jerôme Siméon comisiona una investigación sobre el impacto ambiental de la Revolución Francesa, ya que para la época se registran cambios en las estaciones y tormentas insospechadas. La investigación concluye que existe una alteración de los ciclos del agua introduciendo la idea de una perturbación del “orden providencial”, circunstancia que suscita el nacimiento de nuevas ciencias como la climatología sobre la base de la relación entre la conservación del ambiente y el desarrollo de los pueblos (Fressoz & Locher, 2010) (Fressoz, 2014).

Hasta este momento hay un relativo tabú alrededor de los límites del entorno y los usos que de este se hacen. No obstante, a lo largo del siglo XIX este irá desapareciendo en virtud del florecimiento y enraizamiento del ideal de progreso económico y desarrollo, ejemplo de ello es que veinte años después de los informes sobre la variación climática, los estudios de Villermé sobre las condiciones de las fábricas en París y sus consecuencias sobre el “estado físico y moral” de los obreros, concluyen que estas deben multiplicarse, ya que lo más importante para la salud no es el entorno sino la riqueza, a medida que la población se enriquezca, esta será más sana. Se inaugura así un nuevo paradigma científico que busca separar las

ciencias, el conocimiento y la actividad humana de todo determinismo ambiental.

Se evidencia una nítida tensión entre las concepciones interpretativas que de la naturaleza se hacen, pareciera clarividente los análisis sobre los efectos de la Revolución Francesa en tanto que visualizan con admirable anticipación (más de cien años) la problemática que actualmente está en pleno vigor. La profunda crisis del pensamiento hegemónico antropocéntrico es notoria, no existe estudio ponderado que acepte la infinitud del entorno natural que aún nos acompaña.

Esta constatación nos invita a conocer el biocentrismo presente en distintas comunidades desde el principio de la humanidad, el cual supone entender las correlaciones entre la tierra, los seres vivos y los hombres como un todo, ninguno domina al otro sino que se encuentran en continua interrelación. El mantenimiento de la armonía o la ruptura de esta genera consecuencias sobre los individuos y el entorno al cual pertenecen. En su célebre carta al presidente estadounidense Franklin Pierce el jefe Seattle sintetiza el biocentrismo:

*[...] Todo va enlazado. Deben enseñarles a sus hijos que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros abuelos. Inculquen a sus hijos que la tierra está enriquecida con las vidas de nuestros semejantes a fin de que sepan respetarla. Enseñen a sus hijos que nosotros hemos enseñado a los nuestros que la*

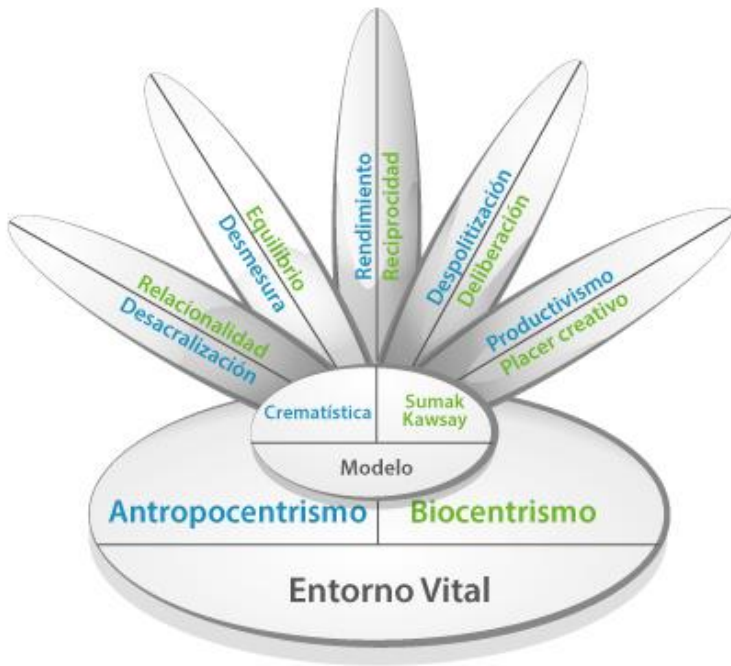
*tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra les ocurrirá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo, se escupen a sí mismos. Esto sabemos: La tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos, todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado. Todo lo que le ocurra a la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida; él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo [...] (Jefe Seattle, 1854)*

El pensamiento biocéntrico desarrollado por los pueblos milenarios se gesta a través de la interacción social con un entorno biodiverso. En otras palabras, la vivencia cotidiana de la biodiversidad, presente en el entorno vital de estas comunidades, genera una impronta en la forma como interpretan e interactúan con el espacio y sus semejantes, la cual se caracteriza por principios tales como el equilibrio, la relacionalidad, la deliberación, la reciprocidad y el placer creativo. Estos se encuentran en las prácticas de interacción cotidianas, sean estas intracomunitarias o intercomunitarias.

A partir de la oposición entre biocentrismo y antropocentrismo se articulan una serie de principios que constituyen un marco específico de interpretación del mundo y las interacciones sociales. Analizar más concretamente dichos antagonismos nos permitirá aprehender cuáles son los elementos constitutivos del sumak kawsay en tanto alternativa al desarrollo crematístico (ver gráfica 6).



**Gráfica 6. Principios articuladores del *sumak kawsay* y la crematística**



Fuente: Elaboración propia

### **3.2.1 ¿Una organización económica para la reciprocidad o el rendimiento?**

Inicialmente la reciprocidad es estudiada, desde una perspectiva antropológica, como un principio de organización social según el cual las relaciones económicas están inmersas en el tejido social. En efecto, pese a las diferencias que le adjudican diversos autores, la reciprocidad como sistema económico presenta algunos rasgos distintivos, a saber: 1) es un sistema regido por deberes morales o religiosos impuestos a los grupos sociales (familias, clanes, tribus) y a

través de ellos a los individuos, en consecuencia las obligaciones de reciprocidad se insertan en dispositivos mágicos, ritualísticos, entre otros; II) implica al menos tres obligaciones que son necesarias para la existencia del mismo, la obligación de dar, la de recibir y la de devolver; III) supone el reconocimiento de la simetría y la centralidad como modelos o principios de comportamiento indispensables para el funcionamiento social, en este sentido los móviles individuales de obtención de beneficios son suplantados por móviles colectivos entre los cuales la obtención de bienes y riquezas es secundaria, los principales beneficios derivados de la reciprocidad son de carácter social y simbólico.

Polanyi en su estudio sobre las distintas formas de organización económica a través de la historia afirma que hasta la aparición de la economía de mercado, con su consecuente consagración de la crematística y autonomización progresiva de la esfera económica, todos los sistemas económicos seguían los principios

*[...] de la reciprocidad, de la redistribución, de la administración doméstica, o de una combinación de los tres. Estos principios se institucionalizaron gracias a la ayuda de una organización social que utilizaba los modelos de la simetría, de la centralidad y de la autarquía, entre otros. En este marco, la producción y la distribución ordenada de bienes estaban aseguradas gracias a la existencia de toda clase de móviles individuales, disciplinados por los principios generales de comportamiento. Y, entre estas motivaciones, el beneficio no*

*ocupa el primer puesto. La costumbre y el derecho, la magia y la religión impulsaban de consuno al individuo a conformarse a reglas de conducta que, en definitiva, le permitían funcionar en el sistema económico [...] (Polanyi, 2007: 102).*

Así, por ejemplo, los sistemas de reciprocidad de las tribus de la Polinesia estaban legitimados sobre un intrincado sistema de ritos y creencias mágicas, según el cual cada objeto poseía un alma, una parte de quien la daba; no devolver el don, acumular y detener la circulación de bienes por medio del don y el contra don suponía retener dicha alma, lo cual podría producir efectos malignos para el clan que así se comportaba.

De la misma manera, el potlatch de las tribus americanas se inscribía en principios de honor, emulación y respetabilidad, se trataba de “mantener la cara”, en sentido literal la máscara del clan, en sentido figurado el prestigio y la jerarquía socialmente establecida entre estos. Igualmente, los mecanismos de reciprocidad que se consagran en los primeros contratos del derecho romano, el *nexum*, se inscriben en un ceremonial de testigos que busca mantener el honor de los contratantes. En las sociedades modernas, los ritos que encierran la reciprocidad son aquellos del regalo, las donaciones, e incluso el funcionamiento de instituciones como las cooperativas, mutuales, entre otros. (Mauss, 1971).

La reciprocidad constituye entonces una forma efectiva de intercambio económico cuyo funcionamiento depende de su inscripción

en sistemas políticos y sociales más amplios, esto marca una diferencia con el intercambio en el mercado regido bajo la crematística, estos intercambios están regulados por los intereses, utilidades, inmediatas de cada operación. Por el contrario, la reciprocidad reposa sobre la confianza en que la obligación honrada de dar será en algún momento retribuida, la ausencia de inmediatez implica la existencia de relaciones simétricas. En efecto, la reciprocidad se puede llevar a cabo en la medida en que hay una simetría entre los individuos y grupos sociales, esta define la manera de interpretar tanto la comunidad como el entorno.

La división simétrica del mundo se traduce en la construcción del otro como “semejante”, lo cual facilita enormemente los sistemas de reciprocidad. Por el contrario, los intercambios de mercado parten de una aparente horizontalidad entre los contratantes, no obstante, un buen negocio será aquel en el que uno de los dos logre los mejores beneficios en detrimento del otro. Todos los sistemas suponen algún tipo de competencia, la cuestión es el grado de competitividad que se introduce al interior de cada relación social.

La crematística encumbra la competitividad como principio de funcionamiento de las relaciones humanas. Se promueve la competencia entre organizaciones, individuos y consigo mismo, esta será medida en términos de índices alcanzados, logros cumplidos, premios ganados. En otros términos, estamos ante la exaltación cotidiana del rendimiento, cuya maximización se convierte en una de las premisas estructurantes de la organización social y productiva. Fundamentado en el récord, la competición, el entrenamiento y la selección, el principio del

rendimiento supone una construcción del “otro” como un rival al que es necesario vencer por todos los medios. Para ello se requiere mejorar constante e ilimitadamente a través de técnicas y saberes destinados al logro de una mayor utilidad.

La elevación del rendimiento, entendido como medición de la maximización de la utilidad, al grado de principio rector de la sociedad es fruto del desarrollo y consolidación del capitalismo moderno. El uso de palabras como interés o rendimiento por fuera del ámbito estrictamente contable es reciente, como recuerda Mauss, estas palabras en latín se restringían a designar en los libros de cuentas aquello que se esperaba percibir de una renta, su extensión a todos los ámbitos de la vida humana es paralela al enraizamiento de la crematística como ideal de vida (Mauss, 1971). Todo debe estar destinado a buscar su rendimiento máximo: la naturaleza, los asuntos públicos, el cuerpo; para lo cual se desarrollan conocimientos y técnicas de optimización, de esta forma todo se convierte en objeto a conocer, tecnificar y modificar según las necesidades económicas.

### **3.2.2 Mundos relacionales y desacralización del Mundo**

El pensamiento biocéntrico establece como fundamento el principio de la relacionalidad, en el cual a decir del budismo “nada existe en sí, todo interexiste”, el planteamiento de las sociedades no occidentales niega la división entre naturaleza y cultura como ha sido asumida en el pensamiento hegemónico occidental, y desde luego no

se escinde el individuo de la comunidad, ni lo relacional de lo sacro, ni la acción de la palabra. Desde este punto de vista, la búsqueda de alternativas al modelo crematístico supone una ruptura con el proyecto unimundista moderno soportado en narrativas universalistas que desconocen la diversidad y el pluriversalismo claramente sintetizada en el planteamiento zapatista de “un mundo en el que quepan muchos mundos”.

Esta aseveración pretende recordar que los diversos grupos sociales tienen formas específicas de concebir el entorno en el que se encuentran, diferentes premisas sobre las entidades que “existen” y el rol que se les adjudica, distintas formas de interrelación. La defensa de la pluriversalidad implica el reconocimiento de la diversidad en tanto coexistencia e interdependencia- a veces conflictiva- de todos estos mundos y no en el sentido de una tolerancia que a la postre resulte asimilativa. Podemos distinguir entre el mundo moderno y los mundos relacionales, los cuales “para resumir de forma abstracta, no están fundamentados en la misma “constitución” moderna con sus grandes dualismos, incluyendo aquel que postula la existencia de Un Mundo, que todos compartimos (una naturaleza), y muchas “culturas” que construyen ese mundo de modo particular. Por el contrario, hay muchas ontologías o mundos que aunque ineluctablemente interrelacionados, mantienen su diferencia como mundos” (Escobar, 2014: 59).

Los mundos relacionales se constituyen en la interdependencia entre los seres humanos y demás seres vivos. Se trata de vivir en estado de vigilia, sintiendo, pensando y comprendiendo que todas y cada una de las acciones humanas afectan al entorno, a los otros y a sí mismo. Una concepción relacional e interdependiente implica entonces la construcción del “otro” como par y no como objeto a dominar, las interrelaciones se establecerán prioritariamente bajo las premisas de la empatía, el respeto y la convivencia tanto entre seres humanos como entre los demás seres que comparten un mismo entorno, una misma comunidad.

Se entienden así las posiciones de diversas comunidades enfrentadas al modelo neoliberal extractivista. Cuando las comunidades indígenas o campesinas esgrimen como argumento para oponerse a la construcción de una represa o a la minería a cielo abierto la responsabilidad que les es confiada (por los dioses, la tradición, la asamblea comunitaria, los consensos sobre la defensa de una forma de vida, entre otros) de cuidar el río o la montaña, en tanto gestores o tejedores de vida están hablando desde un referente relacional en el que el entorno guarda dimensiones sacras. Referente que no es propio de comunidades aisladas, por el contrario se encuentra en los manifiestos de muchos movimientos sociales de defensa de su territorio alrededor del mundo: las comunidades de la cuenca amazónica oponiéndose a la minería y a la tala de bosques, las asambleas barriales del Río de la Plata suspendiendo la construcción de una planta de celulosa que mataría el río, las comunidades

asturianas rechazando la apertura de una mina de oro en nombre de la defensa de un modo tradicional de vida basado en la pesca, la ganadería y la protección del paisaje, entre otros.

Esta concepción implica la persistencia de relaciones basadas en el encantamiento, lo subjetivo, lo axiológico, se trata para retomar la discusión de Weber de “reencantar el mundo”. Para Weber (1979), la modernidad logra introducir una racionalidad instrumental que objetiviza el entorno a través de la valorización de la técnica y la ciencia, la “racionalización” en este sentido supone la creencia en que todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión, tanto la naturaleza como los seres humanos se dominan gracias al desarrollo de una serie de saberes y técnicas que los convierten en objetos de investigación. El río no se lee según los ciclos naturales a los que los individuos deben adaptarse, sino a la luz del desarrollo de una serie de técnicas que permiten dominar e incluso superar el ritmo de dichos ciclos.

Asimismo, las relaciones sociales se estructuran de acuerdo a protocolos regidos por la eficacia y la eficiencia. Por otra parte, la racionalización técnico-instrumental conduce a una división de las esferas del conocimiento, cada una se ocupa de encontrar los medios más eficientes para lograr su fin, “las diferentes esferas de la vida personal se desconectan del sujeto, transformándose en asuntos técnicos y expertos, cuyas estrategias invaden el campo de la subjetividad” (Gómez-Heras, 1992: 273).



La racionalización produce entonces un desencantamiento en el que predomina es el uso de instrumentos técnicos para la consecución de fines determinados. La reivindicación de la relacionalidad supone la reintroducción de un cierto grado de sacralidad en los lazos sociales, no se trata de pregonar una vuelta de la religiosidad ni mucho menos, por el contrario, la idea es restaurar las dimensiones axiológicas del relacionamiento con los demás y el entorno. ¿Ante una decisión que desde un punto de vista meramente instrumental es irracional, pero que desde una perspectiva relacional es la más pertinente, por cuál optar? La explotación de los recursos minerales puede ser la más pertinente y eficaz pero sus consecuencias sobre el ecosistema y las comunidades que allí habitan pueden ser a largo plazo ineluctables. “Reencantar” o “resacralizar” el mundo supone imponer de nuevo la distinción entre unos principios y unas formas de relacionalidad cuya profanación trae una serie de consecuencias impredecibles, formas que vuelven a introducir consideraciones como la prevención del riesgo, el respeto de los ciclos naturales, entre otras.

Lo anterior nos lleva a revisar el lugar del territorio. Como ya se ha mencionado una de las principales características de los nuevos movimientos sociales es su anclaje territorial, bien sean urbanos o rurales, parten de la autogestión de un espacio determinado, espacio que se configura como un territorio, una unidad de vida. Este es comprendido no como un marco espacial o un patrimonio, sino como una parte integral de la formación de subjetividades, las prácticas culturales de cada individuo dependen de las relaciones que establecen

con su territorio. En consecuencia, la relacionalidad supone entender las afectaciones que como individuo se le hacen al entorno, pero también la manera en que este afecta al primero.

“El territorio es por tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su “cosmovisión” u “ontología” (Escobar, 2014: 91). La relacionalidad hace parte de estas nuevas visiones, modos de apropiación, del entorno basados en la comprensión de la interdependencia cotidiana, de la articulación entre formas de vivir el territorio e identidad, en la resacralización de estructuras y prácticas sociales que nutren un entramado comunitario integrando a los seres humanos y demás entidades que comparten un mismo territorio.

### **3.2.3 ¿La búsqueda del equilibrio o la exaltación de la desmesura?**

La referencia al principio del equilibrio atañe a la economía comunitaria y su armónica relación con la naturaleza, orienta las interacciones establecidas por los integrantes de una comunidad relativas al manejo solidario de los bienes y servicios producidos siguiendo la racionalidad reproductiva- la acumulación para la vida- donde aquello que prima no es la ganancia y el crecimiento financiero *per se*.

Desde este punto de vista, el equilibrio se entiende como la búsqueda de un justo medio, la *sofrosine* comprendida como la

templanza, la moderación y el autocontrol. No obstante, no se hace referencia a una sobriedad impuesta sino a un control racional y voluntario de los apetitos, entendiendo que la satisfacción inmediata de los deseos individuales tiene consecuencias sobre el entorno en distintos momentos, la racionalidad de la *sofrosine* está en la capacidad de ponderar el deseo presente con las consecuencias futuras. De ahí, la oposición con el *hybris*, la desmesura, la soberbia, los comportamientos derivados del olvido de la propia finitud que llevan a desbocarse.

El *sumak kawsay* invita a situar nuevamente en el centro de los dispositivos sociales la finitud tanto de la vida humana como del entorno, mantener la vida en el fondo depende de un sistema de equilibrios y adaptaciones naturales complejas pero sumamente frágiles. Darse cuenta de la finitud y la interdependencia conlleva a pensarse de manera más armónica, permitirse una sobriedad voluntaria que no es un elogio de la estrechez sino la exhortación a considerar los límites propios y del entorno, así como los efectos de cada acción individual.

“Según los Clásicos, la formación del ciudadano, y su inscripción como miembro de la ciudad, pasa primero por su *edificación*. Se trata de disciplinar el *hybris* (la desmedida), de dominar las pasiones tristes (avidez, sed de poder, egoísmo, envidia desenfrenada, etc.) y de canalizar las energías en dirección a la armonía y a la belleza” (Latouche, 2012: 115). El objetivo es entonces actuar sobre las acciones y decisiones a las que los individuos se ven enfrentados cotidianamente para que ante la búsqueda del beneficio inmediato ponderen las

consecuencias futuras, en otros términos, educar y socializar en el equilibrio, en la sobriedad voluntaria, en la medida.

En este sentido el principio del equilibrio se enactúa en tanto se teje una urdimbre económica y social robusta y dinámica que contempla a decir de José Luis Coraggio todas las formas de organización marginalizadas por la lógica del mercado, sean comunitarias, asociativas, domésticas, solidarias, mutuales (Coraggio, 2011). Lo colectivo prima sobre lo individual de tal forma que la medida y la sobriedad comunitaria nublan la acumulación sin límites y la avaricia depredadora del individualismo, generadora de profundos desequilibrios entre los seres vivos que conforman el entorno vital.

El paradigma tecno-económico dominante se basa en la anulación de los límites, lo cual suscita la cultura del derroche, de la desmesura. La naturaleza al construirse como un objeto a dominar por el hombre se considera perpetua, los efectos indeseados se pueden neutralizar por la técnica, la cual permite a su vez difuminar los límites alimentando los ideales de inmortalidad y poder infinito del ser humano. Al velo puesto sobre los límites se le suma la preocupación por la inmediatez, no obstante,

*[...] el cuidado de los ecosistemas supone una mirada que vaya más allá de lo inmediato, porque cuando sólo se busca un rédito económico rápido y fácil, a nadie le interesa realmente su preservación. Pero el costo de los daños que se ocasionan por el descuido egoísta es muchísimo más alto que el beneficio*

*económico que se pueda obtener [...] Por eso, podemos ser testigos mudos de gravísimas inequidades cuando se pretende obtener importantes beneficios haciendo pagar al resto de la humanidad, presente y futura, los altísimos costos de la degradación ambiental [...]* (Francisco I, 2015: 30).

Apelar al equilibrio supone interpelar las premisas entorno a la ausencia de límites y a la inmediatez, lo cual se traduce en interrogaciones a las lógicas que guían las prácticas sociales cotidianas, principalmente la primacía dada al mercado. Desde este punto de vista, “el buen vivir en términos económicos supone un cuestionamiento directo a la lógica de la acumulación y reproducción ampliada del capital y la afirmación de una lógica de sostenibilidad y reproducción ampliada de la vida” (León, 2012). Esta última es la que se encuentra a la base de las propuestas de economía solidaria o comunitaria, en las que la producción e intercambio de bienes y servicios permiten satisfacer las necesidades básicas pero se inserta en un mecanismo de intercambio y (re) producción de bienes relacionales, los cuales implican fijar límites al crecimiento y establecer la autolimitación que los principios del *sumak kawsay* pregonan.

El llamado a la autolimitación implica entonces pensar un proyecto ético-político que posibilite la construcción de nuevos esquemas de consumo y de clasificación de los bienes. En efecto, la desmesura se evidencia en la creación y consumo ilimitado de bienes posicionales, entendidos como aquellos que permiten crear una diferencia respecto a los otros individuos. El acceso a esos bienes (una

casa exclusiva, un vehículo último modelo, ropa nueva de moda, por ejemplo) están intrínsecamente ligado a la posición que ocupa una persona en el espacio social. El sueño de acceder a estos es la base de la sociedad de consumo capitalista, y por ende el motor de la desmesura. El capitalismo hace de la insaciabilidad uno de los motores del crecimiento económico. En consecuencia, el equilibrio supone re-pensar las lógicas del consumo, en términos de la definición de la necesidad y el lujo; pero también los parámetros de diferenciación social.

Es en este sentido que la idea del equilibrio se concreta en conceptos como la simplicidad voluntaria, la cual

*[...] comporta reimaginar “la buena vida” dedicando progresivamente más tiempo y energía a perseguir fuentes no materialistas de satisfacción y de significado. En otras palabras, la simplicidad voluntaria implica adoptar un nivel material de vida mínimamente “suficiente”, a cambio de más tiempo y libertad para perseguir otras metas vitales, tales como compromisos comunitarios o sociales, más tiempo con la familia, proyectos artísticos o intelectuales, producción doméstica, empleo más gratificante, participación política, exploración espiritual, relajación, búsqueda del placer, etc. Ninguna de las cuales tiene porque depender del dinero, o de mucho dinero. (Alexander, 2015: 212)*

El equilibrio implica entonces la búsqueda de diques tales como la simplicidad voluntaria que reintroducen la noción de límites, de autocontrol de apetitos, en la estructura ético-política de la sociedad.

Esta dinámica rompe la lógica de un sistema crematístico basado en la desmesura del consumo y el crecimiento económico acelerado.

### **3.2.4 Participar en la comunidad: deliberación o delegación**

El *sumak kawsay* avala el rescate de lo comunitario, entendido no como una negación del individuo sino como un potenciamiento de este a través de su participación en la vida pública, en su comunidad. La valorización del eslabón comunitario surge ante la crítica tanto de la democracia representativa como sistema de organización política, como a la concepción política que le concede la supremacía a la mayoría en contra del disenso o la individualidad. “La tarea de la sociedad civil en general consiste en controlar el poder y en ejercer sobre él las presiones necesarias para obtener la satisfacción de las reivindicaciones populares. Se trata pues de replantearse la organización política y construirla desde la misma sociedad” (Latouche, 2012: 24). El encumbramiento de la sociedad civil corresponde al florecimiento de una serie de reflexiones en torno a la devolución de la democracia a los ciudadanos, a incentivar su participación en la toma de decisiones y el control de los poderes públicos, a complementar o mejorar la democracia representativa con formas de democracia deliberativa a nivel local.

La apuesta por una construcción social que promueva la deliberación como forma de acción política abreva en la concepción de las comunidades indígenas, presente también en la tradición democrática occidental, de que la participación en los asuntos públicos es uno de los aspectos centrales para la vida plena individual. Involucrarse en la vida

de la comunidad no es una opción sino una obligación implícita. La deliberación, desde este punto de vista, no se limita a un procedimiento de toma de decisiones, sino que permite una renovación y afirmación constante de la colectividad y del rol del individuo en ella.

La búsqueda de formas alternativas a la representatividad se inspira en los procesos de autonomía en los que las comunidades indígenas lograron que los Estados nacionales reconocieran sus modos tradicionales de organización no sólo en la gestión de sus territorios sino en las interacciones con ellos, se instauran así instancias de consulta que se extenderán paulatinamente a otros sectores. Tanto en América Latina como en Europa y América del Norte se fortalecen mecanismos como las asambleas de ciudadanos, comités de veeduría, juntas de acción comunal, asambleas de sorteados, entre otros (Linares, 2013). Un sinnúmero de mecanismos que promueven la deliberación como modo de profundización de la democracia a partir de la crítica a las instituciones representativas tradicionales (partidos políticos, sindicatos, caudillos...).

Estos nuevos sistemas reposan sobre la preeminencia de la argumentación, la valorización de una política desde “abajo” y la subsecuente politización creciente de los individuos. En sentido estricto, la deliberación es una técnica de toma de decisiones individual o colectiva que reposa sobre la ponderación de las posibilidades ante un hecho. Al trasladarla al ámbito político, el modelo le otorga la centralidad al uso público de la argumentación, de la palabra. Cada miembro de la comunidad debe exponer su posición e intentar persuadir



a los otros, pero a su vez debe dejarse persuadir. Los motivos personales deben ser situados dentro de un espectro más amplio de bien común, como lo plantean los defensores de la llamada *democracia deliberativa*, “el hecho mismo de participar en debates públicos induce (incluso fuerza) a efectuar planteamientos razonables -dirigidos hacia el bien común- aunque sólo sea por razones meramente estratégicas: los actores están obligados a emplear razones generales, aunque no sea más que para reforzar la eficacia persuasiva de su propio discurso. Argumentos en pro de intereses estrictamente particulares, difícilmente prosperarán en una asamblea deliberativa” (Velasco, 2009: 76).

Existe entonces una incitación a pensar en términos colectivos. Sin embargo, la deliberación como principio articulador del *sumak kawsay* va allende los planteamientos entorno a la democracia deliberativa y sus límites. Para las comunidades indígenas, la puesta en común de la palabra, el debate, es un momento comunitario en el que se tejen las decisiones, no se trata de imponer una opinión sino de oír todos los puntos de vista, el acuerdo no se entiende como el triunfo de la mayoría sobre la minoría, por el contrario el consenso sólo se logra cuando todos se persuaden mediante la deliberación de la pertinencia de la decisión. Se trata de una apuesta colectiva cuyas consecuencias serán asumidas por la comunidad en su conjunto.

En este orden de ideas, estamos ante un ejercicio de ciudadanía donde la participación en los asuntos públicos constituye un bien

relacional en sí mismo, un mecanismo de reafirmación de una identidad colectiva que desborda las formas tradicionales de participación, la cual no se define ni como la expresión de un voto cada cierto tiempo, ni como el rechazo de la política. Por el contrario, es un regreso a un ejercicio político desde abajo, las decisiones son legítimas en tanto vinculantes, el espacio privilegiado para la acción y la transformación es lo local, las comunidades inmediatas. El retorno de la deliberación deviene así una reapropiación de lo político. Fórmulas como “mandar obedeciendo” sintetizan esta tentativa de pensar lo político desde ángulos distintos, reinventando los órdenes jerárquicos, si bien prevalece una

*[...] relación vertical: hay dirigentes que mandan y todos los individuos no están en el mismo plano. Esta es doble y recíproca: dirigir es un acto legítimo sólo si, al hacerlo, se obedece la voluntad general, de manera inversa, sólo se obedece si las directivas recibidas son conformes a las consignas dadas. La verticalidad recíproca del mandar obedeciendo tiene sentido en la medida en que prevalece la horizontalidad por medio de la cual la colectividad llega a los acuerdos que los dirigentes deben llevar a cabo. No se puede, sin embargo, afirmar que el mandar obedeciendo se disuelve totalmente en la horizontalidad del consenso, lo cual ocultaría la dimensión jerárquica del funcionamiento comunitario [...] Podría decirse más bien que el mandar obedeciendo articula la verticalidad de la dirigencia y la horizontalidad del consenso[...]* (Baschet, 2003: 80)

Este ejemplo derivado del ejercicio político indígena, se encuentra también en las tentativas de ejercicio de poder desde lo local, la política deliberativa exalta la importancia de este ámbito como dimensión de mutación de las prácticas sociales en tanto espacio elemental de socialización. El nivel local se convierte en la escala de los procesos de cambio a partir de las experiencias e interacciones cotidianas de los ciudadanos. No se trata sin embargo de un deslinde de lo global, por el contrario y siguiendo a Latouche (2012), partiendo del reconocimiento de las tensiones globales se busca potencializar la acción deliberativa local como espacio de transformación de las prácticas sociales y desarrollo de una mayor autonomía individual y comunitaria. El desafío se centra en el cambio de los esquemas cotidianos de pensamiento y acción mediante el estímulo de la participación en los asuntos de la comunidad .

Para ello es necesario el fortalecimiento continuo de la politización, en este sentido el objetivo es contrarestar el proceso de despolitización connatural al modelo crematístico. En la medida en que todas las relaciones sociales se supeditan, incluida la política, al mercado, la libertad se restringe a los espacios de consumo e intercambio, la participación se delega y la politización se reduce a momentos esporádicos (votación periódica, escuchar las noticias segmentadas por el ritmo de la publicidad, entre otros).

*El neoliberalismo es un pensamiento y una acción de  
desmontaje de los escenarios de democratización modernos  
[...] Retrotrae a los individuos desde los espacios de*

*deliberación a los del cálculo privado [...] En este sentido, la razón política neoliberal es un modo de reducción de la diversidad de prácticas políticas a su modelo de interacción instrumental, y de reducción de lo social al mismo tiempo. De ahí que sea problemático pensar la diversidad y el pluralismo a partir de ella [...] Pensar la democracia más allá del mercado implica pensar la historia de la política alrededor del Estado, que produce y amplía lo social, que es lo que reduce la necesidad del Estado guardián-protector autoritario. Democratizar implica ampliar el reconocimiento de lo social y su contingencia a través de una ampliación de la política que se desplaza de la estatal vigilancia y protección de la propiedad privada y la reducción de lo social, hacia la producción intersubjetiva y dialógica de la subjetividad individual y el horizonte cultural de existencia colectiva. (Tapia, 2008: 16-18)*

Situar nuevamente lo social en el centro de la discusión supone ampliar la noción de lo político devolviéndolo a la escala del ciudadano, de las organizaciones barriales, locales, en suma, exaltar lo comunitario como unidad básica de la organización política. La profundización de los procesos de politización implica también entender la diversidad como fundamento de todo ejercicio deliberativo, el reconocimiento de la pluralidad y la relacionalidad constituye una de las bases para la consecución de consensos que no anulen la diferencia sino sean el producto de la puesta en común de esta.

### **3.2.5 Generar seres productivos o incentivar el placer creativo**

La disparidad cultural entre *sumak kawsay* y la crematística se caracteriza, entre otros, porque el primero contiene en su estructura social espacios ritualizados y sagrados, en donde prima el sentir, lo cualitativo y la intuición, el cuerpo es concebido con base a la relación que se mantiene con el universo; la sociedad crematística corresponde a una organización rígida, de espacios profanos y utilitarios, sus principios se caracterizan por la acumulación y la cantidad, el sentir está supeditado a un segundo plano, y el uso del cuerpo es semejante al de una máquina. En otras palabras, se desacraliza el cuerpo en su dimensión biocéntrica y deifica el antropocentrismo, desplazando el placer creativo por el productivismo de la máquina corporal.

El origen de las actividades lúdicas se relataba en la mitología; entendiéndose el mito como el legitimador de la autoridad, como el ordenador del cuerpo y del cosmos, este junto a los rituales y la política construyen el camino a los individuos. Es así que el mito habla de personajes, a los que se les asigna la fuente de los juegos. Los juegos fueron parte integrante de las fiestas religiosas en distintas culturas, tenían carácter ritual, pues se pensaba que, por ejemplo, Zeus mismo era quién daba a los jugadores la fortaleza física necesaria en el certamen. Jean Marie Brohm insiste en que la práctica de juegos “se inscribe íntegramente en la mitología de los dioses, semidioses y héroes, sus certámenes eran ocasión de numerosas ceremonias religiosas,

sacrificios, culto a los muertos y acciones de gracia [...] Todos ellos dan testimonio de la alta dignidad ontológica del cuerpo” (Brohm, 1982: 84).

El juego en ese entonces no era producto del lujo, era un camino a la máxima felicidad. A través de este se fortificó el espíritu de sana emulación, las competencias varoniles exaltaban la destreza, la agilidad, el vigor y la armonía del cuerpo humano en consonancia con el medio ambiente, ya que para los pueblos de la antigüedad no existía la división entre alma-cuerpo o cuerpo-cosmos.

Los juegos aborígenes en Latinoamérica, a diferencia de los juegos de la sociedad crematística (deporte moderno), estaban dedicados a lo religioso, a la danza ritual, a re-crear el universo y representar de una forma u otra las acciones de los dioses a los cuales adoraban. Al hombre lúdico actual con su propósito mercantilista le sorprendería conocer culturas que conciben lo lúdico junto a lo mítico y religioso, el juego se convierte así en un mecanismo para gestionar los conflictos sociales que se presentan al interior de la comunidad o con los diferentes grupos culturales con los cuales conviven.

En este contexto, el entorno transforma a los individuos y les posibilita ser jugadores; el cazador se mimetiza, construye elementos mágicos y rituales específicos para atrapar la fiera: tendrá que desarrollar la habilidad de sus músculos gracias a la carrera, aprender a saltar obstáculos y acertar con todo tino su flecha. Otras veces, “habrá de

luchar con su víctima hasta dominarla y luego esforzarse para transportarla. El levantamiento de pesados troncos, su fortaleza y habilidad para manejar la canoa y en fin, toda su vida concatenada con su habilidad para sobrevivir" (Jaramillo, 1988: 20). El juego entre los grupos indígenas, se halla contextualizado en espacios de chamanismo, mitología y poesía, todo esto unido con los ceremoniales religiosos sentidos como un sacrificio de sangre hacia los dioses.

Esta construcción de los espacios lúdicos induce una construcción social específica del cuerpo. En efecto, las sociedades construyen los cuerpos que necesitan para el logro de sus fines económicos, políticos y culturales, en este orden de ideas la crematística se apoya en cuerpos dóciles y productivos aptos para incrementar los rendimientos exigidos por las empresas, para ello a lo largo de su proceso de consolidación se fueron desarrollando distintos saberes y técnicas encaminados a la producción y reproducción del cuerpo ideal para aumentar la productividad de cada individuo en tanto trabajador.

Se hace necesario recordar que la legitimación de un sistema social se desarrolla a través de mecanismos de conocimiento, los cuales contienen teorías explícitas (Berger & Luckmann, 1968). Para este caso, las teorías localizadas en la sociedad crematística conforman una estructura de conceptos como progreso, eficiencia, rendimiento, producción, individualización, propiedad privada, competitividad...; estos preceptos fueron promulgados por la educación, institución a la que se le otorgó por objeto ser la institución social que permitiera

conciliar todo aquello que resultase provechoso y utilizable en beneficio de la consolidación de la acumulación de capital.

Los mecanismos de conocimientos generados se construyen para facilitar la producción industrial, para incrementar las jornadas laborales, para impedir que los obreros tengan un tiempo libre sin que produjesen utilidades, para conformar un cuerpo máquina. La tarea que surgía era la de cómo convertir el tiempo libre en utilidad, cómo volver el ocio en producción y qué técnica corporal de control utilizar. Esto se logró a través de la modificación de los juegos, de las prácticas festivas y carnavalescas de origen popular y tradicional que regían en la sociedad festiva, siendo legitimadas por el orden burgués pero en forma de espectáculos comerciales.

Emerge entonces una división entre el tiempo productivo y el tiempo libre, el segundo debe moldearse de tal forma que también genere rentabilidad bien sea a través del consumo o por medio de técnicas que permitan el mantenimiento y maximización de la productividad de los cuerpos destinados al mercado laboral. El cuerpo se convierte así en instrumento necesario para la producción, y el tiempo en una variable de la utilidad, el tiempo deviene oro.

*Vale recordar que desde la microeconomía neoclásica al analizar el mercado laboral, el individuo busca maximizar su utilidad/satisfacción en función del consumo y del ocio, sujeto a la restricción del tiempo y el salario. Si bien parecería que aquí se incorpora la variable tiempo, el análisis usualmente se circunscribe a cómo maximizar el ingreso para poder consumir*



*más, dado que el tiempo libre es un bien más de consumo, para lo cual existe-por ejemplo- la industria del entretenimiento. No es casual que en inglés se suele decir to waste time (vamos a gastar el tiempo) o en castellano “perder el tiempo”. A lo que nos referimos es a que, en estricto rigor, tal mirada supuestamente neutra implica una propuesta de vida: la de la opulencia y la insatisfacción permanente (acumular más es siempre mejor)*  
(Ramírez Gallegos, 2012: 37)

Esta visión del tiempo da origen a una dicotomía entre el tiempo dedicado al trabajo y aquel que permite nutrir otros ámbitos del ser humano. En efecto, el eterno acumular de la crematística circunscribe todas las actividades humanas a la obtención de utilidades, la principal motivación del individuo en la ética utilitarista es el interés personal considerado en términos de maximización de beneficios. No obstante, “la forma como distribuye el tiempo cada persona de acuerdo a sus condiciones socio-económicas, partiendo del tiempo dedicado para la satisfacción de necesidades y siendo el fin de la buena vida buscar tiempo para el ocio liberador, el amor, la amistad, la construcción de relaciones sociales, la participación pública, en el espacio de una relación armoniosa con la naturaleza” (Ramírez Gallegos, 2012: 18) constituye lo que el autor llama tiempo relacional, y nosotros designamos como placer creativo desde la alternativa contra hegemónica del *sumak kawsay*.

### **3.3 Consideraciones de cierre**

En guisa de conclusión, los diferentes principios articuladores del *sumak kawsay* propenden por la coherencia entre el actuar, pensar y sentir del individuo. Coherencia que se construye al contrastar las acciones cotidianas individuales y los desafíos comunitarios, se develan entonces las tensiones entre: la relacionalidad y la desacralización (fundamento del pensamiento dualista); la delegación total y la deliberación (punto básico de la convivencialidad de lo colectivo); la desmesura y el equilibrio voluntario (dique a la expansión ilimitada de la acumulación); la reciprocidad que se basa en el valor de uso a diferencia de la sociedad del rendimiento soportada en el valor de cambio; y la formación de seres destinados a la maximización de su productividad restringiendo el placer creativo fundamento del esparcimiento humano. En suma, estamos ante un conjunto de principios biocéntricos que constituyen la razón de ser de los derechos de la naturaleza y del pluriverso, incitadores a la “re-existencia” y posibles diques a la expansión ilimitada de la crematística.

Como hemos anotado el *sumak kawsay* se funda en principios sociales bioéticos distintos a aquellos que han predominado en el modelo crematístico hegemónico, es por ello que la mirada se centra en los rasgos comunes de otras cosmovisiones como las de los pueblos indígenas andinos y amazónicos. No obstante, una revisión detallada de la literatura y las referencias existentes sobre el tema muestra en

qué medida estamos ante un concepto difícil de aprehender de manera precisa. De una parte, es una temática relativamente reciente que comienza a ser analizada desde distintas disciplinas científicas, de otra, no podemos olvidar que estamos frente a un discurso movilizadо cotidianamente por una serie de actores sociales y políticos diversos, el contenido mismo del *sumak kawsay* es así objeto de un continuo trabajo de (re)producción social fruto de diversas interacciones e intereses. Se trata de un concepto en enacción que pretende dar cuenta de las prácticas cotidianas de comunidades que a su vez se organizan a través de la oposición abierta al neoliberalismo.

Desde este punto de vista, el *sumak kawsay* ha sido comprendido por distintos teóricos como: principio ordenador, paradigma alternativo-convergente, discurso político, forma política de resistencia al capitalismo, concepto de la filosofía política contemporánea. Sin embargo, si nos remontamos a la etimología del vocablo quechua *sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *kawsay* quiere decir vida, de tal forma que la suma denotaría vida plena o vida en plenitud.

Se entenderá como cimiento conceptual durante el desarrollo de este trabajo al *sumak kawsay* en tanto opción contrahegemónica al modelo de desarrollo crematístico que a partir de las prácticas cotidianas locales provoca la aprehensión sentipensante de principios como reciprocidad, equilibrio, relacionalidad, placer creativo, deliberación y biocentrismo, imperantes en la concepción indígena ancestral de la vida.

Al considerarlo a la luz de unos principios en constante emergencia, que se reproducen al calor de las coyunturas y apropiaciones que de ellos hacen cada comunidad en sus prácticas cotidianas, cobra sentido preguntarse por la forma en la que estos principios articuladores subyacen al interior de una comunidad concreta, en este caso los tikunas colombianos. ¿Cómo interactúa el *sumak kawsay* con los principios predominantes en la sociedad mestiza amazónica marcada por fenómenos como el narcotráfico, el extractivismo, hijos de una lógica eminentemente crematística?; ¿Cómo el buen vivir es transmitido, redescubierto y reproducido por los tikunas a través de las relaciones cotidianas inter e intracomunitarias? En suma, de qué forma el *sumak kawsay* puede enactuar en una comunidad concreta atravesada por las tensiones entre el intento de hacer pervivir las tradiciones biocéntricas y las incitaciones a correr hacia los brazos del sueño del “desarrollo” crematístico, allende los movimientos sociales, las institucionalizaciones, y los debates antes descritos.

PARTE II

**MARCO  
METODOLÓGICO**



## CAPÍTULO IV

---

# NAVEGANDO CON LA COMUNIDAD TIKUNA: EL RECORRIDO DE LA INVESTIGACIÓN

*La sensación de profunda  
melancolía que se apodera del  
espíritu nos advierte de que  
estamos dentro de las más  
densas soledades del mundo. Es  
en el Alto Amazonas,  
principalmente, donde domina  
ese amargo sentimiento que  
obliga al alma a plegarse sobre  
sí misma.*

(Taveres Bastos, Valle del  
Amazonas, 1866)





El húmedo calor de la selva penetra intempestivamente los poros, el melodioso canto de pájaros multicolores y la danza de coloridas mariposas rondan alrededor del visitante, mientras se camina, micos saltarines acompañan cual amables y risueños anfitriones. El esplendor e imponencia de los verdes de múltiples tonos sorprenden. Ahí, enfrente, está el impetuoso río que retumba y se desplaza: el Amazonas. En la pequeña embarcación nativa, comienza el desplazamiento hacia la comunidad de Nazareth. Varios habitantes acompañan al visitante, quién previamente anunció su presencia en el resguardo indígena.

El acompañamiento lo realizan quienes posteriormente colaborarán apoyando el proceso de recolección de información para la investigación. Durante el recorrido se habla del río, la pesca, las enfermedades, las festividades deportivas, los encuentros culturales... Dos horas de trayecto se diluyen entre la algarabía de la conversación y los silencios, entretanto la selva habla con sus sonidos: animales, árboles, las olas del río significan el alborozo de la naturaleza, en la jungla todo comunica, enseña, sorprende.

Este viaje es el inicio del largo recorrido que ha implicado esta investigación adelantada a través de tres estancias en la comunidad de aproximadamente cuatro meses cada una, además de los contactos constantes que se mantenían con dos estudiantes del resguardo que

realizaban sus estudios de educación superior en Bogotá<sup>15</sup>, quienes eran mis acompañantes principales de investigación. Durante las estancias me hospedé, en algunas oportunidades, en la casa del curaca<sup>16</sup>, Juvencio Pereira Menduca, y otras en la casa de Miguel Ramos, uno de los estudiantes mencionados. La interacción cotidiana con estas familias se convertía en uno de los primeros escenarios de observación y aprendizaje. La posibilidad de compartir al interior de estos hogares me obligaba a estar alerta con mis lentes de investigador desde el primer momento del día.

Progresivamente, fui generando empatía y confianza frente a la comunidad habiendo participado en eventos comunitarios tales como mingas, arreglos de chagra, la posesión del curaca, la socialización del plan de vida exigido por el gobierno nacional, el desarrollo de carnavales y rituales. Todo lo anterior acompañado de la disponibilidad a coadyuvar en las tareas de la cotidianidad a las que era invitado. Durante la permanencia en la comunidad fue mejorando mi experiencia en plantear preguntas a sus miembros y atender las respuestas que estas suscitaron, así como observar las dinámicas de las interacciones diarias al interior de las familias que me acogieron y los demás miembros de la comunidad. En este sentido, la investigación se desarrollaba como un sutil navegar que requiere comenzar con

---

<sup>15</sup> Miguel Dionisio Ramos estudiante de Educación Física en la Universidad Pedagógica Nacional (institución de educación superior pública) y Yenica Pereira estudiante de Enfermería en la Pontificia Universidad Javeriana (institución de educación superior privada)

<sup>16</sup> Nombre que se le da al líder de la comunidad.

cuidado a recorrer el río, para ir progresivamente aprendiendo a conocer el remo, la barca, el viento y los movimientos del agua.

Por esta razón, expondremos el diseño metodológico empleado a lo largo de esta investigación restituyendo las etapas, decisiones y bifurcaciones que progresivamente la fueron marcando, pues se trata de hacer el relato de un viaje por el Amazonas acompañado y aprendiendo de quienes viven allí desde tiempos inmemoriales. El paralelo con la navegación nos permite también entender el proceso investigativo adelantado como un descubrimiento intelectual y personal progresivo, construido por medio del ensayo y el error. En este sentido,

*[...] la construcción del objeto- por lo menos de acuerdo a mi experiencia como investigador- no es algo que se lleva a cabo de una vez por todas, mediante una suerte de acto teórico inaugural, y el programa de análisis u observaciones a través del cual se efectúa dicha construcción no es un plan elaborado de antemano, como el de un ingeniero: se trata de un trabajo de larga duración, que se realiza poco a poco, mediante retoques sucesivos y toda una serie de correcciones y rectificaciones, dictadas por lo que llamamos la experiencia, es decir, este conjunto de principios prácticos que orientan las elecciones minúsculas y, sin embargo, decisivas [...] (Bourdieu & Wacquant, 1995: 169).*

En este orden de ideas, daremos cuenta de la manera en la que se encontró y construyó el objeto de investigación y los

instrumentos que guiaron el trabajo de campo, basados en un diseño metodológico de corte mixto con predominante cualitativa en particular de etnografía reflexiva y análisis hermenéutico (Salgado Lévano, 2007). Abordando los obstáculos presentados y la forma en que se intentaron solventar.

#### **4.1 Dinámicas de visibilización e indagación académica: acercándose a los universos indígenas**

Durante la última década del siglo XX, Colombia vivió una serie de transformaciones sociales concomitantes con la conmemoración de los 500 años de la expedición de Cristóbal Colón a América, tales como la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente que reemplazó la Constitución Política expedida en el siglo XIX (1886).

El ambiente que rodea la movilización en torno al cambio constitucional está permeado por fenómenos diversos y contradictorios. En primer lugar, las exigencias de ajuste estructural de las organizaciones de Bretton Woods (FMI, BM, BID) generan una serie de cambios en campos como el económico y financiero; la educación básica, media y superior; el sistema de tributación e impuestos; al igual que el desmonte de empresas estatales de comunicaciones, transporte, vigilancia, sistemas de venta y compra de alimentos, energía, agua potable y explotación minera. En suma, se trata de la puesta en marcha de las medidas de ajuste o apertura

económica llevadas a cabo en toda la región, a saber: desregulación de los mercados, privatizaciones, flexibilización de las legislaciones laborales y sociales.

En segundo lugar, se surtía la desmovilización de grupos guerrilleros de diversos orígenes ideológicos, tal es el caso del Movimiento 19 de abril (M-19), guerrilla de origen urbano, del Ejército Popular de Liberación (EPL), de la Corriente de Renovación Socialista (CRS) y del Movimiento Manuel Quintín Lame de ascendencia indígena y multicultural integrado por mestizos y extranjeros de nacionalidad húngara, chilena y argentina.

En tercer lugar, durante esta época, las fuerzas de seguridad del Estado enfrentaban una guerra contra los carteles de la droga de Cali, la Costa Atlántica, Bogotá y Medellín (liderado por Pablo Escobar). Simultáneamente, se consolidaban los ejércitos privados a servicio de narcotraficantes, terratenientes, ganaderos e industriales que se autoproclamaron Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), es decir grupos paramilitares que en yunta con las fuerzas armadas estatales desplegaron labores criminales encaminadas a la desaparición forzada y asesinato de opositores políticos, líderes sociales que impulsaban procesos de recuperación de tierras o se oponían a la construcción de grandes megaproyectos (embalses, hidroeléctricas, agroindustria de caña de azúcar y palma africana principalmente) y desplazamientos de los reales y consuetudinarios propietarios de las territorios: campesinos, indígenas y afrodescendientes.

En este contexto que oscilaba entre la esperanza de paz y el fortalecimiento del conflicto armado interno por nuevos actores, los 102 pueblos indígenas, presentes en 420 municipios de los 1123 existentes en Colombia, libran una batalla secular por la defensa de su cultura, lengua, territorios ancestrales, ritos, usos, costumbres y tradiciones. Estas reivindicaciones se materializan en el reconocimiento de derechos étnicos en el nuevo texto constitucional de 1991, el cual crea jurisdicciones especiales indígenas y consejos de comunidades afrodescendientes como se mencionó en capítulos anteriores.

Además, se hace un énfasis en la educación propia y la puesta en marcha de planes de estudio y currículos de formación étnica, recomendando en todos los niveles de formación académica la conformación de cursos que aborden el estudio de los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes. Como consecuencia de la implementación de los logros constitucionales, las instituciones de educación superior diseñan proyectos y programas de cooperación en investigación etno-educativa y formación de planes de vida comunitaria de los pueblos indígenas colombianos.

La Universidad Pedagógica Nacional, en su calidad de institución de educación superior pública, hubo de responder a las necesidades en formación de docentes en el campo de la educación destinada a pueblos indígenas, y de manera más amplia integrar el reconocimiento constitucional de las minorías étnicas. En desarrollo de mi actividad académica como docente de dicha institución participé

en el desarrollo e implementación de propuestas, cursos, conversatorios, seminarios y talleres de estudio y análisis del nuevo texto constitucional en las comunidades indígenas. Además, se diseñaron y ejecutaron jornadas festivo-biocéntricas con la Organización de los Pueblos Indígenas de Colombia (OPIAC), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), el Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas, la Asociación de Indígenas del Trapecio Amazónico (Acitam), el Consejo Regional Indígena del Arauca (CRIA), el Cabildo Mayor Zenú de San Andrés de Sotavento, la Asociación de Autoridades y Cabildos Indígenas Wayuú, el Cabildo Mayor Indígena de Pueblo Rico (Chocó), el Consejo Regional Indígena de Risaralda (CRIR), el Consejo Regional Indígena del Guaviare (ver gráfica 7).

Para compartir con estas comunidades indígenas se hizo necesario recorrer amplias zonas del territorio colombiano, el cual consta de dos océanos, tres (3) cordilleras, cuarenta (40) millones de hectáreas cubiertas de selvas, dieciocho (18) tipos de climas diferentes, treinta y siete (37) clases de distintos suelos y ochenta y cinco (85) grupos de ecosistemas terrestres, insulares, acuáticos y marinos que comprenden, entre otros, páramos, bosques tropicales y andinos, manglares, sabanas inundables, ríos de aguas blancas, lagunas costeras, praderas de fondo marítimo, jardines coralinos, desiertos, glaciares y nivales (Ideam, 2007).

Gráfica 7. Mapa de comunidades indígenas visitadas



Fuente: Elaboración propia a partir de mapa disponible en [www.etniasdecolombia.org](http://www.etniasdecolombia.org)



La constante durante este trabajo fue el acoso de la fuerza pública y otros actores armados, al igual que la desconfianza que hacia el trabajo académico de una universidad pública se tiene en estos ambientes de conflicto armado. Llevar a cabo labores de indagación educativa en estos territorios exige tomar una serie de medidas de prevención suficientes tales como: informar previamente a la Cruz Roja Internacional, al Ejército Nacional y a las autoridades civiles del desplazamiento; además de solicitar los permisos de los frentes guerrilleros y paramilitares, según el caso. Desde luego, esta tarea exige mesura y mucha diplomacia para obtener las autorizaciones.

Pese a esas medidas de precaución no dejan de sorprender situaciones como enfrentamientos armados, o los vuelos nocturnos de la Fuerza Aérea Colombiana en ocasiones lanzando sus bombas y ráfagas de aniquilación y muerte sobre la población civil. Además, estas comunidades enfrentan las constantes fumigaciones de glifosato sobre sus cultivos de pan coger (yuca, plátano, frutales, ají, maíz). Las aspersiones aéreas, en principio, están destinados a los cultivos ilícitos especialmente de coca, amapola y marihuana, no obstante, el viento arrastra el contenido letal de la aspersión afectando a quienes poco tienen que ver con el negocio del narcotráfico y contaminando tierras y fuentes hídricas.

Cabe anotar que la recomendación técnica de los productores de glifosato es mezclar tres (3) litros de producto químico por una (1) hectárea, en Colombia son usados doce (12) litros por hectárea, en razón a que estas fumigaciones se utilizan como arma de guerra contra

los grupos alzados en armas que se desplazan por esas zonas geográficas. Sin embargo, la población civil y el entorno se ven afectados<sup>17</sup>.

En el quehacer investigativo en medio del conflicto armado se presentan momentos de satisfacción y de profundo dolor. Era recurrente tener noticias de líderes amigos que morían por acción de los actores armados. Las posibilidades existenciales de un gran número de comunidades indígenas se redujeron paulatinamente al entierro, el destierro, el encarcelamiento o entrar en la clandestinidad. En efecto, dentro del universo de víctimas del conflicto armado colombiano las comunidades indígenas y afrodescendientes han sido especialmente afectadas por un entramado de daños individuales, pero sobre todo, colectivos (sociales, territoriales, simbólicos).

La población indígena corresponde aproximadamente a un 2,7% de la población colombiana total, sin embargo, para 2012 representaban el 3,4% de los casi 3.900.000 desplazados forzados internos. A este primer dato alarmante se le suma el hecho de que la Corte Constitucional en los autos 004 de 2009 y 382 de 2010 declaró que existen 35 pueblos indígenas en riesgo de extinción física y cultural, amenaza que según los datos de la ONIC pesa sobre

---

<sup>17</sup> El 15 de mayo de 2015 el Consejo Nacional de Estupefacientes, máximo ente estatal que dictamina la política colombiana de control de drogas, determina suspender las fumigaciones con glifosato siguiendo una sugerencia del Ministerio de Salud y Protección Social que en cumplimiento de una sentencia de la Corte Constitucional y de una circular de la OMS decide proponer la interrupción de las fumigaciones en virtud del principio de precaución, dadas las sospechas de que el pesticida es cancerígeno.

alrededor de 37 de los 102 pueblos indígenas que habitan Colombia (ACNUR, 2012).

Uno de los principales factores de extinción física y cultural es la disputa armada que toma como escenario los territorios ancestrales resquebrajando el tejido comunitario al escindir la construcción de los sujetos colectivos étnicos de uno de sus principales pilares: el territorio. Es por ello que en su informe general del Centro Nacional de Memoria Histórica (2013) establece que:

*La imposibilidad de habitar con seguridad sus territorios y la huida forzada significan, además de un traslado, un desarraigo que rompe los vínculos y relaciones que son fuente de su identidad. El confinamiento, la dispersión y el cambio abrupto de lugares de residencia, así como de los hábitos de alimentación, lenguajes y oficios, son una amenaza para las posibilidades de supervivencia de estas comunidades. Tales irrupciones de la cotidianidad han causado la desaparición de pueblos y la destrucción de la riqueza multicultural y pluriétnica de la Nación (281).*

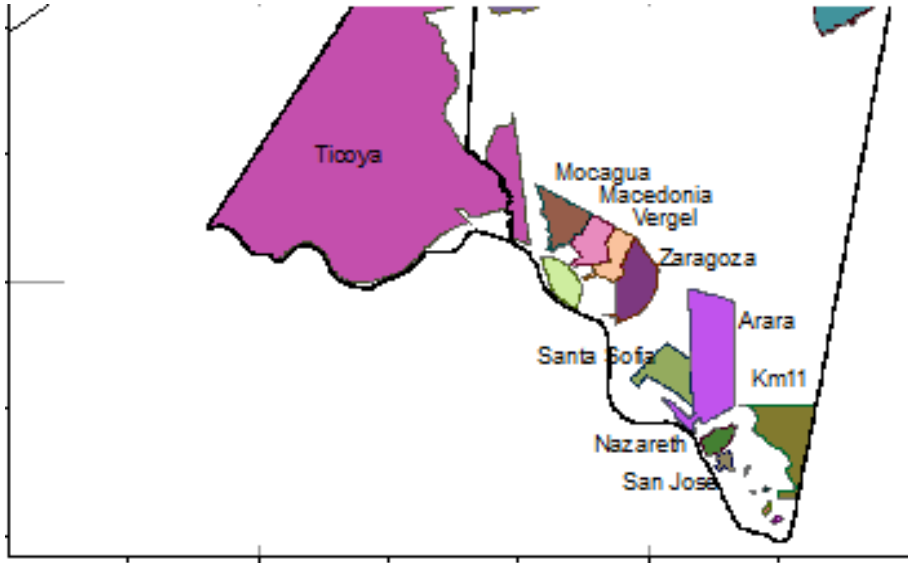
La intensificación de esta situación nos llevó a realizar un análisis contextual de las regiones con presencia de comunidades indígenas, teniendo en cuenta criterios tales como las dinámicas del conflicto armado (actores presentes, nivel de confrontación, modalidades de control sobre el territorio y la población, relaciones con las comunidades indígenas), la accesibilidad a los resguardos, el aumento del control sobre la investigación en ciencias sociales

desarrollada en regiones con fuerte presencia de actores armados ilegales, especialmente de los grupos paramilitares de las AUC, la actitud de las autoridades comunitarias indígenas frente a la llegada de las universidades y los investigadores, las facilidades para garantizar un retorno de los resultados de la investigación a las comunidades en el marco de un compromiso deontológico de cooperación y acompañamiento de la academia a la sociedad.

Lo anterior con el objeto de asentar las actividades investigativas en una región donde los riesgos de seguridad personal y continuidad en la indagación fueran menores. Por ello, y en consideración a que se habían hecho contactos a través de las actividades ya mencionadas con comunidades ubicadas sobre la cuenca del río Amazonas, retomé las visitas a dichos territorios con la anuencia de líderes indígenas que participaban en los talleres y cursos donde yo trabajaba como profesor.

En el departamento del Amazonas están asentados pueblos indígenas ubicados en 25 millones de hectáreas. Uno de los pueblos situados en la cuenca amazónica son los tikunas organizados en las comunidades de Arará, El Vergel, La Playa, Puerto Triunfo, Macedonia, Modagua, San Antonio de los Lagos, San Juan de los Parentes, Santa Sofía, Zaragoza y Nazareth (ver gráfica 8).

**Gráfica 8. Mapa de los resguardos indígenas tikunas sobre la cuenca del río Amazonas colombiano**



Fuente: (Gobernación del Departamento del Amazonas, 2012)

Esta última es la comunidad con mayor densidad poblacional: 944 habitantes de los cuales 442 son niños entre 0 y 16 años, 466 adultos menores de 60 años y 35 adultos mayores. El resguardo de Nazareth se encuentra a una hora en transporte fluvial de la ciudad de Leticia, capital del departamento del Amazonas, razón por la cual decidí concentrar la investigación en esta comunidad. De otra parte, contaba con el acercamiento personal a Miguel Dionisio Ramos, indígena tikuna, habitante del resguardo y estudiante de la Universidad Pedagógica Nacional.

#### **4.1.1 Primeras pistas investigativas del trabajo con las comunidades indígenas**

La interacción pedagógica, académica y de acompañamiento en los procesos socio-políticos constante con distintos grupos étnicos a lo largo del país hizo evolucionar mis preocupaciones y objetos de investigación, en este sentido podríamos hablar de un proceso paulatino de sensibilización y acercamiento a los grupos étnicos que, esquemáticamente, se presentará en tres etapas.

La primera labor se realizó, como se dijo anteriormente, a partir de 1994 en el marco de un esfuerzo de las instituciones académicas y gubernamentales por dar a conocer los cambios constitucionales. Se trataba de realizar cursos, talleres, seminarios y conversatorios sobre la nueva la constitución política, los procesos de participación electoral de las organizaciones étnicas y la puesta en marcha de sistemas de educación propia y planes de vida comunitaria.

Con ocasión del desarrollo de esta última temática comencé a dilucidar, a través de los resultados de talleres realizados con las comunidades, la existencia de principios bioéticos que relevarían de un tipo de sociedad que denominamos festiva biocéntrica, es decir un sistema de organización social donde lo festivo es inmanente a la cosmovisión y cultura ancestral y el manejo de lo económico no está determinado por la idea del crecimiento económico *per se* sino que depende de una relativa racionalidad del crecimiento mediada por una visión interdependiente entre entorno natural y cultura.

Esta tarea se realizó durante 10 años, tiempo durante el cual se establecieron relaciones interpersonales, académicas y profesionales con líderes claves tanto por su ascendencia en las comunidades, como por su participación en la contienda electoral a través de movimientos políticos institucionales, situación que permitió en su momento se convirtieran en personas estratégicas para realizar entrevistas especializadas destinadas a profundizar los temas de indagación.

El tema de los principios bioéticos de las manifestaciones festivas biocéntricas fue modificándose llevándonos a contemplar las diferencias bioéticas entre las sociedades indígenas y la sociedad capitalista hegemónica. La observación de las primeras vislumbraba una construcción distinta de las relaciones con el entorno, con el cuerpo, con el tiempo e intracomunitarias, lo cual suscitaba preguntas sobre en qué medida algunos de estos principios podrían generar reflexiones acerca de temas que cobraban relevancia como la crisis ambiental, los cuestionamientos al modelo educativo, el crecimiento de las desigualdades sociales, entre otros.

Hacia el primer trimestre del año 2007, se da inicio al proyecto de investigación “*Encuentros y desencuentros de la sociedad contable y la sociedad festiva*”<sup>18</sup>, referido al desarrollo sostenible en las comunidades indígenas de la cuenca amazónica para lo cual se puso en marcha un ejercicio etnográfico reflexivo. Como resultado se establecen categorías de análisis tales como sociedad, acumulación,

---

<sup>18</sup> Esta investigación constituyo mi Trabajo de Investigación Tutelada (TRIP).

antropocentrismo, biocentrismo y manifestaciones y prácticas festivas; se determinaron subcategorías como trabajo, tiempo libre y juego; y se escogió como ámbito de indagación la comunidad, los actores sociales, cosmovisión, principios bioéticos y cotidianidad.

A partir de esta matriz de análisis se levantaron diarios de campo, se realizaron entrevistas en profundidad, testimonios, registros visuales, fonográficos y análisis de artefactos. La puerta de entrada a las comunidades fue, como se señaló, los cursos y contactos que allí establecí con los líderes comunitarios, de tal suerte que accedía con la etiqueta de profesor-investigador, lo cual me facilitaba el acceso y estancia en los resguardos, pero a su vez podía generar algunas reticencias e inhibiciones sobre todo al momento de realizar entrevistas.

Estos obstáculos fueron superándose fruto de la convivencia diaria y la participación en los quehaceres cotidianos de la comunidad en la medida de lo posible (pesca, elaboración de alimentos, asistencia a la escuela, colaboración y participación en eventos comunitarios). Cabe advertir que durante cinco años viví en algunas de las comunidades indígenas de la cuenca amazónica por períodos de entre tres y seis meses por año.

Uno de los interrogantes que emergió durante este proceso de cooperación e investigación fue la percepción de un cambio en las lógicas de la cotidianidad al interior de estas comunidades. En efecto, durante los primeros contactos noté cómo en la comunidad tikuna la



ley de origen soporta mitos y ritos fundantes de la identidad de sus miembros, quienes re-crean la tradición en su diario vivir.

De esta manera, alrededor del fogón y en el lugar sacro de la maloka se escucha la palabra ancestral de los mayores que evoca la tradición privilegiando el sentir, lo cualitativo y la intuición. Igualmente, se practican las danzas, los cánticos, los juegos tradicionales, la preparación y consumo comunitario de los alimentos ancestrales, la elaboración de trajes y artefactos artesanales funcionales. La vida es interpretada en su relación con la naturaleza y el universo, se trata de una concepción biocéntrica festiva.

Sin embargo, con el paso de los años estas prácticas cotidianas fueron variando progresivamente. Hoy ya no se encuentran, con la misma intensidad, el fogón ni la maloka como lugares privilegiados de concurrencia, el encuentro se ha trasladado hacia la práctica exacerbada del balompié a nivel masculino y femenino con significativas apuestas en dinero, trayendo como consecuencia rivalidades y tensiones al interior de la comunidad. El televisor con su sinnúmero de series novelescas comienza a estar presente paralelamente a la palabra ancestral del anciano, y nuevos estereotipos de cuerpos plasmados en las imágenes televisivas comienzan a aparecer en los jóvenes indígenas<sup>19</sup> (ver imagen 1).

Lenta pero constantemente se impone un modelo de sociedad contable antropocéntrica, en la cual las actividades cotidianas están

---

<sup>19</sup> Notas de diario de campo diciembre 2010-enero 2011.

mediadas por acciones que conduzcan a la competitividad, la individualización, el productivismo, la eficiencia, la acumulación sin límites, el récord, la victoria y el valor de cambio.

Este proyecto se desarrolló hasta finales del 2011. Por aquellos días, los procesos de movilización y acceso al poder de los movimientos indígenas ecuatorianos y bolivianos, así como los planteamientos de algunas organizaciones indígenas colombianas- especialmente en el suroccidente del país- en torno a la consolidación de propuestas de acción política a nivel nacional, permitían la emergencia de un concepto planteado como alternativa al desarrollo capitalista hegemónico: el *sumak kawsay*.

**Imagen 1. Instalación de antena de televisión por cable en la vivienda de una familia del resguardo de Nazareth**



Fuente: Archivo propio

El interés que este movimiento suscitó en los estudiosos de las comunidades indígenas latinoamericanas, me llevó a acercarme a la literatura y documentación que se producía sobre el tema, a participar en eventos políticos e intelectuales en Ecuador, Bolivia y Colombia referidos al estudio del *sumak kawsay* y al *suma qamaña* respectivamente. En este escenario fue encontrada una convergencia entre los planteamientos del *sumak kawsay* y aquellos que relevaban de lo festivo biocéntrico, como igualmente hay puntos de encuentro entre lo contable-antropocéntrico y un concepto que se encuentra a la base del capitalismo moderno: la crematística.

A partir de estas convergencias comencé a desarrollar, en el año 2012, la presente investigación doctoral a través de un ejercicio etnográfico reflexivo de investigación mixta, en una comunidad tikuna específica: el resguardo de Nazareth. Este fue escogido por las consideraciones de seguridad y las facilidades de acceso y continuidad en la investigación. De igual forma al ser la comunidad más densamente poblada y tener una fluida interacción con los colonos (cultivadores de coca, madereros, hoteleros, raspachines<sup>20</sup>), nos pareció un terreno apropiado para realizar análisis fructíferos acerca de la comparación entre los principios articuladores del *sumak kawsay* y la crematística; y las formas como pueden entrecruzarse -o no- en las prácticas cotidianas de una comunidad concreta.

---

<sup>20</sup> Nombre que se le da a los trabajadores que recogen los cultivos de coca, algunos son a su vez cultivadores, otros son jornaleros que se desplazan de cultivo en cultivo.

Antes de adentrarnos en el diseño metodológico aplicado a lo largo de esta investigación quisiéramos establecer algunos rasgos generales de la comunidad escogida.

## **4.2 Generalidades del resguardo de Nazareth**

El resguardo de Nazareth se encuentra ubicado al noroeste del casco urbano de Leticia, sobre el margen izquierdo del Río Amazonas, aproximadamente a dos (2) horas en transporte fluvial de esta ciudad y cinco (5) horas de caminata por entre la selva. En consecuencia, el modo de transporte más utilizado es el fluvial, este se realiza, generalmente, en pequeñas lanchas de madera propulsadas por motores de bajo cilindraje. En la región de les llama “peque-peques” (ver figuras 9-10).

En cuanto a las características socio-demográficas de la comunidad cabe resaltar que hasta comienzos de los años 90 no se establecían bases de datos completas que permitieron constituir un perfil demográfico de los resguardos indígenas. Los datos con que se cuenta actualmente son producto de los estudios hechos por el Incoder (Instituto Colombiano de Desarrollo Rural) en el marco de las solicitudes de adjudicación y extensión de los territorios jurídicamente otorgados a los resguardos.

**Imagen 2. Transporte fluvial predominante en la región**



Fuente: Archivo propio

**Imagen 3. Puerto del resguardo de Nazareth sobre el Río Amazonas**

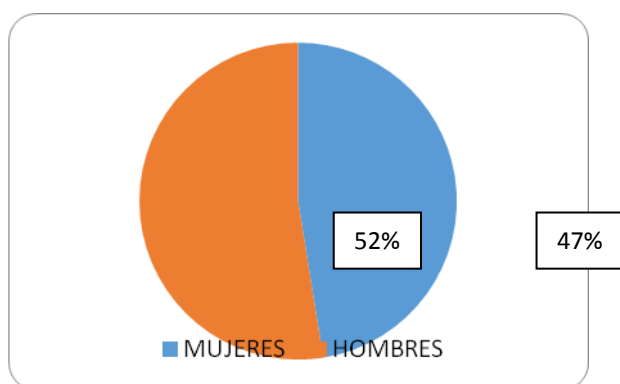


Fuente: Archivo propio

### 4.2.1 Perfil socio-demográfico del resguardo de Nazareth

Cuenta con una extensión de 1367 hectáreas y una población, según los datos recogidos por Acitam (2004), de 659 personas de las cuales el 52% eran hombres y el 47% mujeres (ver gráfico 12). Empero, de acuerdo a la información recogida para esta investigación en diciembre del 2015, la población actual es de 956 personas<sup>21</sup>, distribuidas en 211 familias, de las cuales 167 son niños entre 0 y 16 años años, 466 adultos menores de 60 años y 35 adultos mayores o “abuelos” (ver gráfica 13). Esto demuestra una dinámica de crecimiento poblacional al interior del resguardo.

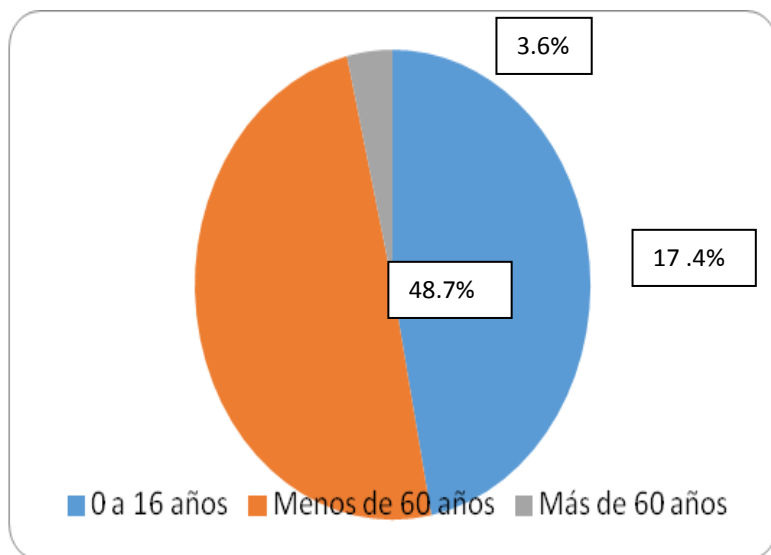
**Gráfica 9. Distribución de la población del resguardo de Nazareth por sexo**



Fuente: Elaboración propia a partir de (Acitam, 2004)

<sup>21</sup> Cabe anotar que este número corresponde a un censo interno realizado por las autoridades de la comunidad, sin embargo corresponde a aquellos que poseen cédula de ciudadanía, lo cual les permite acceder a las políticas estatales. Sin documentar la cifra se acerca a los 1000 habitantes.

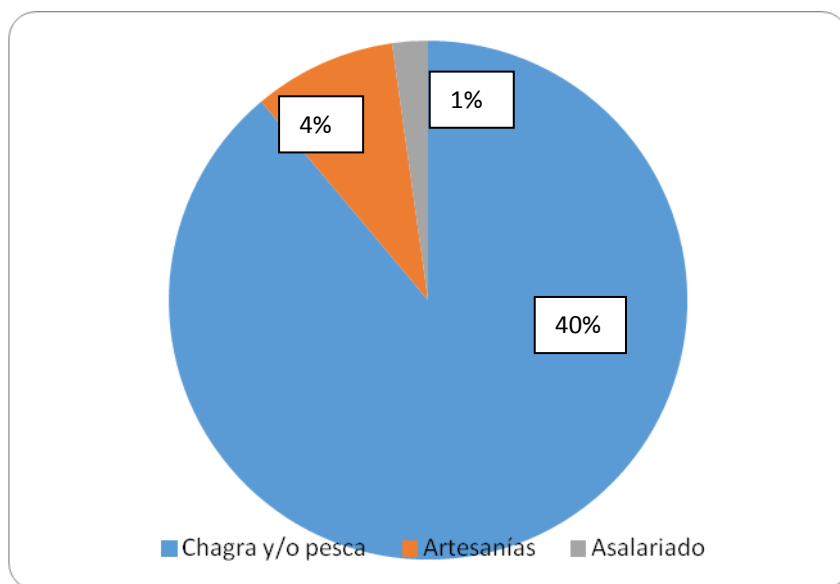
**Gráfica 10. Distribución de la población del resguardo de Nazareth por grupo etario**



Fuente: Elaboración propia a partir de información recolectada al interior del resguardo por la asamblea

Siguiendo la proporción estadística recopilada en el Plan de Vida, un 40% de la población económicamente activa se dedica al trabajo de la chagra y/o la pesca, un 4% a la confección y comercialización de artesanías y un 1% desempeñan algún tipo de trabajo asalariado (ver gráfica 14). En consecuencia, estamos ante una economía en gran porcentaje autárquica.

**Gráfica 11. Distribución por actividades de la población económicamente activa**



Fuente: Elaboración propia a partir de (Acitam, 2004)

Cabe anotar que el departamento del Amazonas cuenta con uno de los índices más altos de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), indicador que reagrupa variables como la habitabilidad de las viviendas, las condiciones de hacinamiento, las situaciones de dependencia económica al interior de un hogar, el número de niños en edad escolar que no asisten a la escuela. Para el caso del municipio de Leticia, al cual está adscrito el resguardo, el índice en el área rural es de 37,65% (DANE, 2011). Esto significa unos altos indicadores de pobreza y desigualdad.

Si bien es difícil hacer estas medidas al interior de las comunidades indígenas, dada la imposibilidad de aplicar de manera



homologable la totalidad de variables estadísticas que componen los indicadores de “desarrollo”. En general, se clasifica a la población indígena como pobre o muy pobre, muestra de ello es que dentro del Sistema General de Salud son clasificados en el nivel más bajo del SISBEN (Sistema de Clasificación e Identificación de Potenciales Beneficiarios). El sistema por medio del cual se determina la población susceptible por su bajo nivel de ingresos de recibir beneficios de los sistemas de protección social estatales.

Pese a ello, Nazareth cuenta con una población escolar alta, este es el único resguardo de la zona que posee al interior de su territorio dos establecimientos escolares: el internado María Auxiliadora y la Concentración Escolar de Nazareth.

En lo concerniente a las prácticas religiosas, si bien la presencia de los misioneros hace que un 68% de la población se reconozca católica, la práctica es mínima. La gran mayoría continúa llevando a cabo los rituales y creencias ancestrales tales como el rito de la pelazón, la visita a los chamanes y la medicina tradicional.

A diferencia de otros resguardos tikunas como el de Macedonia la presencia de otras religiones evangélicas es mínima. En términos generales la llegada de distintas iglesias evangélicas a lo largo de las comunidades indígenas amazónicas es bastante notoria. Respecto a los tikunas asentados en el territorio colombiano, el resguardo de Macedonia desde el comienzo

*[...] fue una comunidad evangélica, nunca ha habido un chamán oficial en Macedonia y nunca hubo una maloka donde se llevaran a cabo los rituales de la cultura tikuna. El evangelio prohíbe la mayoría de estas prácticas, e invita a los habitantes a reunirse cuatro veces por semana en el “Centro Fe y Esperanza”, la iglesia del culto evangélico de Macedonia. A pesar de las prohibiciones, la gente sabe que se lleva a cabo este tipo de prácticas chamánicas y de brujería en las noches, a escondidas en algunas casas de comunidad [...] (Gómez Soto, 2010:87)*

La descripción de la organización socio-religiosa al interior de la comunidad tikuna de Macedonia contrasta con la situación de Nazareth, donde pese a la temprana influencia de los misioneros católicos - basta considerar el nombre- se practica una especie de sincretismo en el que si bien se asiste a ritos fundamentales de la liturgia católica como la eucaristía o el bautizo, la espiritualidad sigue estando depositada, prioritariamente, en los rituales tradicionales y el chamanismo que se practica públicamente (ver imagen 4 y 5).

**Imagen 4. Prácticas al interior del resguardo de Nazareth que denotan un sincretismo religioso: rito de bautizo católico**



Fuente: Archivo propio

**Imagen 5. Prácticas al interior del Resguardo de Nazareth que denotan sincretismo religioso: rito en la maloka**



Fuente: Archivo propio

En cuanto a las condiciones de accesibilidad y servicios disponibles, el resguardo ha conocido una rápida dinámica de mejoras de infraestructura tales como proyectos públicos y privados de mejoramiento de las viviendas, construcción de andenes y una cancha múltiple, readecuación de la sede comunitaria y el jardín infantil,

mejoramiento de la capilla y la casa de las misioneras, instalación de una antena de comunicaciones telefónicas y la interconexión eléctrica las 24 horas suministrada por Leticia en el margen inferior del resguardo (entre el río Amazonas y la quebrada Pacuatüa) (ver imagen 5).

**Imagen 6. Cancha con alumbrado eléctrico al interior del resguardo**



Fuente: Archivo propio

Pese a estas mejoras el resguardo adolece de un sistema de acueducto y alcantarillado que asegure el suministro de agua potable, lo cual redundo en la aparición frecuente de brotes de enfermedades trópicas como el dengue y la malaria.

## 4.2.2 Memoria del asentamiento: resguardo de Nazareth

Según los datos recolectados al interior de la comunidad, el actual asentamiento de Nazareth surge tras la llegada de la familia tikuna Bautista a comienzos del siglo XX provenientes del Brasil y el Perú a orillas de la quebrada Pacuatüa. Pronto otras familias como la Ramos, Dionisio y Manduca se instalaron allí estableciendo chagras y una maloka común<sup>22</sup>. Dado que algunos de los abuelos narran haber trabajado en su infancia en explotaciones de caucho es presumible que la razón del asentamiento se encuentre en los intentos de escapar de la cauchería.

*[...] Estas familias compartían a través del juego, las mingas, chistes, cuentos, lances de semillas; estas familias sacaban para la venta y para el sustento, lo que vendían más era la madera acapú, hoja de caraná y de productos como la fariña. El que compraba el producto era el comerciante Pedro y en tikuna le llamaban Pure, este señor era Brasileiro compra los productos de bolas de chambira en aquél tiempo el precio era de 5 centavos en trueque más le daban; por un panero de fariña le daban 5 cortes de tela y de ñapa [obsequio adicional] les daban espejos, sal. (Testimonio recolectado por el docente indígena Sergio Ramos en febrero de 2004, recuperado bajo su autorización en enero de 2015)*

---

<sup>22</sup> Notas de diario de campo Junio 2014.

Hacia los años 40 se asienta una misión capuchina que funda el Internado María Auxiliadora, a partir de este momento Nazareth es reconocido como un caserío dependiente de la ciudad de Leticia. El lugar resultaba ideal para la misión evangélica dada la cercanía con la ciudad y las ventajas que representaba la quebrada.

El resguardo<sup>23</sup> no será constituido sino hasta finales de 1981 cuando la División de Titulación de Tierras del Incora (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria- antecesor del actual Incoder), tras realizar un estudio de la comunidad en respuesta a la solicitud del curaca de la época Ramiro Manduca, acceda a conceder una propiedad colectiva bajo la figura de resguardo a la comunidad tikuna de Nazareth. Este será extendido en dos ocasiones: en 1996 y en 2000, en atención a su densidad poblacional y a las amenazas que penden sobre el medio ambiente que rodea el resguardo. A este respecto, se tomó en consideración la construcción de una gran proyecto hotelero hacia finales de los 90 que colinda con el resguardo indígena.

Resulta interesante considerar el diagnóstico hecho por el Incora en los años 80:

---

<sup>23</sup> Cabe anotar que la palabra resguardo hace referencia a una figura jurídica entendida como *“una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de éste y de su vida interna por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales”* (Corte Constitucional de Colombia, 2007). Los mecanismos de organización son determinados por cada resguardo, no obstante, estos dependen financieramente de las entidades municipales y departamentales a las cuales están adscritos.

*En los últimos cinco años y especialmente desde hace dos, el ambiente de Leticia y de la zona rural que gravita a su alrededor ha cambiado fundamentalmente debido al tráfico de cocaína que por estas zonas se realiza. El costo de vida ha subido alarmantemente, los cultivos tradicionales (pancoger) han disminuido evidentemente y parece que el proceso continuará por más tiempo. La actividad de esa parte del país depende, haciendo un cálculo aproximado y pecando por defecto, en un ochenta por ciento de este mercado ilícito, en una u otra forma, directa o indirectamente.*

*Teniendo en cuenta lo anterior, la situación de los grupos indígenas, tanto desde el punto de vista de sus tierras como de su cultura, corre gran peligro, ya por la voracidad demostrada ampliamente por los colonos empresarios en la adquisición de tierras y en la vinculación de la fuerza de trabajo indígena al laboreo de sus haciendas y trabajo en sus empresas.*

*Es importante por lo tanto, defender en primer lugar la tenencia de la tierra en manos de los indígenas, legalizando su posesión por medio de resguardos de tierras y en los casos en que sea necesario, titulaciones o asignaciones individuales. (Incoder & Franco, 2006:22)<sup>24</sup>*

El rol del narcotráfico será crucial en el devenir de la comunidad de Nazareth. Una generación entera se convertirá en fuerza de trabajo durante la primera bonanza cocalera, lo cual produjo una

---

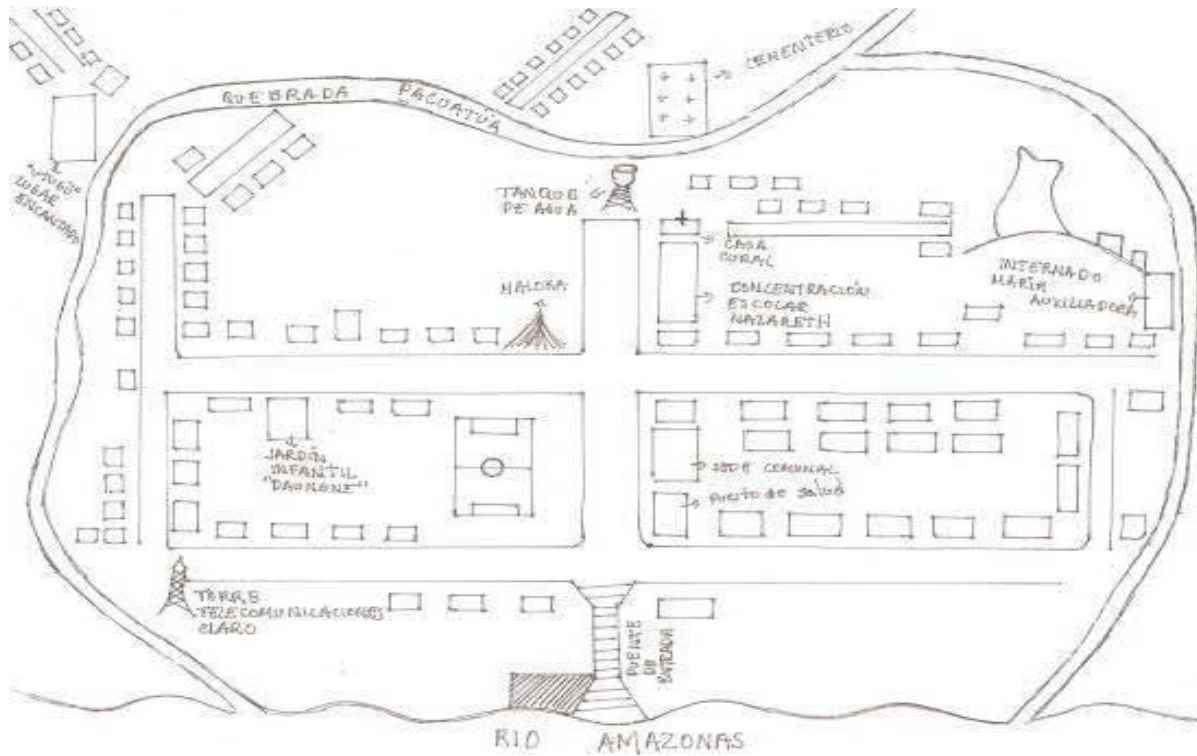
<sup>24</sup> Subrayado propio



serie de efectos culturales en términos de transmisión de las tradiciones. Fenómeno que se repite en los últimos años a raíz de una nueva subida de los precios internacionales de la cocaína.

Como veremos más adelante este es uno de los principales desafíos que se le plantea a la comunidad en términos de subsistencia de sus tradiciones y prácticas culturales. Antes de adentrarnos en estas particularidades, presentaremos la manera como desarrollamos nuestra investigación al interior de la comunidad descrita, teniendo en cuenta los interrogantes y trabajos investigativos previos a la puesta en marcha de la presente indagación.

Gráfica 12. Croquis resguardo de Nazareth



Fuente: Mapa elaborado mancomunadamente en taller con la comunidad del resguardo de Nazaret, febrero 2015

### **4.2.3 Navegando con la comunidad tikuna: la investigación al interior del Resguardo de Nazareth**

El presente análisis se ha construido principalmente sobre una metodología de corte mixto, en la que los elementos cuantitativos derivados de una encuesta inicial, permitieron crear puntos de observación relevantes que serán profundizados por la puesta en marcha de una batería de métodos investigativos y analíticos cualitativos, privilegiando aquellos de talante etnográfico, principalmente la observación participante resultado de un trabajo de largo aliento con las comunidades indígenas colombianas.

Esta herramienta metodológica nos parece idónea para dar cuenta de los universos, prácticas sociales y culturales de una comunidad en su complejidad y variedad, no obstante, ello supone enfrentar el desafío de la reflexividad propio de la tarea de observar sistematizando al mismo tiempo que se participa en las dinámicas cotidianas de un grupo social dado. Desde este punto de vista, se puede hablar de tres ámbitos de la reflexividad que entran en juego

*[...] la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus habitus disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia. La reflexividad de la población opera en su vida cotidiana y es, en definitiva, el*

*objeto de conocimiento del investigador. Pero éste carga además con otras dos reflexividades alternativa y conjuntamente [...] (Guber, 2014: 46)*

La consideración de esta triple reflexividad supone inquirir sobre la posición del investigador, en tanto sujeto social, durante la investigación; el rol que juega la batería de elementos conceptuales y pre-juicios con los que se enfrenta a la interacción con la comunidad. Así como la forma en la cual la comunidad recibe y percibe al investigador y su participación en ella.

En este orden de ideas, consideramos pertinente detenernos sobre estos aspectos restituyendo los procesos iniciales de construcción de baterías conceptuales, el diseño e implementación de instrumentos de indagación, y las metodologías de análisis. Dando cuenta de los límites y cortapisas necesarias para garantizar la fiabilidad de los datos obtenidos, especialmente la triangulación y el autoanálisis.

**Tabla 2. Diseño y desarrollo investigativo**

Trayectos de la investigación	Procesos Analítico-metodológicos	Acciones desarrolladas	Precauciones metodológicas
<b>I</b>	Delimitación del objeto de investigación	<p>Establecimiento de estado del arte en torno a los dos ejes principales de la investigación: <i>sumak kawsay</i> y crematística.</p> <p>Análisis de documentos oficiales y programáticos enfocados a develar los fundamentos de los dos conceptos.</p> <p>Construcción de matriz de principios articuladores de la crematística y el <i>sumak kawsay</i>.</p>	<p>Indagar sobre la genealogía en el campo académico de los conceptos principales.</p> <p>Revisión de autores recurrentes.</p> <p>Situar históricamente la coyuntura de producción de los textos trabajados y la posición en el espacio social de sus autores.</p> <p>Contrastación a partir de las recurrencias encontradas en la bibliografía consultada.</p>
	Contextualización	<p>Detección del estado del arte sobre los trabajos antropológicos y etnográficos realizados al interior de las comunidades indígenas de la cuenca amazónica.</p> <p>Revisión de estadísticas oficiales sobre la comunidad tikuna.</p>	<p>Análisis de condiciones de producción de las estadísticas trabajadas (fichas técnicas).</p>
<b>II</b>	Acceso a la comunidad	Restablecimiento de contacto con líderes de la comunidad con los que se había interactuando anteriormente.	Atención a los protocolos de acceso exigidos por la comunidad a través de sus autoridades.
	Negociación de posición del	Solicitud formal de llevar a cabo la investigación ante el Comité de	Aclarar las condiciones deontológicas de desarrollo de la investigación y

Trayectos de la investigación	Procesos Analítico-metodológicos	Acciones desarrolladas	Precauciones metodológicas
	investigador	educación del resguardo de Nazareth. Presentación del proyecto en reunión comunitaria.	responder las dudas que se presentarán. Auto-analizar la posición social que podía inducir la forma de acceso a la comunidad
<b>III</b> <b>Fase cuantitativa</b>	Realización e implementación de encuestas cuantitativas de prácticas cotidianas	Diseño de encuesta de prácticas de subsistencia y participación comunitaria destinada a los hogares del resguardo. Aplicación de prueba piloto con las familias donde habitaba. Ajuste del cuestionario e implementación. Identificación de categorías mediante el análisis descriptivo de las frecuencias.	Validar la encuesta diseñada por doctores especializados. Recoger previamente los consentimientos informados de los participantes. Organizar regularidades en las condiciones de registro. Atender los protocolos de análisis de los datos estadísticos.
<b>IV</b> <b>Fase cualitativa</b>	Desarrollo de estancias de observación participante	Diseño de guía de observación participante. Elaboración, durante las estancias, de diarios de campo. Categorización y afinamiento de guías de observación para las estancias posteriores.	Validación de los instrumentos por doctores especializados. Llevar a cabo un cuidadoso registro de los detalles consuetudinarios de las prácticas observadas. Realizar descripciones densas. Considerar las condiciones de interacción en las que se realizaron los diferentes grupos focales. Afinar los instrumentos según los límites encontrados en la
Implementación de entrevistas abiertas bajo la modalidad de grupos de diálogo	Diseño de guía de grupos de diálogo siguiendo el método de grupos focales. Identificación de grupos sociales		

Trayectos de la investigación	Procesos Analítico-metodológicos	Acciones desarrolladas	Precauciones metodológicas
		naturales. Implementación de las guías. Análisis cruzado con las categorías extraídas de las observaciones participantes.	implementación
V	Corroboración de resultados obtenidos	Triangulación por métodos y teorías. Síntesis del auto-análisis	Atender las etapas esbozadas por los autores que han sistematizado los procesos de triangulación y auto-análisis.
VI	Sistematización y análisis	Tratamiento de datos según las categorías parciales. Cruce de las categorías obtenidas empíricamente en la comunidad con la matriz de principios articuladores de la crematística y el <i>sumak kawsay</i> .	Interpretación y uso de las matrices y resultados intermedios.  Validación de los planos escriturales y los capítulos por lecturas de especialistas.
	Redacción del informe final	Contraste de los hallazgos con los objetivos y las hipótesis planteadas inicialmente. Aprehensión lógica del proceso de desarrollo escritural final.	
VII	Socialización frente a la comunidad académica	Sustentación del trabajo de tesis.	Seguimiento de las sugerencias y recomendaciones suministradas.
	Socialización frente a la comunidad acompañante de la investigación	Retroalimentación por parte del investigador de la experiencia al interior de la comunidad y los resultados obtenidos.	

#### **4.2.4 Construyendo la embarcación: diseño de los sustentos conceptuales de la investigación**

Como se mencionó previamente el proceso de delimitación y construcción del objeto de investigación, si bien constituye la fase inicial en la que se determinan los elementos teóricos desde lo que se abordarán las problemáticas e hipótesis a estudiar y se identifican las perspectivas metodológicas más adecuadas a la luz de los objetivos establecidos, este no se agota en la fase previa al trabajo de terreno. Por el contrario en contraste con lo empírico los objetivos se amoldan y afinan, siguiendo a Becker (2002), la investigación implica un continuo ejercicio de cuestionamiento, en virtud del cual se debe estar atento a las preguntas que las recurrencias de datos plantean, así estas no hayan sido del todo visualizadas previamente. En este orden de ideas, los primeros pasos seguidos constituyen la construcción de la barca para la cual se debe escoger una madera adecuada y hacer un armazón resistente, no obstante, el recorrido no es completamente previsible desde estos elementos.

Los elementos teóricos que constituyen esta investigación se decantaron a partir de una exhaustiva revisión bibliográfica de la literatura especializada en torno a los temas del *sumak kawsay* y la crematística. A este respecto, uno de los primeros aspectos a tener en cuenta es el carácter polifónico y aún en construcción del concepto de *sumak kawsay*. Como se señaló en el capítulo “Tejiendo alternativas al desarrollo: el *sumak kawsay* una respuesta desde América Latina”, la definición de este es a la vez objeto de lucha política entre partidos,



movimientos sociales y corrientes al interior de gobiernos como el ecuatoriano y boliviano, al igual que objeto de investigación y desarrollo intelectual. El doble juego del concepto y sus promotores nos obliga a tener un cuidado mayor con el estatus de los documentos y bibliografías trabajadas.

En consecuencia, decidimos adoptar un método de análisis genealógico que nos permitiera entender las posturas teórico-conceptuales que se encuentran alrededor del *sumak kawsay*, así como restituir las coyunturas sociales y las posiciones de los diferentes actores en esos momentos que dan forma a los procesos de legitimación académica, política y social de una perspectiva sobre otra. En este sentido, se hacía necesario establecer un estado del arte que además de dar cuenta de las diferentes posturas teóricas, estableciese un correlato con actores sociales que desde espacios distintos al académico contribuyen a la delimitación y legitimación de modelos que se quieren alternativos al desarrollo entendido como crecimiento económico crematístico.

Es por ello, que optamos por tomar en cuenta los movimientos sociales, que históricamente fueron los espacios desde los que comenzaron a proponerse estas alternativas. A este respecto, por un lado, se revisaron estudios sobre la trayectoria, reivindicaciones y repertorios de acción de lo que se denominó el ciclo de protesta antineoliberal en América Latina a comienzos del siglo XXI, y por otro, realizamos un análisis documental a partir de los principales manifiestos de algunos de estos movimientos, a saber: el zapatismo,

los movimientos indígenas tanto ecuatorianos como bolivianos, y los movimientos indígenas y campesinos colombianos. Esta selección se hizo en función de la relevancia que habían tenido estos movimientos para la construcción del concepto de *sumak kawsay*, así como la pertinencia a la luz de los objetivos de la investigación.

Si bien nuestro objeto de investigación no son los movimientos sociales, era necesario acercarse al sentido que estos le daban, primero, a las demandas frente a un modelo crematístico que resultaba atentatorio de sus derechos, segundo, a las alternativas que desde sus identidades y universos culturales planteaban. Dicha importancia deriva no sólo de la aproximación genealógica a los conceptos, sino además de la relevancia que en el hacer comunitario diario tiene la participación en las organizaciones étnicas para las comunidades indígenas colombianas como la tikuna. En este sentido cabe anotar que, como señalan algunas posturas metodológicas recientes de la sociología de los movimientos sociales, “aprehender el sentido involucrado en una revuelta, supone también tratar los grafitis, los panfletos, por difícil que sea su recolección, las canciones y de manera más general los soportes de expresión artística (sobre todo en contextos autoritarios) de la contestación, y las múltiples declinaciones de las relaciones con el escrito protestatario” (Combes, Hmed, Mathieu, Siméant, & Sommer, 2011: 16).

Los manifiestos seleccionados fueron aquellos publicados con ocasión de los hitos de las movilizaciones descritos en el marco teórico. Estos fueron sometidos a un análisis documental con el fin de

identificar los temas más recurrentes (ver anexo 1). Las recurrencias encontradas fueron contrastadas con las posturas teóricas identificadas en torno al *sumak kawsay* con el objeto de encontrar concordancias y disonancias que nos permitieran proponer una aproximación a los elementos articuladores del concepto.

Siguiendo la misma perspectiva genealógica, la revisión sobre la crematística se centró en tres grandes ejes: i. la aparición y uso del concepto, ii. la consolidación del modelo crematístico como producto de un proceso histórico, iii. los elementos constitutivos y legitimadores del modelo. Las fuentes bibliográficas utilizadas se ordenan, entonces, alrededor de estos tres cuestionamientos que están encaminados a permitir entender la crematística no sólo como la discusión alrededor de posturas teóricas, sino también restituir las coyunturas en las que dichas posturas fueron adquiriendo legitimidad y transformándose a la luz de los cambios del mundo social.

A este respecto, uno de los puntos de abordaje que nos parecieron más fructíferos fue, siguiendo los análisis de Chiapello y Boltanski (2002), la consideración de algunos manuales de buena gestión empresarial. Según las etapas históricas identificadas por estos autores, seleccionamos algunos manuales representativos que fueron sometidos a un análisis documental similar al de los manifiestos de los movimientos sociales latinoamericanos, con el fin de encontrar recurrencias que pudieran ser analizadas como elementos legitimadores (ver anexo 2). El resultado de este análisis documental fue constratado con el estudio bibliográfico a fin de discernir

principios fundamentales de la crematística que nos permitieran abordarla desde la perspectiva propuesta a lo largo de esta investigación.

A partir de este trabajo analítico alrededor de los dos conceptos se identificaron unos principios articuladores expuestos en la figura cinco (5) del presente informe. Tomando como referencia estas categorías teóricas se identificaron algunos aspectos que deberían ser analizados al interior de un grupo social como la comunidad indígena de Nazareth. Para ello me apoyé en los conocimientos previos que poseía de las comunidades indígenas colombianas y en la revisión bibliográfica destinada a la contextualización.

La matriz construida gracias a la suma de estos elementos (ver tabla 3) fue el insumo inicial para el diseño de los instrumentos metodológicos que serían implementados durante el trabajo de campo. Estos instrumentos responden a un diseño investigativo mixto, que si bien emplea elementos cuantitativos, a través de una encuesta de prácticas cotidianas de subsistencia y participación comunitaria, le otorga mayor predominancia a técnicas cualitativas provenientes del método etnográfico, tales como la observación participante y los grupos focales o de diálogo.

**Tabla 3. Matriz inicial para diseño de instrumentos de investigación**

CREMATÍSTICA		SUMAK KAWSAY		
Principio articulador	Categorías constitutivas	Prácticas cotidianas	Categorías constitutivas	Principio articulador
<b>Biocentrismo</b>	Pluriverso y derechos de la naturaleza	Modo de producción frente a la naturaleza	Mercantilización	<b>Antropocentrismo</b>
	Prácticas de conocimiento ancestral	Uso del entorno	Comercialización de especies y saberes	
	Respeto de los ciclos naturales	Manejo de los desechos	Entropía de los desechos	
<b>Equilibrio</b>	Subsidiariedad económica	Prácticas de consumo	Cultura del descarte	<b>Desmesura</b>
	Sobriedad voluntaria y autolimitación	Noción del límite	Pérdida del riesgo y la finitud	
	Coherencia entre el sentir, pensar y actuar	Fines socio-económicos	Crecimiento económico	
<b>Relacionalidad</b>	Complementariedad	Prácticas de alteridad	Dualismo naturaleza y mundo social	<b>Desacralización</b>
	Transmisión social de saberes y saber hacer	Modelos formativos	Tecnificación y especialización	
	Figuras de la sacralidad en el espacio de lo humano	Rol de lo sacro	Secularización	
<b>Deliberación</b>	Consenso y relación entre las partes	Mecanismos de toma de decisiones	Delegación y participación limitada	<b>Despolitización</b>
	Justicia restaurativa	Sistemas de justicia	Justicia redistributiva	

EJE CENTRAL

	Autonomía solidaria (trabajo y apoyo comunitario)	Relaciones privado/público	Individualismo exacerbado	
<b>Reciprocidad</b>	Comercio justo	Prácticas de intercambio	Mercados ultracompetitivos	<b>Rendimiento</b>
	Valor de uso y bienes relacionales	Bienes y valores	Valor de cambio y monetarización	
	Economía del don y el regalo	Noción del éxito	Ostentación y consumismo	
<b>Placer Creativo</b>	Tiempo circular y valorización de lo contemplativo	Relación con la temporalidad	Tiempo lineal y condena del ocio	<b>Productivismo</b>
	Convivencia y juego	Espacios lúdicos	Prácticas del espectáculo	
	Pedagogía para la creatividad y el sentipensamiento	Espacios pedagógicos	Pedagogía para la competitividad y el récord	

Fuente: Elaboración propia

### 4.3.1 Los trayectos del terreno: diseño e implementación de instrumentos de investigación

En esta investigación se llevó a cabo un ejercicio mixto con predominancia cualitativa. Partiendo de la base de que en el ejercicio investigativo difícilmente se aplica con exhaustividad un solo tipo de método, los métodos mixtos pretenden dar cuenta de una investigación en la que se aplican técnicas, conceptos y lenguajes cuantitativos y cualitativos (Pereira Pérez, 2011). De esta forma, la presente investigación partió de la implementación de una encuesta cuantitativa destinada a arrojar datos analizables bajo el método descriptivo por frecuencias. Esto con el objeto, de discernir y corroborar cuáles eran

las prácticas sociales cotidianas más propicias para estudiar a la luz de nuestros objetivos.

No obstante, este primer indicio de orientación y contrastación se complementa con estancias en la comunidad en la que se implementaron observaciones participantes y entrevistas colectivas bajo el método de fomentar grupos focales, que dada la particularidad de las interacciones indígenas hemos querido denominar de diálogo. En este sentido, se trata de la puesta en marcha de **técnicas propias a la etnografía reflexiva**, cuya pretensión era establecer puentes con el devenir de la cotidianidad, a fin de detallar a profundidad las acciones del acontecer habitual de la comunidad.

A la luz de la siguiente figura propuesta por Johnson y Onwuegbuzie (2004):

**Tabla 4. Matriz de diseño de métodos mixtos**

Tipo de decisiones a tomar	Decisiones de orden temporal		
		Concurrente	Secuencial
Decisiones de énfasis de paradigma	Estatus igual	CUAL+CUAN	CUAL CUAN CUAN CUAL
	Estatus dominante	CUAL+cuan CUAN+cual	CUAL cuan cual CUAN CUAN cual cuan CUAL

Fuente: (Johnson Burke & Onwuegbuzie, 2004: 22)

El diseño metodológico puesto en marcha en esta investigación es **de corte mixto secuencial con un estatus dominante cualitativo**. La elección se debe a que los métodos cualitativos etnográficos nos parecen los más adecuados para dar cuenta de las interacciones de los valores y cosmovisiones de una cultura con las prácticas sociales cotidianas. En consecuencia, los datos cuantitativos, en primer lugar, nos permitieron revelar escenarios de análisis importantes a tener en cuenta, y posteriormente, sirvieron como material de triangulación para probar la fiabilidad de las conclusiones que iban emergiendo mediante **una interpretación hermenéutica** de los resultados.

Ahora bien, antes de dar cuenta de la construcción de los instrumentos y su implementación, quisiéramos abordar la cuestión del acercamiento y la negociación de mi lugar como investigador al interior de la comunidad. Las interacciones anteriormente establecidas con algunos líderes indígenas al interior de organizaciones como la ONIC me permitieron acercarme a las comunidades tikuna, así mismo había tenido la oportunidad de ser profesor universitario de algunos miembros de la comunidad. A pesar de estos conocimientos previos, presenté una solicitud telefónica y otra por escrito al curaca (ver anexo 3), como autoridad administrativa, para poder desarrollar mi investigación en el resguardo de Nazareth.

Acordamos que el procedimiento más indicado era que fuese a la comunidad y presentará delante del Comité de Educación del resguardo la solicitud formal de llevar a cabo la investigación. En este



Comité obraba como coordinador Juvencio Pereira Manduca-quien hizo mi presentación y recordó a los asistentes mi vinculación como profesor- líder de la organización de pueblos indígenas del Amazonas y representante del comité central de derechos humanos de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC)<sup>25</sup>. Asistieron Eresio Martín, Juan Mojica, Alex Maceo, Auxiliano Pereira, Daniel Martínez (curaca de la comunidad en 2012), Grimaldo Ramos (concejal del municipio de Leticia), Sergio Ramos (docente), Luz Pereira, Pastora Pereira, Narcisa Ramos, Marcos Cavache, Miguel Ramos (estudiante tikuna de la Universidad Pedagógica Nacional).

Ante el Comité realicé una aclaración acerca de los objetivos de la investigación, las pretensiones del trabajo a realizar, la necesidad de llevar a cabo entrevistas o diálogos colectivos que podrían ser registrados por medios magnéticos, para lo cual advertí acerca de la protección de la identidad y el anonimato de los participantes, avisando que en caso de utilizar los nombres propios sería en tanto la persona lo autorizara (ver anexo 4). Igualmente aclaré que si alguien deseaba retirarse por sentirse incómodo o violentado por el investigador al aplicar las técnicas de recolección de información, podría hacerlo ya que no había ningún compromiso.

Además, anuncié que una vez finalizado mi trabajo, los resultados serían socializados frente a la comunidad. A este respecto, es necesario resaltar que en Colombia las comunidades indígenas son

---

<sup>25</sup> Durante una de mis estancias investigativas Juvencio Pereira fue elegido curaca, cargo que desempeña actualmente.

objeto continuo de investigaciones académicas y/o trabajos de consultoría de ONGs de diverso tipo. En consecuencia, podemos hablar de comunidades que juegan un rol social de suministro de distinta información para fines académicos, de formulación de políticas, administrativos, de militancia por diferentes causas, entre otros. Esto produce una serie de consecuencias sobre la relación de estas comunidades con los ejercicios investigativos a considerar.

Por una parte, los miembros de la comunidad entienden con facilidad algunos elementos de las técnicas investigativas tales como la necesidad de un consentimiento informado, la importancia de hacer registros fonográficos y audiovisuales. Pero a su vez, la familiaridad con el quehacer investigativo genera una serie de suspicacias. En la mayoría de los casos, los investigadores que se desplazan a las comunidades no regresan una vez culminado el trabajo, en consecuencia, sus miembros no saben concretamente para que sirve la información, ni encuentran un beneficio comunitario en participar en ella. Esto induce a algunas personas a pensar que de las investigaciones se obtienen grandes recursos financieros que nunca les llegan a ellos, por ende, algunos intentan “cobrar” por la información, otros desarrollan cierta reticencia a participar.

Si bien este problema no se me presentó de manera directa dada la forma en que me acerqué al resguardo de Nazareth, es un elemento a tener en cuenta a la hora de evaluar tanto el grado de cercanía que se obtiene, como las posibles técnicas de ocultamiento desplegadas por miembros de la comunidad. En efecto, puesto que mis contactos al

interior del resguardo me habían conocido en una interacción pedagógica, donde yo fungía de profesor, la carta de presentación al interior de la comunidad era distinta. Además, conocía previamente a algunos jóvenes indígenas de Nazareth que han accedido a la educación superior en Bogotá y me permitieron acercarme a ella dentro del desarrollo de líneas de investigación a las cuales ellos se han inscrito. Es el caso de Miguel Ramos, estudiante de la Universidad Pedagógica Nacional.

El conocimiento previo de muchos de los indígenas y el haber compartido en otros espacios hizo que la interacción fuese más sencilla y cercana de lo que podría haber sido en una comunidad donde se llega por primera vez. Sin embargo, con el tiempo entendí que el hacer retroalimentaciones en las que exponía mis dudas y apreciaciones en cada nueva visita fue valorado positivamente por la comunidad, alimentando la confianza y el entendimiento sobre mi rol al interior de ella.

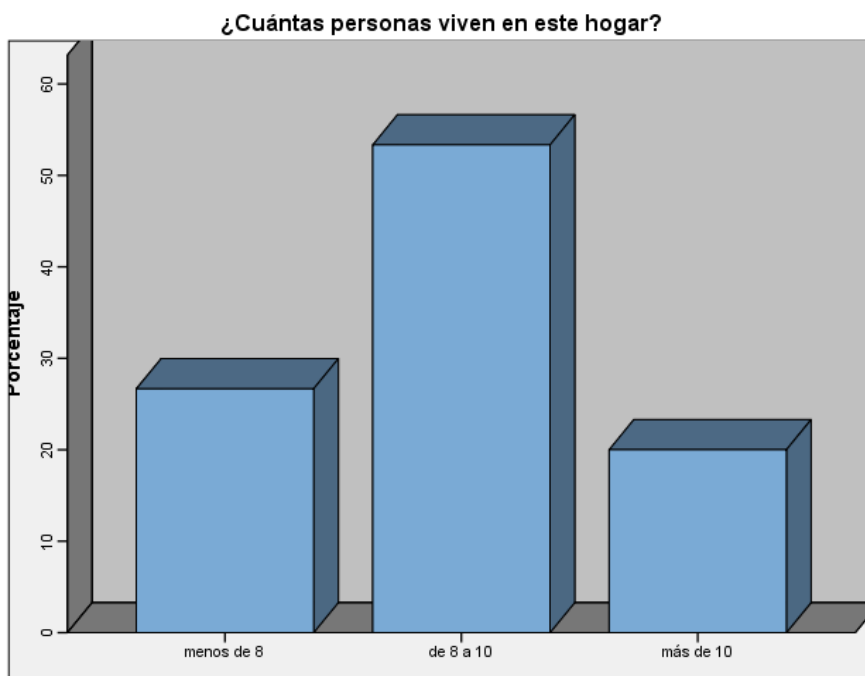
La contrastación con la matriz de principios antes descrita, así como la lectura de diversos trabajos etnográficos que pretenden dar cuenta de prácticas cotidianas en comunidades étnicas como el estudio de Goulard (1994) sobre los tikunas, el análisis de Gómez Soto (2010) sobre las prácticas económicas en el resguardo tikuna de Macedonia, la investigación sobre el cambio de costumbres en la interacción con los colonos de los tikunas desarrollada por Ullán de la Rosa (2013), un trabajo sobre el territorio y el cuerpo dentro de la mitología tikuna de Santos Angarita (Santos Angarita, 2013), la investigación etnográfica

sobre los makuna (Angulo, Arhem, & García, 2004), el estudio sobre el cuerpo y las representaciones del entorno en la comunidad amazónica Miraña de Karadimas (2005), el reporte de Bataillon (2000) sobre los cambios culturales y sociopolíticos en las comunidades indígenas nicaragüenses de los miskitos y los mayangnas, o los estudios antropológicos sobre la Amazonía contemporánea (Chaves & Del Cairo, 2010), permitieron establecer dos cuestionarios tipo encuesta sobre las prácticas cotidianas de subsistencia y participación comunitaria al interior del resguardo (ver anexo 5).

El cuestionario sobre prácticas de subsistencia apuntaba a determinar que tanto víveres y utensilios eran comprados y cuáles provenían de la producción interna al resguardo. Por su parte, el cuestionario de vida comunitaria está dirigida a conocer los momentos de participación colectiva privilegiados. El cuestionario se aplicó a 30 hogares (aproximadamente un 15% de la totalidad de familias que habitan el resguardo) seleccionados según la heterogeneidad de grupos etarios presentes en los núcleos familiares. Más del 50% de los hogares encuestados tiene entre 8 y 10 miembros, aproximadamente el 25% tiene menos de 8 miembros, mientras que el 20% tiene más de 10 (ver gráfica 18). Tras determinar la hora de visita, generalmente en horas de la tarde, nos sentábamos la familia y yo en círculo, el cuestionario se los iba exponiendo mientras ellos discutían la respuesta. La mayoría de preguntas eran constestadas sin mayores polémicas, empero cabe resaltar que frente a las preguntas atinentes a

las cuestiones de aseo e higiene personal encontré reticencia, sobre todo por parte de las mujeres.

**Gráfica 13. Cantidad de miembros por unidad familiar encuestada**



Fuente:Elaboración propia

Tras esta primera visita corta de presentación y realización de encuestas, se llevó a cabo un proceso de sistematización cuyos resultados permitieron identificar aspectos de la vida cotidiana cruciales a estudiar. A partir de los datos obtenidos y las categorías ya establecidas, se procedió a elaborar instrumentos de observación más minuciosos que permitieran aprehender los diferentes espacios y

momentos de la cotidianidad. En primer lugar, se diseñó una guía de observación de campo que buscaba establecer los elementos a tener en cuenta para reconstruir las dinámicas y prácticas cotidianas en medio de la convivencia. En segundo lugar, un cuestionario que cumplía una función de contrastación, se trataba de ajustar la observación e interpretación a la luz de algunas de las respuestas en medio de entrevistas colectivas a profundidad. Ambos instrumentos se organizaron alrededor de siete ejes fundamentales: cuerpo, artefactos, soberanía alimentaria, prácticas económicas, territorio, educación y religión-ocio (ver anexo 6).

Es de anotar que estos dos instrumentos, al igual que las encuestas fueron presentados y validados previamente por la tutora de este trabajo Dra. Martha Lucía Orozco Gómez, así como por otros colegas expertos en aspectos metodológicos y trabajo con comunidades indígenas, es el caso del Álvaro Moreno Durán doctor en sociología cultural y Álvaro José Gracia Díaz doctor en educación.

Las dos visitas posteriores fueron estancias de cuatro (4) meses en las que se priorizó la puesta en marcha de métodos y técnicas etnográficas. Ahora bien, detengámonos un poco sobre la etnografía en tanto medio de aproximación a las prácticas cotidianas de un grupo social determinado.

Si buscamos en la historia de las ciencias la aparición de la etnografía, resulta interesante su relación con las necesidades de los imperios europeos de conocer y registrar los territorios hacia los que

se expandían. En efecto, durante el siglo XVIII se rutinizan las expediciones a través de los territorios anexados a las diferentes metrópolis europeas. En este proceso cabe destacar el esfuerzo de la Academia Imperial de Ciencias de San Petersburgo que bajo orden expresa de los diferentes zares organizaba expediciones a lo largo del creciente imperio. Los expedicionarios debían recoger información detallada sobre los recursos naturales y las costumbres de los pueblos y naciones visitadas. Dichos datos eran recopilados y sistematizados en exhaustivos reportes, algunos de los cuales fueron objeto de publicaciones.

Asistimos, entonces, al desarrollo de detallados métodos de observación que indirectamente darán origen a la etnografía. Cabe anotar que la preocupación por dicha sistematización responderá a las lógicas y objetivos imperiales, es decir cartografiar, describir y clasificar recursos naturales, poblaciones y prácticas culturales era indispensable para lograr la gestión de vastos territorios por un monopolio de la fuerza coercitiva legítima, así como para determinar los objetivos de expansión en un contexto de lucha entre Estados (Harbsmeier, 1995).

Desde este punto de vista los grupos sociales son percibidos como objetos de estudio o masas poblacionales que deben ser contadas y reportadas para gestionarlas. Sin embargo, la introducción de una perspectiva antropológica permite analizar los métodos etnográficos como una descripción densa en dos dimensiones. Por un lado, se requiere prestar atención a la mayor cantidad de detalles

posibles, por ínfimos que resulten en el momento de la interacción, con el fin de revisarlos posteriormente y encadenarlos con reflexiones previas para validarlas o refutarlas. Esto supone desarrollar una disciplina en el registro de las vivencias diarias.

Para esta investigación, acostumbraba llevar conmigo una libreta pequeña y un lápiz con el fin de anotar palabras claves durante las interacciones diarias. En la noche una vez habían terminado las actividades, las notas eran puestas en orden en el computador. Finalmente, tras volver de la visita los diarios eran releídos con el objeto de jerarquizar las notas, ordenarlas según su contenido y en dado caso redactar textos descriptivos que reunieran apreciaciones acerca del desarrollo de las actividades cotidianas (ver anexo 7). A este propósito, el trabajo sobre el diario de campo “en el momento” y *a posteriori* cobra importancia en el momento de la relectura, la cual “revela la distancia entre quien anotó y quien lee: gracias a las adquisiciones durante el terreno, las primeras anotaciones sirven a la vez de puntos de referencia (de ahí el interés de las anotaciones triviales: fechas, lugares y nombres) y de elementos que permiten los cambios de sentido (abandonando los puntos de vista del investigador inocente)” (Beaud & Weber, 2010: 81).

Este último aspecto de los cambios de sentido y de interpretación nos lleva a considerar el segundo aspecto de la etnografía como descripción densa

*[...] lo que de verdad encara el etnógrafo es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales*



*están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera, para captarlas primero y para explicarlas después. Y esto ocurre hasta en los niveles de trabajo más vulgares y rutinarios de su actividad: entrevistar informantes, observar ritos, elicitación de términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas... escribir su diario. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada [...] (Geertz, 2003: 24)*

En este orden de ideas, el ejercicio etnográfico se asimila a un viaje, no sólo geográfico, sino de encuentro de culturas. En el fondo, el investigador no se encuentra ante un libro abierto, por el contrario, es invitado a participar en la cotidianidad de un grupo social, a interactuar con sus miembros, a establecer un continuo diálogo sobre y alrededor de la cultura. En suma, estamos ante un sutil trabajo de aproximación a las urdimbres culturales que definen las identidades individuales y colectivas, pero este acercamiento supone tener la reflexividad, la flexibilidad y la intuición para gestionar lo exótico y lo familiar, develar los relatos y explicaciones que los actores sociales hacen de su mundo, sobrepasar el encuentro inicial de culturas para establecer un diálogo lo más equitativo posible.

Como se estableció previamente, el trabajo al interior de la comunidad tikuna de Nazareth no constituyó mi primer encuentro con pueblos indígenas. El haber compartido en diferentes espacios académicos, investigativos y políticos con otras comunidades étnicas colombianas supuso un dique frente a ciertas presunciones de exotismo o sorpresa con las que se puede acercar alguien proveniente de otro espacio cultural. Cabe anotar que, dada la configuración socio-histórica de la nación colombiana, para quienes hemos nacido en regiones con “poca o ninguna” presencia indígena, estas comunidades siguen vehiculando una serie de imaginarios que conjugan la idea del buen salvaje, el exotismo tropical y el miedo a lo desconocido.

La ausencia de estos preconceptos implica, no obstante, tener otros **cuidados** que podemos denominar **de cercanía**. El trabajo durante largos años con comunidades indígenas podía inducirme a yuxtaponer observaciones hechas en otros espacios al grupo social que me acompañó a lo largo de esta investigación. Asimismo, podía dar por sentado elementos que eran problemáticos para esta comunidad, o por el contrario problematizar erróneamente aspectos que dentro del contexto de Nazareth toman dinámicas diferentes a otros contextos.

Es el caso de los efectos del comercio ilegal, en este caso de cocaína, sobre la comunidad indígena. En el caso de Nazareth, la relación con el tráfico de drogas es de largo aliento, sin embargo, este no ha modificado significativamente las lógicas y principios comunitarios imperantes, el narcotráfico constituye una suerte de recurso económico extra por temporadas. Mientras que, en otras zonas

del país, con configuraciones culturales diferentes la aparición del narcotráfico ha absorbido las comunidades en un espiral de violencia que termina horadando algunos principios fundamentales de la estructura comunitaria.

Otro aspecto a tener en cuenta con relación a esta cercanía concierne el establecimiento de relaciones no sólo en los espacios geográficos de las comunidades, sino también en Bogotá, el espacio geográfico del investigador. Muchos de los líderes y estudiantes indígenas vienen constantemente a la ciudad a adelantar actividades políticas, académicas, administrativas, entre otros. La interacción en mis lugares de vida cotidiana permitió, por un lado, afianzar lazos de confianza, y por otro, evidenciar las dificultades que existen en una relación intercultural. Independientemente del lugar, tanto los indígenas como el investigador traen consigo bagajes culturales que se hacen cruciales a la hora de establecer diálogos y equivalencias. En este sentido, podemos hablar de aporías de interpretación y convivencia.

En efecto, la investigación con culturas distintas a la propia pone en evidencia, retomando a Bachelard (1967), los obstáculos epistemológicos de la producción del conocimiento científico. Los preconceptos pueden condicionar la observación, pero a su vez la complejidad de interacciones que ponen en tela de juicio fundamentos o interpretaciones naturales para el investigador supone superar la tentación de la unicidad.

*La unidad es un principio siempre deseado, siempre realizado a buen precio. Basta con una mayúscula. Las diversas actividades naturales se convierten así en manifestaciones variadas de una sola y misma Naturaleza. No podemos concebir que la experiencia se contradiga o incluso se compartimente. Aquello que es verdadero en lo grande, debe ser verdadero en lo pequeño y viceversa. A la menor dualidad, se sospecha un error. Esta necesidad de unidad genera una cantidad de problemas (100).*

El obstáculo de la visión unitaria puede tomar la forma de una postura etnocéntrica que

*[...] lleva a suponer que las categorías de percepción de la realidad, los valores, la adecuación o impropiedad de las conductas en las que uno ha sido socializado gozan de un valor o de una credibilidad mejores o mayores que las que sostienen personas socializadas en otros grupos [... es necesario] percibir que en otros mundos sociales, las personas efectivamente no hacen lo que yo (nosotros) haría (mos). Esto es fundamental, porque un modo habitual de poner a trabajar el etnocentrismo es ignorar todo aquello que se sale de nuestras expectativas sobre cómo es o cómo debería ser el mundo social. (Díaz de Rada & Velasco, 2004: 216)*

En este orden de ideas, se hace necesario reflexionar constantemente sobre la posición del investigador y su capacidad de comprender otros modelos culturales y modos de racionamiento sin hacer juicios de valor. No se trata de imponer una lógica al mundo,

sino de intentar comprender, de la manera más amplia posible, el orden de una serie de dinámicas sociales que por su complejidad nos pueden resultar incomprensibles. En otros términos, la puesta en marcha de **dispositivos de observación participante** nos llevó a cuestionarnos continuamente sobre la capacidad del investigador a despojarse de preconceptos -incluso desconocidos para él- afín de poder acercarse a la inteligibilidad de una serie de complejos tejidos culturales que no solo se encuentran en el mundo material, sino sobre todo en el de lo simbólico y lo intangible.

El extrañamiento de Díaz de Rada y Velasco, la consciencia sobre los obstáculos de unidad de los que habla Bachelard, o la postura de descripción densa de Geertz podrían converger en señalarnos la necesidad de tener cuidados metodológicos relativos a la reflexión constante del investigador sobre su posición, sus *a priori* y los efectos que las baterías conceptuales y metodológicas de las que dispone pueden tener sobre su percepción de la realidad. Esta autorreflexión no supone, sin embargo, una simple acción introspectiva, implica también entender a los miembros del grupo social estudiado como acompañantes de la investigación y no como meros objetos de esta.

La comunidad me enseñaba a cada momento, en cada acción, dependía de mí tener los anteojos para ver los que se me querían mostrar. Paulatinamente, la convivencia fue perfeccionando las capacidades de ver y percibir. No obstante, las estancias al interior de la comunidad en tanto que observador, implicaron desarrollar,

igualmente, capacidades de flexibilidad y adaptación, así por ejemplo, pueden surgir eventos especiales, tales como el proceso de elección del curaca que tuvo lugar durante mi segunda estancia larga en la comunidad. Estos pueden resultar fructíferos en el momento de la interpretación y el análisis pero sobre el terreno se viven como imprevistos, lo cual supone estar en condiciones de adaptarse a lo azaroso, tomar notas de ello para después evaluar con ponderación su utilidad.

Pensar la investigación como un proceso de diálogo con “otros” tuvo, igualmente, consecuencias sobre la forma en qué se diseñaron e implementaron los instrumentos metodológicos. Por ejemplo, si bien en una primera etapa se pensó llevar a cabo entrevistas semi-estructuradas de manera individual con el objeto de tener elementos de contrastación que permitieran enriquecer, validar y refutar las observaciones del investigador sobre la cotidianidad, las lógicas, dinámicas y tiempos de la conversación al interior de la comunidad nos llevaron a replantearnos la metodología a emplear. En efecto, desarrollar en espacio de una o dos horas una serie de preguntas-muchas de las cuales han sido formuladas cientos de veces por otros investigadores- rompía con los modos comunicativos imperantes en la vida diaria.

Es por ello, que optamos por una técnica de tipo **grupo focal**, entendido como una entrevista abierta en modalidad grupal enfocada en el intercambio de experiencias entre los participantes (Aigner, 2002). Para la presente investigación preferimos hablar de grupos de

diálogo, ya que se intentó respetar al máximo los espacios de conversación socialmente instaurados. De esta forma, se realizaban al caer la tarde, momento en el que usualmente los distintos miembros de la comunidad se sientan a conversar entre ellos. Se respetaron las formas y silencios, a veces surgían de manera espontánea, otras veces concertada con ayuda de otros miembros. La posibilidad de grabar se negociaba a lo largo de la conversación. Todos estos cuidados estaban encaminados, por un lado, a evitar respuestas prefabricadas a causa de la costumbre de las comunidades indígenas a interactuar con investigadores de todo tipo. Por otro, pretendía responder a “un proceso de conocimiento que conduce a un tipo de rigor metodológico basado en la producción de confianza social, y no ya sólo de confianza estadística” (Díaz de Rada & Velasco, 2004: 169).

#### **4.3.2 Delinear el mapa de navegación: interpretación, métodos de corroboración de análisis y cuidados deontológicos**

Los métodos investigativos diseñados e implementados al interior de la comunidad nos llevan a plantearnos los métodos de descripción, interpretación y análisis que fueron puestos en marcha con el objeto de evaluar las hipótesis planteadas. Para este fin, nos servimos secuencialmente de métodos descriptivos mediante frecuencias, y después, de una interpretación hermenéutica comprensiva dirigida a la generación de análisis inteligibles y

significativos. Esta elaboración de datos, descripciones y relaciones supuso acompañar los cuidados de autoanálisis desplegados a lo largo de la investigación de la puesta en marcha de técnicas de triangulación que permitieran corroborar nuestras interpretaciones.

Las encuestas de prácticas de subsistencia y prácticas comunitarias fueron tabuladas de manera individual con ayuda del programa estadístico informático Statistical Package for the Social Sciences (SPSS). Dichas tabulaciones permitieron establecer análisis de frecuencias entre los hogares encuestados a partir de los cuales se comenzó a vislumbrar un panorama sobre la realidad socio-económica de la comunidad de Nazareth, así como sobre sus dinámicas de participación política y comunitaria. Las recurrencias encontradas fueron leídas a la luz de la matriz categorial de principios articuladores entre el *sumak kawsay* y la crematística (ver tabla 3).

Estos datos, además de servir de insumo para la construcción de las guías de observación participante y grupos de diálogo, constituyeron información de corroboración de los análisis desarrollados tras cada estancia evitando ciertas sobre interpretaciones y permitiendo establecer nuevos cuestionamientos. Por ejemplo, durante la primera visita al resguardo, uno de los aspectos que más me llamaron la atención fue la mención recurrente acerca de cómo el proyecto turístico vecino había provocado un desvío de los caminos tradicionales para acceder a las chagras, el cual aumentaba el recorrido en promedio dos horas por medio de la selva virgen. En consecuencia, un primer análisis llevaba a plantear la posible disminución de la



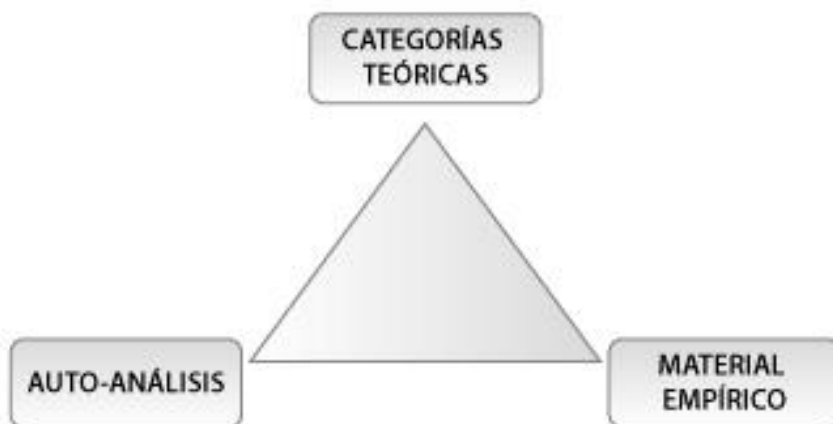
participación en las labores agrícolas comunitarias. No obstante, la contrastación con los resultados estadísticos demostraba que la chagra seguía ocupando un lugar central en la actividad comunitaria. Esta discordancia me llevó a replantear durante la segunda visita la cuestión obligándonos a considerar aspectos como el tipo de actividades que se desarrollaban durante el recorrido y el valor comunitario que se les otorgaba.

Este ejemplo conduce a considerar las técnicas de análisis e interpretación de datos que dada su complejidad suponen procesos complicados de describir, traducir, explicar e interpretar (Díaz de Rada & Velasco, 2004). En esta medida, optamos por poner en práctica una lectura hermeneútica orientada a la comprensión desde la reflexividad de universos sociales que entran en diálogo, incluso en controversia. Se trata de aproximarse a una hermenéutica distópica entendida “como un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con objeto de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan” (De Sousa Santos, 2010: 46).

En el caso de la presente investigación, se toma como punto inicial el carácter compartido por diferentes universos culturales de problemáticas como la crisis ambiental y las consecuentes desigualdades económicas, políticas y sociales. Este método interpretativo nos lleva a identificar los topos o lugares sociales de definición de los problemas recurrentes en un grupo social con el objeto de compararlos con los topos de otro grupos social, a saber: la comunidad tikuna y la sociedad crematística.

Este diálogo intercultural implica tener una serie de salvaguardas que eviten distorsionar los imaginarios, explicaciones y representaciones sociales. En consecuencia, optamos por implementar un método de corroboración e interpretación basado en la triangulación entre las categorías teóricas, el auto-análisis del investigador y el material empírico. Este pretende develar las relaciones que al articularse dan sentido y coherencia al análisis (de Tezanos, 1998).

**Gráfica 14. Triangulación para el análisis e interpretación de datos**

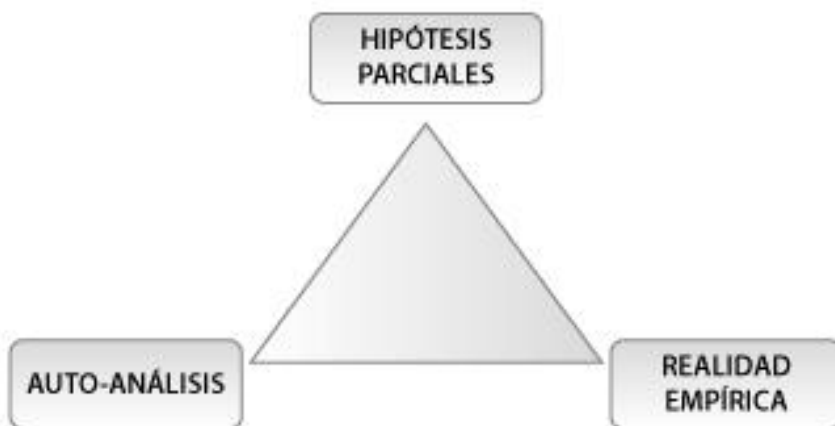


Fuente: Elaboración propia

El ejercicio de ida y venida constante entre las construcciones y abordajes teóricos, el análisis de la posición y preconceptos del investigador, y las descripciones, datos e interpretaciones derivadas de

la convivencia con la comunidad permiten afinar los mecanismos de interpretación y análisis con el fin de corroborar las hipótesis iniciales. Empero, las primeras interpretaciones fueron sometidas a una segunda relectura a través de la contrastación de los resultados preliminares con la comunidad. En este sentido, podemos hablar de un segundo momento de triangulación entre el auto-análisis del investigador, las hipótesis parcialmente corroboradas y la realidad empírica.

**Gráfica 15. Triangulación de corroboración de análisis interpretativos**



Fuente:Elaboración propia

En efecto, durante las visitas iniciales, las observaciones conducen a encontrar una serie de prácticas culturales y socio-económicas que inducirían a concluir la predominancia de principios de carácter crematístico al interior de la comunidad. Estas

aseveraciones encontrarían soportes teórico-conceptuales relativos a los procesos de aculturación de comunidades nativas a lo largo de Latinoamérica. Sin embargo, la realización del auto-análisis conllevó considerar los efectos de mis expectativas iniciales sobre la forma de aprehender la realidad. En otros términos, ¿hasta qué punto mis recuerdos de otras comunidades amazónicas anteriormente visitadas generaron una serie de expectativas sobre Nazareth, que al no verse plenamente cumplidas nos guiaron a concluir una fuerte aculturación?

Este cuestionamiento orientó la segunda visita, obligándome a afinar la mirada sobre las formas que toman los principios crematísticos dentro de la comunidad. Esta nueva mirada arrojó una serie de datos que atenuaron las conclusiones de la visita anterior, ya que detrás de las aparentes aculturaciones subyacían hechos y acciones que no había notado inicialmente, inaprehensibles bajo el concepto de pérdida total de los principios comunitarios. Es por ello que en la tercera visita se intentó comprender con mayor atención los significados culturales de las acciones cotidianas, leyendo *in situ* aquellos hechos que denotaban la persistencia de principios del *sumak kawsay*.

La interpretación, análisis y corroboración en un ejercicio de investigación mixta predominantemente cualitativa de corte etnográfico implica abordar como último cuidado metodológico una serie de consideraciones deontológicas propias del trabajo con grupos sociales.

En primer lugar, es pertinente recordar que las preocupaciones académico-investigativas están mediadas, en estos casos, por una serie de consideraciones logísticas y anecdóticas que, sin embargo, en el momento interpretativo pueden revestir gran importancia y alimentar la construcción de categorías y elementos conceptuales. Estos aspectos conciernen tanto el auto-cuidado del investigador como la capacidad de no generar problemas al interior de la comunidad.

Las condiciones y efectos de un bioma como el amazónico suponen la existencia de enfermedades derivadas del clima, la potabilidad del agua y el tipo de alimentación. A este respecto es pertinente anotar que durante mi primera visita la comunidad sufrió un fuerte brote de malaria que afectó varios resguardos de la cuenca amazónica, lo cual generó inconvenientes de diverso tipo entre ellos adquirir la enfermedad con las incomodidades que esto supone. En consecuencia, es necesario comprometerse a seguir las indicaciones sanitarias estipuladas para la permanencia en estas zonas.

Así mismo, el investigador debe cumplir los compromisos adquiridos con la comunidad en términos de contribución con los alimentos y ayuda en las tareas comunitarias. De igual forma, es importante estar consciente de que quiénes conocen el entorno son los miembros de la comunidad, lo cual supone seguir sus instrucciones sobre el manejo de los insectos, las plantas, los horarios de navegabilidad, entre otros.

En segundo lugar, la investigación dentro del espacio vital de un grupo social implica respetar los lazos de confianza y los pactos de consentimiento informado establecidos. En nuestro caso, la retroalimentación al final de la investigación hace parte de los acuerdos hechos con la comunidad.

De otra parte, el archivo y manejo de la información se efectuó con el cuidado necesario con el objeto de esta no pudiese ser utilizada para fines distintos a los de la presente investigación. Valga resaltar que los pueblos indígenas guardan ciertos recelos acerca de compartir sus saberes ancestrales, sobre todo en lo concerniente a la medicina tradicional dadas las experiencias sobre el establecimiento de patentes que cubren tanto las semillas y plantas como sus usos ancestrales (Restrepo Orrego, 2006). Es por ello, que el acceso a rituales de medicina tradicional no se aborda a profundidad en esta investigación dados los compromisos previos.

Por último, cabe mencionar que la permanencia al interior de la comunidad supone una experiencia de reciprocidad y generosidad de parte del resguardo en su conjunto. El investigador debe, entonces, honrar los acuerdos mediante su rigor académico, ético y humano.

## CAPÍTULO V

---

# **INTERTISCIOS DE FUGA: RESISTENCIAS Y REEXISTENCIAS DESDE LA COMUNIDAD TIKUNA**

*Maíz nos das, y buen café.  
Madre querida, cuídanos bien,  
bien. Y que jamás se nos  
ocurra venderte a vos.*  
(Mayas tojabales de Chiapas,  
tomado de Galeano, Eduardo, Los  
hijos de los días, 2012)





## 5.1 El Amazonas: bonanzas, fronteras y reconfiguraciones

La “Anaconda Ancestral” recorre la selva acariciando con sus aguas a la Madre Tierra, mientras los hijos de Gutapa<sup>26</sup> celebran la fiesta de la vida en los verdosos parajes de la selva; hermanados con el tigre mariposa, la guacamaya, el mojoyoy, la ardilla, el huito, la mítica ayahuasca<sup>27</sup> y la hoja de coca, convocados por el llamado ancestral del tambor (maguaré) que invita al wayuri<sup>28</sup>. Seres humanos, fauna, flora, ancestros y dioses forman un conjunto acompasado por el inexorable rumbo de la gran Anaconda.

Esta última es la forma en que los indígenas nombran

*[...] aquél gran río, que unos llaman de las Amazonas, otros Marañón, otros el río de Orellana, al cual hallaron y navegaron los nuestros españoles, y cierto estoy en duda si le llame río o mar. Corre este río desde las sierras del Perú, de las cuales coge inmensidad de aguas, de lluvias y de ríos, que va cogiendo en sí, y pasando los grandes campos y llanadas del Paytiti, y el Dorado, y del las Amazonas, sale, en fin al océano y entra en él cuasi frontero de las islas Margaritas y Trinidad. Pero van tan extendidas sus riberas, especial en el postrer tercio que hace en medio muchas y grandes islas, y lo que parece increíble, yendo por medio del río no miran los que*

---

<sup>26</sup> Dios creador según la mitología tikuna

<sup>27</sup> Huito es una planta utilizada para hacer pinturas corporales. La ayahuasca es un bejuco del cual se extrae el yagé, bebida sacra utilizada en los rituales.

<sup>28</sup> Encuentro colectivo.

*miran sino cielo y río, aun cerros muy altos cercanos a sus riberas, dicen que se les encubre con la grandeza del río[...]*

(Acosta, 1999)

Esta descripción del crónista José de Acosta del viaje hecho por Francisco de Orellana en 1541, primer europeo en haber navegado el Río Amazonas, se parece a las hechas por los distintos crónistas de las numerosas expediciones que tuvieron lugar entre 1530 y 1668.

La mayoría de crónicas coinciden en la descripción de una fauna y flora exuberantes marcadas por un río que “parece mar”, indígenas que generan miedo y fascinación, y la promesa de muchas riquezas. Desde el primer viaje reportado de Orellana, el Amazonas se convirtió en el camino para el País de la Canela y otros mitos que se fueron tejiendo, construyendo la región en medio del exotismo, el miedo y la promesa de riquezas infinitas. Se crea así un discurso particular sobre el Amazonas, región que surge por fuera de las fronteras nacionales. “Su rasgo más general es el haber sido construida por un pensamiento externo a ella. Ella ha sido pensada, a nivel internacional, a través de las imágenes transmitidas por el ideario occidental, europeo, sobre el papel que ha ocupado la Amazonía en su experiencia” (Pizarro, 2009:26).

La construcción social de la Amazonía se hace bajo la forma de un territorio cuya coesión, y por ende funcionamiento, no está determinada por la pertenencia exclusiva a un Estado-nación. En la práctica, las fronteras jurídico-administrativas pierden consistencia

ante las dinámicas socio-culturales y ambientales que combinan tradición local y problemas globales. Es este el contexto en el que las comunidades indígenas han tenido que entrar en contacto con Occidente.

Dentro de estas comunidades encontramos a los Tikunas, una etnia presente en los actuales Perú, Colombia y Brasil. En total hay aproximadamente 54.000 miembros de esta etnia, de los cuales 40.000 se encuentran en territorio brasilero (Survival International, 2015), 7.102 en la Amazonía colombiana según el censo de 2005 (DANE, 2015) y 6.982 habitan en el Perú según los datos censales del 2007 (INEI, 2015).

En cuanto a la Amazonía, esta comprende un territorio de 6,7 millones de km<sup>2</sup> (dos veces el tamaño de la India), el Río recorre 6,600 km desde su nacimiento en el Perú y su desembocadura en las costas brasileras. Este bioma trópicual cuenta con 10% de la biosfera total del planeta, posee el número más grande de especies de peces de agua dulce, igualmente representa entre 15 y 16% de la descarga fluvial total de los océanos. En uno de los biomas más ricos del mundo viven 30 millones de personas, de los cuales un 9% (2,7 millones) son indígenas pertenecientes a 350 etnias. Pese a esta riqueza, el considerado pulmón del mundo está deforestándose peligrosamente, se ha perdido el 17% de la cubierta forestal (World Wildlife Fund for Nature, 2015), así mismo las fuentes hídricas han sufrido contaminaciones a causa de la minería acelerada que generan, como veremos más adelante, alteraciones para las comunidades.

Gráfica 16. Mapa del Amazonas



Fuente: Elaboración propia a partir de (World Wildlife Fund for Nature, 2015).

### **5.1.1 La fiebre de la cauchería**

La leyenda del país de la canela atrajó las primeras exploraciones europeas. Sin embargo, las riquezas amazónicas no ocuparán la primera plana mundial sino hasta finales del siglo XIX con la explotación del caucho. Si bien en años anteriores se había desarrollado la explotación de oro y diamantes en el Brasil abriendo el camino de la selva. La penetración de este territorio será fomentada por el boom cauchero. Las corrientes europeas naturalistas de finales del XVIII y el XIX comenzaron a mostrar la importancia de inventariar las especies de fauna y flora presentes en América. Dentro de esta lógica se desarrollaron distintas expediciones que levantaban inventarios de las especies desconocidas para los europeos, muchas de las cuales no tienen en ese momento ningún uso aparente. Así, se encuentran grandes cantidades de quina, utilizada para fines medicinales y antisépticos.

Pero, a finales del siglo XIX surgirá la mayor bonanza que hasta el momento había conocido la región, con terribles consecuencias sociales para las comunidades indígenas. El árbol que llora, como lo llamaban los nativos, o caoutchuc según su fonética era un material utilizado por las comunidades amazónicas para elaborar vasijas resistentes al agua. Los mayas lo utilizaban para la fabricación de pelotas de juego y elásticos para la caza. Con las primeras expediciones los europeos comenzaron a llevarlo a Europa, pero el principal uso que se le daba era como goma para borrar escritos. No

será sino hasta 1832 cuando se convertirá en un elemento esencial de la revolución industrial gracias al descubrimiento accidental de la vulcanización. En efecto, un inventor en Boston, Charles Goodyear, dejó caer por accidente una mezcla de caucho con azúfre al fuego encontrando un proceso que creaba una sustancia, el caucho, inmune a muchos efectos físicos.

La vulcanización será un accidente milagroso para el desarrollo de la mayoría de industrias, sobre todo la automovilística, se necesitaba entonces penetrar el lejano y peligroso Amazonas en busca de la nueva sangre de la sociedad industrial.

La explotación cauchera se realiza como una empresa crematística por excelencia. La exploración de las fuentes hídricas amazónicas es llevada a cabo por empresas privadas o “casas comerciales” que se situarán en extensos territorios destinados a la extracción del látex. El carácter netamente privado de la actividad aunado al hecho de que se haga en territorios inexplorados y lejanos de los centros de los diferentes Estados (Colombia, Perú, Brasil) permite que se despliegue una explotación motivada únicamente por el interés de lucro sin ningún dique o forma de regulación.

En efecto, cabe destacar que para los centros de gobierno antes mencionados los territorios amazónicos constituían espacios inexplorados que si bien hacían parte de la cartografía nacional no fueron objeto de un extenso proceso de reconocimiento, apropiación e inserción en la construcción nacional temprana. Los Estados

suramericanos se construyeron de cara a las costas y los centros comerciales ligados a estas, obviando las selvas y otras áreas limítrofes.

Desde la colonia la construcción del territorio estuvo marcada por la dualidad de un territorio más extenso que lo que efectivamente abarcaba el funcionamiento socio-político, lo cual dejaba amplias zonas autónomas donde, en su momento, se concentraron indígenas, esclavos libertos, y en general, todo tipo de individuos que por uno u otro motivo escapaban de la “normalidad” social. En consecuencia, la organización territorial se ha visto enfrentada a la necesidad de apropiarse los espacios liminares, corriendo cada vez más dichas fronteras. Se trata de un largo proceso, más o menos exitoso para algunos Estado. En el caso colombiano la Amazonía continúa jugando ese rol fronterizo.

En otros términos,

*La “nación” se ha visto entonces enfrentada a la necesidad de poseer un territorio que, de hecho, no ha podido efectivamente abarcar; que desconoce, pero que valora desde el punto de vista estético, científico y comercial. Que valora sobre todo como un potencial. En el marco del Proyecto Nacional, se ha naturalizado paralelamente con la idea de un territorio nacional la idea de unos “territorios nacionales”, en los que se recrea la idea de una “frontera” salvaje donde no ha llegado aún “la mano invisible del mercado” y que debe por ello ser*

*penetrada, ocupada, colonizada y, sobre todo, explotada [...] (Serge, 2011:144).*

No obstante, dicha “mano invisible” si ha penetrado estas zonas mediante economías guiadas primordialmente por las leyes de la oferta y la demanda. La ausencia de una regulación política ha permitido bonanzas gracias a las cuales la Amazonía, y las comunidades que allí habitan, han entrado a sistemas de la economía-mundo mediante una lógica de enclave netamente extractivista, con el pesado legado de deterioro en términos sociales, ambientales y culturales que ello ha supuesto.

El primer ejemplo paradigmático de estas dinámicas de enclave es la cauchería cuyo funcionamiento se cristaliza en el caso de la Casa Arana. Esta fue la más grande y con un modo organizativo bastante sofisticado, que esclavizó a las comunidades del Putumayo colombiano, principalmente los huitotos. El modelo productivo se extendió en otras casas que afectaron a comunidades como los tikunas.

La implantación de las casas comerciales dependió de la existencia de árboles de látex y de indígenas organizados que pueden ser utilizados como mano de obra. De hecho, la cauchería rompe con los esquemas de cacería de indios para generar un sistema de esclavitud *in situ*. En efecto, la sumisión de los indígenas se hizo bajo el sistema de la habilitación o “endeude”, según el cual las comunidades debían pagar con su trabajo las herramientas y demás medios de subsistencia



que les otorgaban los empresarios caucheros. Este sistema se imponía mediante el terror y la violencia, cada familia debía recolectar diversas metas de caucho, el incumplimiento de estas metas era castigado.

*Las formas de sanción más usuales fueron: la aplicación del látigo; el aprisionamiento en cepos; el encadenamiento en lugares visibles; el semi-ahogamiento frente a los parientes de las víctimas; la violación de mujeres en presencia de sus cónyuges y de sus hijos; la mutilación de partes del cuerpo: dedos, manos, orejas, etc.; la exposición de víctimas desnudas, atadas y colgadas de las manos; el lanzamiento a las corrientes de caños y ríos de indígenas atados de pies y manos; la aplicación de sal en las heridas; la incineración con kerosene de indígenas vivos y el fusilamiento. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2014: 141)*

Estos castigos eran infringidos por jefes de sección “blancos” a los que no se les pagaba un salario, sino que se les otorgaba una comisión sobre la producción de caucho de su zona. En consecuencia, la violencia y exigibilidad que se imprimía sobre las poblaciones indígenas era inmensa según los intereses económicos de los jefes de sección. A su vez, estos se apoyaban en los llamados “muchachos” (boys) que eran miembros de la comunidad indígena a los que se les encargaba controlar un número determinado de personas. Ser un muchacho significaba un ascenso representado en la entrega de un arma de fuego y otros signos de ostentación occidentales, eran utilizados por su conocimiento de la organización comunitaria, las

costumbres y la lengua. La violencia ejercida por estos fue significativa, además supuso una ruptura fuerte en la estructura de las comunidades.

Las fragmentaciones generadas por la cauchería representaron una recomposición de los grupos étnicos. Algunos grupos decidieron aislarse penetrando lugares relativamente vírgenes de la selva, otros se desplazaron hacia los nacientes centros urbanos, y algunos se asentaron en nuevas regiones de la Amazonía tal es el caso de los tikunas. Muchas de las comunidades pertenecientes a este grupo étnico se desplazaron de las áreas interfluviales donde se encontraban hacia las riberas del Río Amazonas, el cual estuvo menos permeado por la explotación cauchera. El desplazamiento supone reapropiarse de nuevos territorios y una reagrupación de las comunidades tikunas. Es por ello que en las narraciones de los “abuelos”<sup>29</sup> de mayor edad se encuentra la manera en que llegaron a los territorios de los actuales resguardos indígenas, fruto de la presión de la cauchería.

La cauchería llegará a su fin por el escándalo que generó descubrir los excesos de la Casa Arana tras una investigación llevada a cabo por el gobierno británico, socio comercial de la compañía. Pero, el elemento central fue la caída de los precios, causada por la ruptura del monopolio a causa de la exportación ilegal de las semillas

---

<sup>29</sup> Manera en que los indígenas llaman a los adultos mayores de la comunidad.

de los árboles de látex hacia Londres y su posterior plantación en las colonias asiáticas.

El fin de la bonanza produce su consecuente hojarasca, algunas de los colonos que se desplazaron abandonan la zona, otras se quedaron en las poblaciones que surgieron. Nuevas bonanzas se desarrollan paralelamente después de los años 50, tales como: las pieles, los peces ornamentales y las maderas finas que crean presiones sobre las comunidades indígenas, las cuales redundan en constantes reconfiguraciones y desplazamientos. A los fenómenos de bonanza se le suma la reaparición de misiones primordialmente evangélicas y eventos coyunturales que afectan el trapecio amazónico.

*Tal como hemos señalado, los movimientos mesiánicos de la primera época provocaron el desplazamiento de grandes volúmenes de población en dirección centrífuga (desde las orillas del río hacia el interfluvio), mientras que los de la segunda época provocaron desplazamientos en dirección centrípeta (de las zonas interiores hacia el Amazonas). Por su parte, la guerra entre Colombia y Perú generó la dispersión de los grupos ticuna ubicados en la zona de conflicto, en dirección este y oeste según un eje horizontal en relación al río. Se puede añadir que durante la época contemporánea se aceleró la tendencia centrípeta del conjunto ticuna gracias a las políticas de poblamiento de los diferentes Estados nacionales. Estos proporcionaron diferentes formas de asistencia (médica, escolar, económica), las cuales favorecieron el asentamiento de*

*los Ticuna a lo largo del río Amazonas.* (Goulard, 1994: 331-332)

En este contexto se consolidan una serie de comunidades, reconocidas en el caso colombiano bajo la figura del resguardo, a lo largo de las cuencas ribereñas de los Ríos Amazonas y Loretoyaco. Esta región conocera a partir de los años 80 un nuevo ciclo de bonanza: el de los cultivos ilegales de coca.

### **5.1.2 La bonanza cocalera: recomposiciones de las interacciones entre colonos e indígenas**

Hacia finales de los años 70 del siglo anterior se desarrolla el cultivo industrial de plantas de coca y creación de laboratorios para el procesamiento de la cocaína en el Perú. La pasta de cocaína<sup>30</sup> era

---

<sup>30</sup> La elaboración de la “pasta de cocaína” es la primera etapa en la creación de este estupefaciente. Se trata de transformar las hojas de coca en cocaína para lo cual se ponen a macerar las hojas de 8 a 12 horas en gasolina (para obtener un kilo de cocaína se necesitan aproximadamente 125 kilos de hoja). A continuación, las hojas son tratadas con productos precursores como éter, ácido sulfúrico, cemento y soda cáustica, la hoja debe removerse hasta obtener una sustancia de color marrón. Posteriormente, se separan las hojas de la gasolina, desechando las primeras. A la sustancia obtenida se le agrega agua y ácido sulfúrico para filtrarla con cal o amoníaco, entonces aparece un líquido llamado “guarapo”. A este se le agrega éter, la solución obtenida se deja reposar para comenzar un proceso de filtración y lavado con amoníaco y agua. El líquido filtrado se pone a fuego lento hasta que el agua se evapore dejando una sustancia aceitosa que se deja enfriar formando bloques de pasta de coca. Cabe aclarar que este proceso se lleva a cabo en las zonas de las plantaciones ilegales, en consecuencia el acceso a algunos de estos productos químicos a veces se hace difícil por los controles de las autoridades, en consecuencia a veces algunos de los precursores son remplazados por sustancias de más fácil acceso como polvo de ladrillo u orines de animales e incluso humanos que sustituyen el amoníaco. Estos bloques son transportados hasta los lugares de distribución intermedia. Ya en los lugares de destino, la pasta es disuelta

traficada a través de Colombia hacia Estados Unidos y Europa, donde el consumo de este nuevo estupefaciente comenzaba a expandirse. Pronto los cultivos se extendieron hacía zonas de la Amazonía colombiana. Si bien, la planta de coca se encuentra ancestralmente en la región amazónica y es utilizada por las comunidades indígenas como sacra, el surgimiento de una economía ilegal de tráfico de estupefacientes encontrará en el Amazonas la región ideal para su expansión. Por un lado, las condiciones geográficas y meteorológicas permitían un rápido crecimiento de la planta (tres cosechas al año). Por el otro, la relativa falta de controles estatales y la amplitud del terreno lo convertían en el lugar propicio para desarrollar una economía ilegal.

Muchos de los antaño empresarios del caucho y otras explotaciones forestales, mineras y agrícolas derivarán hacia la producción de cocaína ante la desesperanza producida por la caída de los precios de las materias primas durante los años 70. El cultivo y procesamiento de coca supone la deforestación de grandes partes de la selva. Para ello, los traficantes requirieron de una gran cantidad de mano de obra proveniente, en primer lugar, de los indígenas, y en segundo, de nuevos colonos que llegaron a la región.

Muchos indígenas tikunas se verán avocados a trabajar en los cultivos y laboratorios ilegales. Estos conocían los secretos del cultivo

---

en éter y filtrada con acetona y ácido clorhídrico, al dejarla secar se obtiene un polvo que es clorhidrato de cocaína el cual es distribuido para el consumo (Brigada especial contra el narcotráfico, Ejército de Colombia, 2015).

de la planta, en efecto, al inicio los traficantes llevaron semillas bolivianas pero pronto se descubrió que la especie vernacla era altamente rentable. Progresivamente se fue consolidando una división social del trabajo, en virtud de la cual la mano de obra indigena era destinada al cultivo, mientras que la fórmula del procesamiento industrial y la distribución comercial era secreto de los “blancos” que se instalaban en la región. A esta mano de obra pronto se le sumará la de diversos colonos provenientes de los centros de Perú, Colombia y Brasil que formarán nuevos centros urbanos y fortalecerán los existentes. Ciudades como Leticia que hasta el momento eran pequeños poblados se convertirán en ciudades medianas pujantes gracias al dinero del narcotráfico.

Bien sea por la cercanía de los laboratorios o por su ubicación en la red de transporte de la droga, como es el caso de la ciudad colombiana de Leticia, se establece un entramado de centros urbanos conectados por los ríos cuyo florecimiento o estancamiento dependerá de los avatares de los precios internacionales de la cocaína. Las redes buscan sacar del corazón de la selva, donde se encuentran los cultivos y laboratorios, la pasta de coca hacia el oriente a través de Brasil o Venezuela y de allí a Europa, o hacia el Norte a través de Colombia y Centramérica para llegar a los mercados estadounidenses.

En la actualidad, el principal centro de producción de cocaína en el trapecio amazónico se encuentra en el Perú entre las poblaciones de

Ereré y Cabalocochoa<sup>31</sup> -aproximadamente a tres horas en transporte fluvial del resguardo de Nazareth y cuatro horas de la ciudad de Leticia- esta última hace parte de la ruta de la cocaína dirigida hacia Manaos (ver figura 7), de allí a Surinam, África Occidental y finalmente Europa. En estos centros de producción trabajan tikunas provenientes de los resguardos vecinos y residentes de los poblados.

El nuevo auge cocalero en la zona ha significado el crecimiento económico y financiero, manifestado en los niveles de consumo de bienes y servicios (electrodomésticos, motocicletas, ropa de marca, enlatados y víveres importados, aumento de la prostitución, casas de cambio de divisas y telecomunicaciones) al interior de las ciudades amazónicas y una fuente de ingresos para algunos indígenas. No obstante, la irrupción de disputas entre las bandas de narcotráficantes, algunas formadas por paramilitares desmovilizados de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)<sup>32</sup> que fueron a vivir a Leticia, sumada al fuerte tráfico de armas en Tabatinga, ciudad brasilera fronteriza con Colombia, genera algunos problemas de orden público (Hernández Mora, 2014). Igualmente, aumenta las tasas de consumo en la población joven tanto mestiza como indígena, lo cual

---

<sup>31</sup> Entre estos dos grandes centros urbanos se encuentran una serie de pequeños poblados y resguardos indígenas tales como Cuchillococha, Edén de la frontera, San Esteban, Marichin, Primavera, entre otros.

<sup>32</sup> Los grupos paramilitares formados en los años 80 en distintas regiones de Colombia, llevan a cabo un proceso de desmovilización, desarme y reinserción que inicia en 2005. En consecuencia, muchos de los antiguos combatientes van a desplazarse a lugares donde la presencia de las estructuras paramilitares no fue tan fuerte en búsqueda de refugio contra la estigmatización, como es el caso del Amazonas.

supone como ya veremos una serie de retos para la organización indígena tradicional.

Las bonanzas cocaleras han generado una atracción de colonos hacia la zona y la expansión de la frontera agrícola. A este respecto, cabe precisar que los procesos de poblamiento de las zonas liminares como la Amazonía se han desarrollado según las dinámicas de colonización interna propia a las bonanzas. Desde comienzo de siglo, campesinos de las regiones internas de Colombia se desplazaban en búsqueda de tierras propias donde trabajar.

**Gráfica 17. Principales plantaciones cocaleras en el Trapecio Amazónico**



Fuente: Elaboración propia a partir de (Periodismo Internacional, 2015)

Hacia los años 50 las olas de colonización aumentaron como producto de la La Violencia política que assolaba las zonas centrales y



el deseo de adquirir una tierra propia. Las familias campesinas llegaban “abriendo selva” y progresivamente fundaban nuevos poblados que con el paso del tiempo eran reconocidos por el gobierno nacional.

La colonización de las selvas amazónicas responde principalmente a dos esquemas. De una parte, una colonización agraria que responde a proyectos de organizaciones sociales y campesinas de adquisición de tierras propias a la luz de la legislaciones estatales que propendían por el poblamiento de esos territorios. De otra, una colonización producto de la violencia, desarticulada y difusa que responde a las lógicas de búsqueda de sueños y huída de la guerra. Los primeros colonos que controlaban la pesca, las pieles y el comercio tendrán, a partir de los años 60, que adaptarse a la llegada de campesinos que comenzarán a desarrollar inéditas actividades económicas como la agricultura y la ganadería, cambiando así las dinámicas sociales regionales.

El colono desarrolla una economía basada en la fuerza de trabajo familiar y el intercambio de mano de obra entre vecinos. Como describe Molano (2003):

*Los colonos reúnen a sus vecinos para realizar la tarea y luego devuelven los brazos prestados en la misma forma. Hay naturalmente mil oficios en que los brazos de prestan [...] Aunque el intercambio de brazos es un intercambio entre equivalentes, no es un intercambio de mercancías propiamente dicho. El vecindario es, pues, una prolongación de la familia en toda colonización campesina. Por otra parte, la carencia de*

*recursos obliga a que el colono, para producir y reproducir, apele a la utilización astuta de las fuerzas y ciclos naturales [...] En otras palabras, el trabajo del colono consiste esencialmente en utilizar su medio natural, la selva, y su familia, de la manera más económica posible. (56-57)*

Es sobre esta dinámica que se yuxtapone la lógica de la economía cocalera. En nuestro recorrido de la Amazonía ha sido recurrente escuchar las historias de la llegada a la región, la participación de las familias en la creación de poblados y la llegada de la coca como gran impulso de la zona. En el fondo, a las quimeras y sueños de poseer “una tierrita” para poder vivir de ella se le suma la repentina opción de tener un gran excedente económico gracias al cual los sueños de prosperidad puedan cumplirse y diversificarse.

Por otro lado, la multiplicación de las olas colonizadoras intensifica las relaciones entre los “blancos” y los indígenas mediante enlaces matrimoniales, intercambios comerciales y empresariales o disputas alrededor de los usos de las tierras.

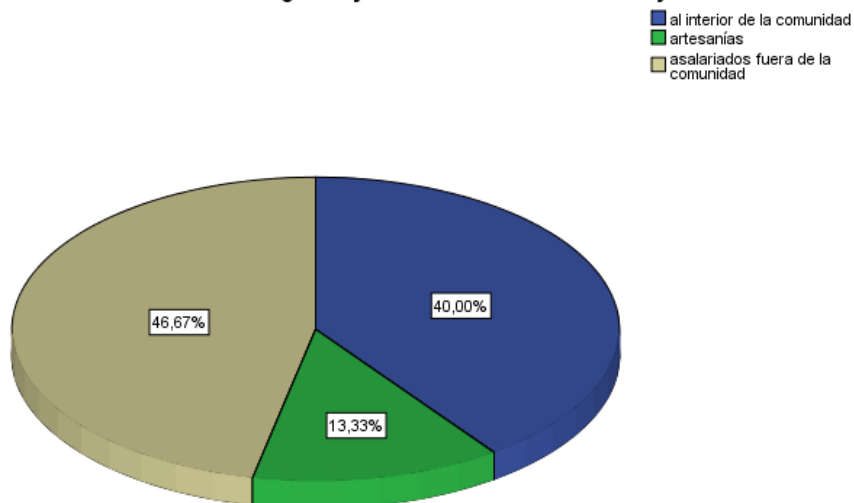
Estas últimas se han profundizado con el boom extractivista. El fomento por parte de los gobiernos centrales de la explotación de recursos minerales, madereros y la instauración de agromonocultivos que requieren grandes extensiones de tierra han aumentado la presión sobre la selva amazónica, lo cual se hace patente en el avance de la deforestación, la contaminación por minerales pesados de muchas de las fuentes hídricas y el aumento de especies animales en peligro de extinción.

Tanto las nuevas oleadas de desarrollo cocalero como el surgimiento de industrias extractivistas legales e ilegales y del turismo como actividad emergente en la región han producido transformaciones en la estructura socio-económica indígena, aumentando la población asalariada en detrimento del trabajo al interior de la comunidad, tal como se pudo entrever mediante la “Encuesta de prácticas de subsistencia al interior del Resguardo de Nazareth”. En los 30 hogares consultados hubo un incremento del número de miembros que realizan trabajos asalariados fuera de la comunidad (46.6%), lo cual contrasta con los datos del censo general del Resguardo de 2004 en donde el 1% es asalariado (ver gráfica 23).

Esta variación coincide tanto con el boom cocalero peruano como con la construcción del proyecto hotelero vecino. No obstante, el crecimiento de la inmersión de los tikunas a los mercados como jornaleros suele responder a lógicas cíclicas de auge y hojarasca, la caída de la bonanza tiende a producir el retorno a las actividades tradicionales, aunque las condiciones sociales y ambientales sean otras.

**Gráfica 18. Principales ocupaciones económicas en el Resguardo de Nazareth**

**En la familia ¿la mayoría de los miembros trabajan?**



Fuente: Elaboración propia

De ahí, el fortalecimiento de las reivindicaciones de organizaciones indígenas amazónicas como la COICA sobre la defensa de los territorios ancestrales. No solo está en peligro de extinción uno de los biomas más biodiversos del mundo sino también los pueblos que milenariamente allí viven, en la medida en que las transformaciones del ambiente suponen la alteración de sus mecanismos tradicionales de subsistencia con una serie de problemas de adaptabilidad e interpretación que detallaremos posteriormente.

En este estadio basta resaltar que la capacidad de acción de las comunidades indígenas, el tipo de interacciones con los colonos y la fortaleza de las redes de narcotráfico están supeditadas a otro gran aspecto que configura el contexto al que se enfrentan los tikunas, a saber: la condición de frontera del trapecio amazónico.

### **5.1.3 Los tikunas: un grupo étnico entre tres Estados-nación**

Se podría afirmar que ante los pueblos indígenas los tres países han escogido una actitud diferente. Brasil ha adoptado una norma “el indígena es de la selva; que se lo deje en la selva, que no se lo moleste”. Perú ha escogido otra “el indígena es de la selva; que lo aprovechen los blancos que van a sacar provecho de la selva”. Colombia ha tenido otra norma: “el indígena es un salvaje, hay que educarlo”. Cada una de estas máximas han inspirado las políticas de los Estados frente a las comunidades indígenas (López Garcés, 2005). Pero, pese a las diferencias la consolidación de los tres supuso un proceso más o menos tardío de transmisión de la identidad nacional a los pueblos indígenas. En consecuencia según el lado de la frontera en que se encontrarán, los tikunas serán “brasilerizados”, “peruanizados” o “colombianizados”.

Las diferencias en los procesos de asignación de las identidades nacionales recaen en el rol que se adjudica directamente el Estado o se comparte con otras instituciones como la Iglesia. Tal es el caso de Brasil, en donde el debate durante el siglo XIX versó sobre si la “civilización” de los indígenas debía ser desarrollada por misiones o por el Estado dentro de una estructura laica. Con ocasión del progreso de la cauchería, y los posteriores escándalos, la brasilerización será llevada a cabo por el Ejército Federal Brasileiro y el Servicio de Protección de los Indígenas, una institución que dependía a la vez del

Ministerio del Trabajo, de Defensa y de la Dirección de Asuntos Fronterizos.

Hacia los años 40 se instala el Puesto de Indígenas Tikunas (PIT) dirigido a la defensa de los intereses indígenas frente a los grandes patrones *seringalistas* (caucheros) y a incentivar los sentimientos de pertenencia nacional a través de la difusión de los símbolos nacionales y la idea de la posesión de una ciudadanía brasilera como cualquier otro grupo social.

Este tipo de expansión del proyecto nacional brasilero hacia los pueblos tikunas facilitó una temprana organización política de estos. Así como su articulación con otros movimientos sociales brasileros a lo largo del siglo XX y XXI que se focalizan sobre las tensiones entre extracción y protección de la Amazonía, y el problema de la distribución social de la tierra. Tal es el caso del movimiento *seringueiro* liderado por Chico Mendes en los años 80, y posteriormente el Movimiento Sin Tierra (MST) y los movimientos ecologistas que han apoyado la candidatura de Marina Silva en las últimas elecciones presidenciales brasileras de 2014.

De otra parte, los procesos de peruanización y colombianización estuvieron marcados por el conflicto fronterizo entre las dos naciones. La penetración de las autoridades peruanas en la región amazónica con motivo de los auges extractivistas hizo que la presencia de este Estado predominara. De tal suerte, que el litigio con Colombia en 1932 significó el comienzo de un proceso de colombianización de los

colonos e indígenas. Muchos abuelos tikunas guardan aún el recuerdo de la guerra, algunos se desplazaron hacia territorio brasilero, otros continuaron en sus territorios originarios.

*De niña viví la guerra con Perú, de pronto el Río se llenó de unos barcos grandes con hombres armados del ejército peruano, de los que a veces pasaban. No entendíamos que pasaba, un paisano que iba a Leticia nos contó que decían que iba a haber la guerra, llegó ejército con otro uniforme, era de Colombia, la comunidad se reunió en la Maloka y mis abuelos dijeron que tocaba ir más adentro a la selva esperando que los blancos acabaran su problema. Eso duró como ocho meses, los paisanos que iban a Leticia contaban, yo tenía miedo de que decían que podía haber bombas, y a veces en la chagra se escuchaba a lo lejos explosiones. No íbamos al Río. Después dijeron que ya había pasado, esperamos a ver, unos fueron a ver bien, un hermano estaba ahí, ya después volvimos. Pero contaron que hubo paisanos que se fueron a Perú. El monte se había tragado las casas y las chagras, tocó comenzar a arreglar todo. La diferencia fue que comenzamos a ver más gente que decían era del gobierno colombiano. Los curas nos contaron que tocaba sacar un papel [cédulas de ciudadanía], a veces lo hacíamos, el que iba a Leticia [...] (Abuela, Entrevista junio 2012)*

El Estado colombiano consolida, con ocasión de este enfrentamiento internacional, e su presencia en la Amazonía solo a principios del siglo XX. En primera instancia, esta dependerá de las Fuerzas Armadas Nacionales que llegan a Leticia a tomar posesión de

la frontera. La denominada *Unidad de Colonización Militar* tendrá por misión asentar la presencia e identidad colombiana en estos territorios. La estrategia principal fue la incorporación de los indígenas al ejército nacional como soldados donde, además, de prestar el servicio militar, se les enseñaba la historia oficial y se les inculcaba el espíritu patrio. Sin embargo, la fuerte identidad peruana preexistente tanto en los colonos como en algunos de las etnias indígenas, hizo fracasar la misión “civilizadora” de las fuerzas militares.

El principal vector de colombianización continuarán siendo las misiones católicas, principalmente, la de la comunidad de los Capuchinos. Según los términos del Concordato entre la Santa Sede y la República de Colombia de 1887 se le otorgaba a las misiones católicas la potestad de “civilizar” mediante la educación pública a los indígenas sometiéndolos a los cánones de comportamiento de la nación colombiana construidos desde el centro hacia la periferia. En consecuencia, una serie de misiones se desplegarán a lo largo de las comunidades ribereñas de la Amazonía para enseñar el temor a Dios y el amor a la patria. Como veremos posteriormente, la educación pública religiosa supondrá un desafío para la pervivencia de las costumbres y cultura tikuna.

La presencia religiosa marca una diferencia entre los procesos de incorporación de la Amazonía- las poblaciones indígenas- al Estado colombiano, brasilero y peruano. Esta era poco apoyada en el Perú y completamente excluida en Brasil cuya independencia se basa en una adopción maximalista de los principios liberales entre los cuales el



más preponderante fue la secularización del poder, tornando incongruente todo apoyo estatal a las misiones religiosas.

Paradójicamente, la disparidad de procesos de incorporación a las identidades de las tres naciones suramericanas facilitan la conservación de una identidad tikuna, quienes aprenden a instrumentalizar la frontera.

*[...] A pesar de los esfuerzos de los diferentes Estados-nación por "integrarlos" al estilo de vida nacional, los Tikuna continuaron recreando su sociedad y cultura a través de la puesta en práctica de estrategias de resistencia que les han permitido proyectarse de acuerdo con sus sentidos de vida. Con el establecimiento de las fronteras políticas entre los tres países se consolidan las identidades nacionales respectivas inculcadas también entre los Tikuna y con base en las cuales hoy establecen distinciones intraétnicas, sin que estos procesos signifiquen el resquebrajamiento de su sentido de identidad étnica [...] Los Tikuna han logrado instrumentalizar las diferentes identidades nacionales en su propio beneficio, de tal manera que co-existen con su identidad étnica. Las identidades nacionales son instrumentalizadas por los Tikuna cuando se dan las condiciones para hacerlo, es decir, son identidades circunstanciales, en tanto que la identidad étnica se constituye en su identidad "primordial", en su verdadero sentido de vida. (López Garcés, 2005: sp)*

El planteamiento acerca de la conservación de una identidad primordial tikuna deja entrever uno de los principales problemas que encontramos al realizar el análisis de nuestro trabajo de campo. Las comunidades indígenas amazónicas se encuentran influenciadas por dinámicas diversas fundamentadas en principios netamente crematísticos. No obstante, parecen persistir algunos elementos sociales que no son aprehensibles bajo estos parámetros. Elementos que pueden ser vistos como estrategias de resistencia, o re-existencia. En consecuencia, nos vemos avocados a contrastar las principales características de la cultura tikuna y las prácticas cotidianas de la comunidad del resguardo de Nazareth, a fin de dilucidar las dinámicas de aculturación, apropiación y resistencia que allí se puedan hallar.

## **5.2 Las paradojas de las comunidades tikunas: hibridaciones y resistencias a partir del caso de Nazareth**

La llegada a la comunidad de Nazareth sorprende al romper los estereotipos del buen salvaje que se han construido sobre los grupos indígenas amazónicos. Al desembarcar del peque-peque<sup>33</sup> se encuentra un puente de madera que sube la montaña hasta llegar a la comunidad. El poblado tiene casas de ladrillo y tejas de asbesto, hay grandes televisores y equipos de sonido, la mayoría de los indígenas poseen un

---

<sup>33</sup> Nombre que se le da a las pequeñas embarcaciones en las que se trasladan los indígenas.

teléfono móvil que funciona gracias a la antena de telecomunicaciones de la empresa Claro que se ha instalado al interior del resguardo. Pese a estas innovaciones tecnológicas, aún no existe suministro de agua potable y la red de electricidad cubre solo la mitad del resguardo. Estamos entonces ante una comunidad que podría encontrarse en otras zonas del país.

No obstante, la selva nos recuerda su existencia, los tupidos e inmensos árboles en los que juegan los monos y los guacamayos de divierten. Las flores silvestres multicolores que se encuentran a cada lado de los caminos. Y el eco impetuoso de las aguas del Río que junto a los sonidos propios de la selva amazónica se cuelan e imponen sobre las músicas de las propagandas de televisión, los diálogos de los personajes de la telenovela de turno y las transmisiones de los partidos de fútbol nacionales e internacionales.

**Imagen 7. Panorámica de la calle de ingreso al resguardo de Nazareth**



Fuente: Archivo propio

De la misma forma en que la selva afirma constantemente su presencia, a medida que se comienza a convivir al interior de la comunidad y la capacidad de observación se afina, se descubre que tras los rasgos de aculturación se esconden una serie de prácticas que escapan de las lógicas y principios imperantes. Respecto al modelo crematístico de la economía de mercado que cobra toda su fuerza desreguladora en el contexto amazónico (ausencia de control estatal, difusión de las barreras entre las economías legales e ilegales, aprovechamiento de la condición de excepción de la frontera), los grupos indígenas se encontrarían inmersos en las lógicas del mercado. Como veremos, progresivamente, irán dejando atrás algunas de sus

costumbres y tradiciones sobre todo en lo atinente a las prácticas de subsistencia.

En efecto, las bonanzas, principalmente la cocalera, han convertido a los indígenas en trabajadores asalariados pagados por jornal. De esta forma, comienza a aparecer un rubro de economía monetarizada al interior de las comunidades. La monetarización produce cambios en las estructuras socio-económicas tikunas provocando una relativa reducción de la soberanía alimentaria étnica, entendida como la capacidad de los pueblos de asegurar su derecho a la alimentación sobre la base de seis pilares

*[...] 1. Se centra en alimentos para los pueblos: a) Pone la necesidad de alimentación de las personas en el centro de las políticas. b) Insiste en que la comida es algo más que una mercancía.*

*2. Pone en valor a los proveedores de alimentos: a) Apoya modos de vida sostenibles. b) Respeta el trabajo de todos los proveedores de alimentos.*

*3. Localiza los sistemas alimentarios: a) Reduce la distancia entre proveedores y consumidores de alimentos. b) Rechaza el dumping y la asistencia alimentaria inapropiada. c) Resiste la dependencia de corporaciones remotas e irresponsables.*

*4. Sitúa el control a nivel local: a) Lugares de control están en manos de proveedores locales de alimentos. b)*

*Reconoce la necesidad de habitar y compartir territorios. c) Rechaza la privatización de los recursos naturales.*

*5. Promueve el conocimiento y las habilidades: a) Se basa en los conocimientos tradicionales. b) Utiliza la investigación para apoyar y transmitir este conocimiento a generaciones futuras. c) Rechaza las tecnologías que atentan contra los sistemas alimentarios locales.*

*6. Es compatible con la naturaleza: a) Maximiza las contribuciones de los ecosistemas. b) mejora la capacidad de recuperación. c) Rechaza el uso intensivo de energías de monocultivo industrializado y demás métodos destructivos [...]*  
(Gordillo & Méndez Jerónimo, 2013: 5)

La reducción del territorio, el desarrollo de cultivos de gran extensión legales e ilegales, así como la explotación de grandes proyectos mineros suponen una ruptura en las lógicas de producción de las poblaciones indígenas. Igualmente, la monetarización introduce nuevas dinámicas de intercambio generando prácticas económicas antes inexistentes. Pese al cambio de las pautas de consumo y producción sería exagerado afirmar que los tikunas se encuentran completamente subordinados a la sociedad crematística. En realidad, estamos ante un proceso más complejo de espacios de resistencia desde la defensa de la identidad y el territorio indígena.

Estos espacios podrían ser pensados desde la perspectiva de la agencia (agency), entendida como la capacidad de los actores subalternos de influir, mediante una batería de acciones diversas,

sobre las decisiones que afectan su vida cotidiana o de otros grupos, en otros términos se trata del margen de maniobra de los actores sociales. A decir de Thompson (2012), los actores subordinados son sometidos por distintas instituciones a recrear la estructura imperante, pero al mismo tiempo están en la capacidad de subvertirla, ofreciendo resistencia o dando sutiles matices inesperados. Tal es el caso de la clase obrera en la primera revolución industrial y su capacidad de organización alrededor de una ética de la reciprocidad proveniente de los mundos campesinos originarios, lo cual derivó en la creación de los movimientos sindicales y mutualistas.

Esta capacidad de resistencia no depende, sin embargo, solamente de las oportunidades que brinde el sistema existente como da a entender el concepto de agencia. Se encuentra, también, en las prácticas cotidianas que escapan a los esquemas de interpretación y comprensión del mundo propios del sistema hegemónico (Bayart, 2004). En efecto, diversos estudios sobre las situaciones de colonización en sociedades como las africanas han mostrado como los miembros de las comunidades autóctonas se enfrentan a nuevos campos de acción producidos por la relación colonial, sin que por ello sean completamente eliminadas las lógicas preexistentes, esta últimas se convierten en formas cotidianas de resistencia y eventualmente en insumo de reconstrucción social, de re-existencia.

Las costumbres sufren recomposiciones que las ubican parcialmente bajo el paraguas del sistema dominante, sin embargo existen refugios en lo cotidiano relacionados con el poder de la

memoria ancestral de los grupos sociales contra la memoria corta de los sistemas hegemónicos que intentan imponerse. Así, por ejemplo, en el caso de las colonias africanas, los mundos de la magia y el sueño eran utilizados como referentes comunes para enfrentarse y construir resistencias pasivas y activas (Mbembe, 2000).

Estos esquemas de análisis son extrapolables a las comunidades que se ven sometidas al modelo capitalista imperante. Las comunidades indígenas desarrollan- voluntariamente o no- una serie de espacios de resistencia al modelo crematístico a través de formas de hibridación, desviación y subversión en la cotidianidad. Dichos mecanismos se alimentan de una revalorización de la identidad, de dinámicas de redescubrimiento de las raíces bajo lecturas distintas a las del avergonzamiento étnico establecido, en el caso de las comunidades indígenas amazónicas, por las misiones religiosas. Siguiendo este orden de ideas, podría decirse que los tikunas desarrollan una cultura de la resistencia frente a la crematística soportada en una cosmovisión que da cuenta de los principios constitutivos del *sumak kawsay*.

Los espacios de resistencia privilegiados, y su subsecuente reconstrucción de la existencia tikuna, giran alrededor de cuatro grandes aspectos. Desde el punto de vista de las apropiaciones e hibridaciones encontramos la diversidad de pautas de consumo existentes al interior de la comunidad. De otra parte, se evidencian debates y acciones explícitas encaminadas al fortalecimiento de la identidad comunitaria, la defensa y preservación del territorio, y la



lucha por el reconocimiento de una educación propia que no se limita a la posibilidad de ejercer un currículo formal acorde con la cultura indígena, sino que se acompaña de un denso currículo oculto.

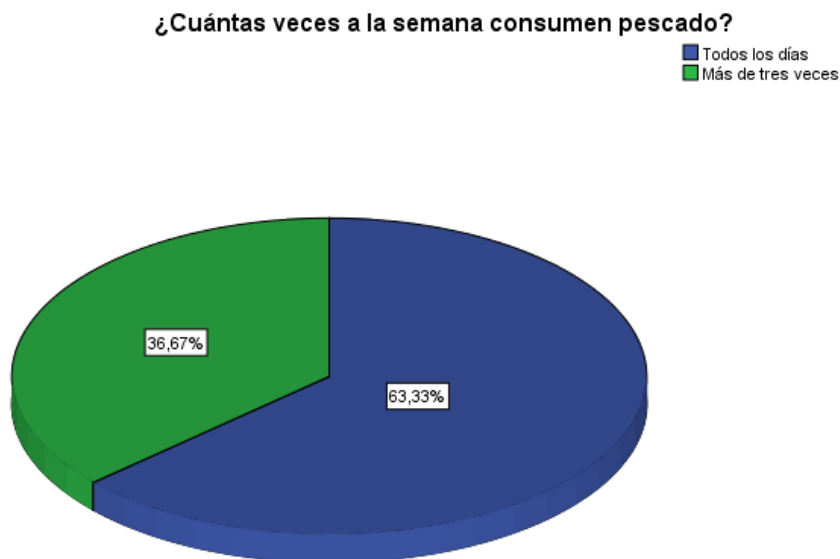
### **5.2.1 Principales prácticas de subsistencia tradicionales**

Desde la infancia, la cotidianidad del indígena gira en torno al río: juega dentro de él, lo huele, lo escucha, lo ve serpentear hasta que lo pierde de vista y allí ve a sus mayores pescar. Todo ello se convierte en aprendizaje para la pesca. De este modo el indígena conoce las épocas y lugares propicios para esta labor y escoge con cual técnica trabajar.

*Los abuelos nos enseñaron sobre la vida de los seres del agua. Con arpón se pesca arahuaca y pirarucú; con Wokae [lanza], se saca de la tripa de la pona barrigona [árbol] y se le hace punta y se amarra un arpón de hierro que se suelta de la lanza, el secreto está en los amarres de la lanza. El tapaje consiste en una trampa de varas. (Entrevista realizada a Dionisio Ramos, pescador del resguardo de Nazareth, diciembre 2014).*

La pesca es una actividad diaria para los tikunas, ya que el pescado es el componente esencial de su dieta protéica, aquellos que no pueden ir a pescar, por dedicarse a otras actividades como la chagra, compran o intercambian el pescado a sus vecinos que han salido. En el imaginario de las comunidades tikunas una buena comida incluye el pescado, si bien a veces se utilizan enlatados, estos no se convierten en la base alimenticia.

**Gráfica 19. Presencia del pescado en la dieta tikuna**



Fuente: Elaboración propia

La importancia de la pesca está ligada a la necesidad de construir una canoa. Poseer su propia canoa continúa siendo un símbolo de autonomía. Esta es construída con la madera de un solo tronco según las enseñanzas de los abuelos. Los niños ven como se fabrican las canoas hasta que llega el momento de construir la suya. Las canoas son utilizadas para la pesca en las fuentes hídricas cercanas.

El lugar primordial que se le adjudica a la pesca se ve, sin embargo, amenazado por la contaminación de la cuenca amazónica. Muchas de las especies tradicionales se han extinguido o menguado, por ejemplo, la palometa, pez que se encontraba en la quebrada

principal del resguardo de Nazareth, y se ha convertido en una especie rara. En general, los indígenas atestiguan la disminución de la pesca y del tamaño de los peces. Esta reducción de los peces disponibles se acompaña de su contaminación producida por la presencia exponencial de metales pesados liberados por el aumento de la minería en distintos puntos de la Amazonía.

La segunda fuente protéica fundamental de los tikunas es la carne de monte. La cacería tradicional se realizaba con una cerbatana construída uniendo dos mitades de tronco de ponilla, de espintana o de palma de bacaba babosa que contiene un canal central. Para la construcción de la cerbatana, la madera se sumerge en agua por quince días, se lija con arena, se unen las dos mitades y se le protege por el exterior. Después la envuelven con bejuco yaré (cerda para hacer escobas) o guambé (bejuco blando que sirve para hacer canasto), la elaboración demora casi dos meses. La punta de las flechas era untada de curaré.

Esta técnica ha sido reemplazada por el uso de cartuchos, escopetas o perros entrenados que en la mayoría de casos hay que comprar a comerciantes peruanos. Al cambio de técnicas se le suma la rarificación de la actividad. Cada vez existen menos cazadores, la carne es comprada a los pocos que hay o en los mercados locales. En consecuencia, saberes como la producción del curaré tienden a perderse. La caza cada vez más se hace por encargo contra un pago monetario.

La otra actividad básica de subsistencia es la agricultura en la chagra. Esta es la unidad básica de producción agrícola. Cada familia posee una donde se cultivan principalmente:

**Tabla 5. Productos cultivados en las chagras**

<b>Productos</b>	<b>Descripción y usos</b>
<b>Frutas cítricas</b>	Naranjas, limones, mandarinas, lulo
<b>Frutas amazónicas</b>	Caímos, uvas silvestres, arazá, canangucho, chontaduro, copoazú, borojó, piña, carambolo, papaya, zapotes, aguacate
<b>Yucas</b>	Dulces: manatí, pibicho, canero, pan, piñero, barandilla, tresmesina, tallo negro, paujil  Amargas: arení, carai, mandioca, grillo, motelo, pagoa
<b>Caña</b>	Caña de azúcar
<b>Maíz</b>	Piricinco, morado, morocho, totia
<b>Hierbas aromáticas</b>	Cilantro, menta, canela, ruda, manzanillas, ajo, valeriana, ortiga, cola de caballo, chuchuguaza, diente de león, prontoalivio, uña de gato, caléndula, sábila, boldo, estevia
<b>Tomates</b>	Chonto, de árbol

<b>Productos</b>	<b>Descripción y usos</b>
<b>Chambira y/o Yanchama</b>	Arbustos utilizados para tejidos
<b>Plátano</b>	Sapo, chancleto
<b>Ají</b>	Misquicho, Ayuyo, Charapita, Pucunucho, Pinguita de mono

Fuente: Elaboración propia a partir de observaciones y trabajo colectivo con los agricultores

La agricultura se basa en la técnica ancestral de la tierra petra, es decir un proceso encaminado a la modificación de la fertilidad del suelo mediante la mezcla de la tierra arcillosa propia de un bioma selvático con elementos vegetales tales como cortezas de árboles, cenizas, objetos cerámicas. Los indígenas desyerban la chagra y dejan el material orgánico secarse para comenzar posteriormente a cultivar. Esta técnica ha sido utilizada ancestralmente por las comunidades indígenas, de hecho mucho del bosque nativo actual es producto de las antiguas chagras de hace millones de años (FAO, 2001).

A decir de Goulard (1994) la disposición de los cultivos al interior de la chagra responde a una representación de género en la que las plantas aéreas están relacionadas con lo masculino y las subterráneas con lo femenino. El cultivo en forma de chagra respondía a las lógicas de movilidad social de los tikunas. Según las crónicas y datos disponibles, la estructura de una vivienda común en forma de

maloka redonda permitía una distribución de la chagra alrededor de ésta, no obstante, la implantación de las misiones generó transformaciones en la estructura de la vivienda, y por consecuencia, en la disposición del territorio y los modos de producción.

En efecto, la maloka solía regir directamente la producción e intercambios, pero con la aparición en el siglo XVII, bajo la presión de las misiones evangélicas, de viviendas unifamiliares se desarrollaron sistemas de producción fundamentados en la familia. La comunidad se hace presente mediante el trabajo comunitario y las relaciones de parentescos que continúan nutriendo un intrincado sistema de intercambio.

Por otra parte, la concentración de las aldeas alrededor de los ríos conlleva una subdivisión del territorio. Las viviendas se concentran en las riberas mientras que las chagras están ubicadas hacía las zonas de selva o monte. Estas son distribuídas por el curaca según la disponibilidad de tierras reconocidas por los ordenamientos legales nacionales. En el caso de las comunidades del trapecio amazónico les han sido adjudicadas 9'677.643,36 ha de tierras, no obstante el monto, existe una disparidad importante entre los resguardos los territorios reconocidos a cada uno de ellos oscilan entre los cinco millones de hectáreas y 46.000 ha según los últimos datos recopilados por el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) y las entidades departamentales (Gobernación del Departamento del Amazonas, 2012).

Dada la densidad poblacional de las comunidades se puede decir que hay un relativo excedente de tierras. Sin embargo, es pertinente anotar que una de los indicadores evaluados para la extensión de los resguardos es el crecimiento poblacional, en consecuencia algunas comunidades promueven los embarazos con el objeto de agrandar los territorios adjudicados.

Al lado de estas prácticas tradicionales de subsistencia en esencia autárquicas se han desarrollado otras actividades monetarizadas. Estas han complementado la dieta de los indígenas, fortalecido los intercambios con los colonos y poblaciones mestizas, modificado las técnicas y modos de producción y erigido patrones de consumo ajenos a las costumbres tradicionales, lo cual representa un desafío en términos de la transmisión y pervivencia de ciertas prácticas ancestrales de subsistencia en las nuevas generaciones. Para entender la introducción creciente de una economía monetarizada es necesario exponer las relaciones entre las comunidades indígenas y la bonanza cocalera.

### **5.2.2 Desplazamientos de las prácticas socio-económicas tikunas**

Al iniciar la década de los 70 los antaños comerciantes de quina, caucho y pieles establecen con los indígenas de la etnia tikuna, ubicados en la cuenca amazónica, el intercambio de hoja de coca, que se siembra para uso ancestral, por herramientas y artefactos para el hogar, la labranza y víveres de consumo de la dieta diaria. Este acuerdo comercial aumentará progresivamente a medida que el mercado internacional de la cocaína multiplique su rentabilidad. En efecto, la década de los setenta supone el florecimiento de una naciente industria de producción y comercialización de cocaína. Muestra de ello es que para 1979 el kilo de base llegó a pagarse a un millón de pesos en uno de los mejores momentos de la bonanza (Molano, 2003: 65).

Para dar respuesta a esta demanda se organiza la producción de hoja de coca siguiendo parámetros agroindustriales con el fin de aumentar la productividad, se contrata mano de obra indígena a cambio de un trabajo diario (jornal). El aumento de los cultivos de coca genera un gran deterioro ambiental que se debe a la necesidad de tener grandes extensiones de tierra destinadas al monocultivo, en consecuencia se debe talar el bosque tropical, mediante procedimientos como la quema. Si bien las técnicas se han ido perfeccionando mediante la optimización de la producción por



hectárea<sup>34</sup>, la deforestación que las distintas bonanzas ha creado va en aumento.

El ímpetu del narcotráfico en el Amazonas se traduce en el florecimiento en Leticia y Puerto Nariño de negocios de víveres, ropas de marca, venta de motocicletas, apertura de bares, discotecas, hoteles y prostíbulos. La efervescencia económica del narcotráfico alcanza su pináculo hacia los años noventa dando paso a un lento decrecimiento de la producción y el desplazamiento de los capitales obtenidos hacia otras actividades económicas.

Cabe recordar que los carteles colombianos del narcotráfico son los proveedores de esta sustancia a los mercados de Estados Unidos y Europa. A pesar de la captura o muerte de algún capo, las estructuras organizativas de los carteles permiten que éstos sigan funcionando y acumulando su influencia a través del poder financiero, político y propagandístico. En consecuencia, de ser narcotraficantes se convirtieron en ilustres empresarios de la agroindustria, ganadería, hotelería, transportes e industria maderera, es decir, actividades económicas que permiten la inmersión de los capitales y sus poseedores en la economía legal generando rentabilidad y reconocimiento social.

---

<sup>34</sup> Se estima que en la actualidad de una, se obtienen 7.3 kilos de cocaína procesada mientras que en los años anteriores se producía 4.7 kilos (Aguilar Valenzuela, 2013)

Durante los más de quince años de fuerte presencia de la industria del narcotráfico en territorios tikunas, las consecuencias sobre los grupos étnicos son variadas. Según pudimos establecer a partir de entrevistas individuales y colectivas, en la comunidad de Nazareth más del 70% de sus integrantes se relacionaron con la actividad del narcotráfico en calidad de sembradores de plantas, mantenimiento de los cultivos, recolección de la hoja y en ciertos casos llevando a cabo algunas tareas en el laboratorio de procesamiento de coca. La incidencia de la relación del resguardo con el negocio del tráfico de droga en calidad de jornaleros provocó cambios en la estructura social y las prácticas de subsistencia.

Las transformaciones en las formas de trabajo, las interacciones sociales y el advenimiento de prácticas de consumo jamás vivenciadas en la historia de las comunidades afectan significativamente las estructuras sociales y políticas de la comunidad. Los indígenas de Nazareth que en la actualidad tienen entre 55 y 60 años de edad - aproximadamente entre el 8% de la población actual del resguardo- trabajaron en su juventud en los cultivos de coca durante la bonanza.

*[...] Los comerciantes blancos llegaron con la planta de coca, se había oído hablar de la coca en otros paisanos, los tikunas no la usábamos. El blanco comenzó a darnos cosas para la chagra y comida, los paisanos teníamos que cuidar la planta. Después construyeron casas con aparatos nuevos, decían que eran laboratorios, combinaban la planta sagrada con cosas que*

*traían, nosotros teníamos que limpiar. El trabajo era largo, no podíamos cuidar nuestra chagra porque estábamos todo el tiempo en la chagra del blanco. (Entrevista a abuela tikuna, enero de 2015).*

Los actuales abuelos en su mayoría vivieron un proceso de inmersión a la economía central a través del trabajo en las plantaciones y laboratorios de cocaína pagados por jornal. Esto supuso una transformación de algunas pautas de subsistencia debido a la relativa monetarización de los intercambios, sobre todo en relación a los colonos. Por otra parte, introdujo nuevas prácticas de consumo, finalmente alimentó procesos previos de avergonzamiento étnico y suspensión de la transmisión de tradiciones durante al menos dos generaciones.

Actividades muy arraigadas en los ancestros de la comunidad tikuna estaban direccionadas a garantizar la soberanía alimentaria. No obstante, durante el boom de la producción de coca en los años 80, estas sufrieron transformaciones. Como narran los abuelos, la chagra se descuidó, ya que al recibir un salario como contraprestación de las labores desarrolladas en el cultivo de la coca, se generó un relativo proceso de monetarización de la economía. La ganancia del jornal permitía tener dinero para comprar los productos alimenticios en los supermercados, podían así adquirir productos novedosos como enlatados, gaseosas o bebidas alcohólicas industrializadas como la cachaza, un licor extraído del zumo de la caña.

Se suscita un cambio en el régimen alimenticio, sin embargo, el consumo de estos productos sigue constituyendo un bien de lujo. En consecuencia, las antaño bebidas de celebración como el masato serán relegadas a un segundo plano, cuando sea posible, algunas familias prefieren el uso de los nuevos productos, sobre todo aquellas que resultan de la unión de un tikuna con un colono.

**Tabla 6. Lista de productos ofertados en las cinco pequeñas tiendas que se encuentran al interior del resguardo**

Productos alimenticios de paquetes procesados industriales (patatas fritas, platanitos fritos, cheetos, etc.)
Enlatados (Sardinas, atún, alverjas, maíz)
Bollería prefabricada
Licores industriales (cervezas, cachaza, aguardiente)
Bebidas gaseosas
Arroz
Fariña
Café
Azúcar
Chocolate
Dulces industriales (chocolatinas, caramelos, colombinas)

Fuente: Notas de diario de campo tomadas en julio del 2013

Los cultivos de la chagra o pan coger se reducen pero no desaparecen como base prioritaria de la dieta indígena, de hecho tras la caída de los precios en el mercado internacional de estupefacientes

se regresa parcialmente a la tradición de la chagra, donde se cultiva yuca, piña, naranjas, papaya, aguacate, frijol, plátano, ají, tomate y hierbas aromáticas. Estos alimentos se complementan con el producto de la pesca, principal fuente proteica de estas comunidades, y eventualmente con carne de monte fruto de la cacería.

La dieta tikuna básica es aumentada con productos de consumo en las tiendas comunitarias o de Leticia, como vimos en nuestra encuesta la mayoría de hogares acuden a ellas más de una vez al mes:

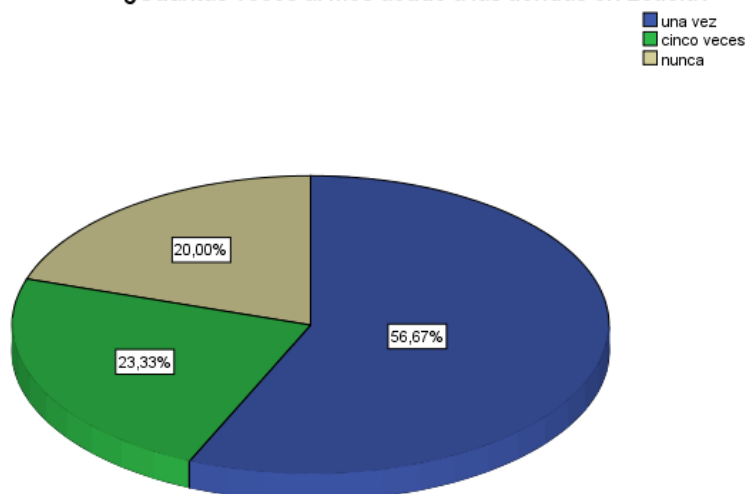
**Gráfica 20. Patrones de compra en los comercios locales**



Fuente: Elaboración propia

### Gráfica 21. Patrones de consumo en comercios regionales

¿Cuántas veces al mes acude a las tiendas en Leticia?

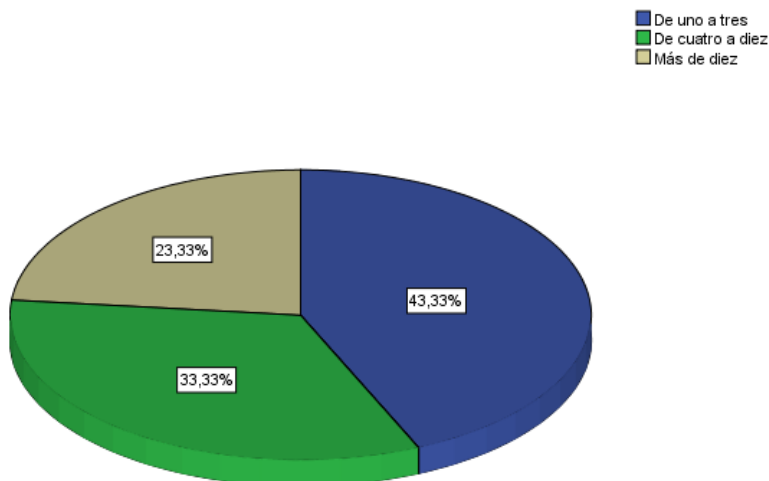


Fuente: Elaboración propia

No obstante, si se considera atentamente el número y tipo de productos comprados. Estos suelen ser complementos alimenticios, en su mayoría carbohidratos procesados. La base de la dieta está aún constituida por los insumos de producción interna a la comunidad, principalmente la chagra como fuente de hortalizas, frutas, carbohidratos naturales, hierbas medicinales y especias; y la pesca. Así mismo, el recurso al mercado alimenticio local gira, sobre todo, alrededor de la adquisición de productos de aseo, aceites, arroz y azúcares procesados. Esto explica que la cantidad de productos adquiridos durante un mes sea relativamente baja.

## Gráfica 22. Productos de primera necesidad adquiridos en el comercio

¿Cuántos productos que hacen parte de la dieta cotidiana no se producen en la comunidad?



Fuente:Elaboración propia

Empero, algunas técnicas y productos son realizados con menos frecuencia. Así, por ejemplo, el manejo de la yuca brava, insumo básico para la elaboración de la fariña, fue modificado.

*Las chagras tienen yuca dulce, pero la yuca brava se consigue sólo en el monte. Todavía hay algunos que saben hacer la fariña [...] son tres días, todos nos reunimos, la yuca amarilla se raya, y comienza a exprimirse, cae un líquido amarillo que es el veneno, cuando se pone la masa blanca, se hacen arepas<sup>35</sup> y casabe<sup>36</sup>. Con el afrecho se muele y se pone al fogón, cuando*

---

<sup>35</sup> Pan de maíz o yuca, en forma circular, que se consume asado. Es un alimento presente en la gastronomía de la mayoría de países latinoamericanos.

<sup>36</sup> Porción de harina sin sabor que se acompaña con las comidas.

*está seca [crocante] [...] (Entrevista a la abuela Delfina Bautista, febrero 2013).*

Esta preparación convoca a las familias de la comunidad que eran llamadas a participar y “compartir”- principio básico del pueblo tikuna- se trata de un encuentro colectivo, en el cual la tradición oral halla un escenario propicio para la evocación de la rica narrativa de los mitos, canciones y cánticos propios de la comunidad. La faraña aún se realiza pero no con la continuidad de antes, ya que la yuca brava se ha vuelto un producto escaso, en consecuencia, en algunas oportunidades, se compra una masa instantánea vendida en Leticia. El encuentro de la faraña dura menos tiempo, sin embargo aún, se utiliza como momento de reunión y palabra.

**Imagen 8. Primera etapa del procedimiento de producción artesanal de faraña: lavado de la yuca brava**



Fuente: Archivo propio



**Imagen 9. Segunda etapa del procedimiento de producción artesanal de fariña: extracción de la sustancia venenosa**



Fuente: Archivo propio

**Imagen 10. Tercera etapa del procedimiento de producción artesanal de fariña: lavado de la yuca brava: realización de la harina**



Fuente: Archivo propio

Otro producto que se ha tornado insuficiente es la carne de monte. Su disminución se debe, en primer lugar, al aumento de las extensiones de tierra dedicadas al cultivo de la hoja de coca. La quema y deforestación de la selva para el monocultivo de coca o la ganadería altera el hábitat de los animales. Esto generó que el número de personas dedicadas a la cacería disminuyera. Hoy tan sólo quedan en el resguardo, cuatro personas que ocasionalmente salen a cazar por encargo especial (notas diario de campo, 2014). Concomitantemente a esta situación encontramos el desuso de la cerbatana, un instrumento ancestral que requiere una gran técnica y refinamiento para su fabricación.

La disminución de los animales disponibles transforma las costumbres alimenticias, la ingesta de pescado aumenta sobre la de carne de monte, de la misma forma entre los productos que se adquieren en los supermercados (remesa como lo llaman ellos) se encuentran enlatados industriales que completan los valores proteicos de la dieta tikuna.

A propósito de la caza, cabe hacer una mención especial al uso del curaré, una sustancia de origen vegetal con propiedades anestésicas que ha sido ancestralmente utilizadas en esta actividad. Una vez inoculado se paralizan con rapidez los músculos voluntarios del organismo, por ello se impregnan las puntas de las flechas con el objeto de obtener la presa. No obstante, este conocimiento ancestral se ha perdido, la reducción de quienes se dedican a la caza ha provocado que los secretos de la elaboración del curaré se perdieran con el

fallecimiento de los antiguos cazadores. La cacería como saber ancestral tikuna está en inminente peligro de extinción a causa del deterioro ambiental y los cambios en el régimen alimentario al cual se introducen los productos comprados con los jornaleros.

Las transformaciones en las prácticas de subsistencia están, en resumen, marcadas por tres grandes circunstancias: la deforestación de la selva para el monocultivo y la desaparición de especies; el cambio de la dieta mediante la introducción de productos industriales comprados con los jornales; y la ruptura en la transmisión de los saberes y técnicas ancestrales. A propósito de este último aspecto, resultó bastante esclarecedora una discusión en una asamblea comunitaria acerca del problema del consumo de alcohol y sustancias estupefacientes al interior de la comunidad:

*Las drogas son un problema que ya existe, muchos abuelos que trabajaron en los primeros cultivos, los de Don Evaristo, probaron la droga.*

*Si a muchos no nos daban las herramientas, o la plata, nos daban lo que se limpiaba.*

*Hubo mucho problema con eso, muchos no trabajaban la chagra, ni hacían los trabajos comunitarios. Los demonios se entraban en ese polvo. (Notas diario de campo, reunión comunitaria febrero 2015)*

Las consecuencias de la drogadicción sobre la generación de los años setenta comienzan a ser abordadas hasta ahora al interior

de las comunidades gracias a una tendencia a buscar y valorizar las raíces y conocimientos ancestrales como elemento necesario para la pervivencia de la cultura e identidad tikuna. En la región, los habitantes hablan de la existencia de comunidades en donde la mayoría de sus habitantes cayeron en la drogadicción.

En lo concerniente a Nazareth, los casos fueron más limitados, sin embargo, la mayoría de personas que trabajaban en los cultivos oscilaban entre los 14 y 25 años, es decir, la franja de edad en la que los indígenas constituyen su familia, construyen su propia casa, establecen su chagra y comienzan a participar en las asambleas comunitarias. Por ende, hubo una serie de prácticas que no fueron respetadas, por esta razón no es raro encontrar, en la actualidad, jóvenes que hablan de saberes y prácticas propias de los tikunas que han ido aprendiendo a través del contacto con otros resguardos e investigadores y no mediante la interacción con sus abuelos.

*[...]Muchos de los abuelos no conocen muchos mitos, yo los he aprendido con el profe Sergio [docente tikuna de la comunidad] y otros mis abuelos me lo enseñaron de niño. Pero muchos de la edad de mi tío [60 años] no saben esas cosas [...]*  
(Entrevista con Miguel Ramos, estudiante universitario tikuna, marzo 2015).

La bonanza cocalera produjo entonces una relativa ruptura en la transmisión de ciertos saberes y tradiciones, lo cual deriva en la instalación de prácticas de consumo inspiradas en patrones occidentales. No obstante, veremos que la adaptación a esquemas del

mercado no significa una copia de los usos, por el contrario, muchas veces éstos responden a principios propios de un marco de interpretación que no encaja del todo en la concepción crematística de la vida.

### **5.2.3 Prácticas híbridas de consumo**

El surgimiento del trabajo asalariado como fuente de sustento para los miembros del resguardo tikuna de Nazareth se debe a la irrupción de la industria del narcotráfico, para el cual los indígenas resultaban una mano de obra rentable puesto que los jornales que les pagaban eran mínimos, reemplazados por sistemas de endeude o el pago en dosis de cocaína sobrante, es decir aquella que tenía una calidad muy baja para comercializarla. A este respecto, cabe resaltar que la práctica de crear adicciones entre la población indígena para evitar pagarles por su trabajo no es nueva en la región<sup>37</sup>.

*El departamento del Amazonas en la década del 50 contó con una rústica destiladora de cachaza, exactamente en la hacienda*

---

<sup>37</sup> Esta práctica se encuentra en las lógicas de colonización y expansión del comercio mundial del siglo XIX. Recordemos las guerras del opio desatadas por el deseo del Imperio Británico de abrir rutas comerciales con China. La promoción del consumo del opio derivó en enfrentamientos bélicos que concluyeron con los tratados de Nankin y Tien-Tsin, de 1842 y 1858 respectivamente. Como resultado se impuso la ocupación de Hong Kong, la obligación de abrir los puertos y mercados, la expansión del comercio del opio y tolerancia de la expansión del cristianismo en China (Molina Mansilla, 2008). Vemos entonces como el uso de sustancias psicoactivas para el fomento y expansión de mercados crematísticos no es episódico, podría existir una lógica de consolidación de mercados ilegales que a la postre da paso a una nueva oleada de legalización.

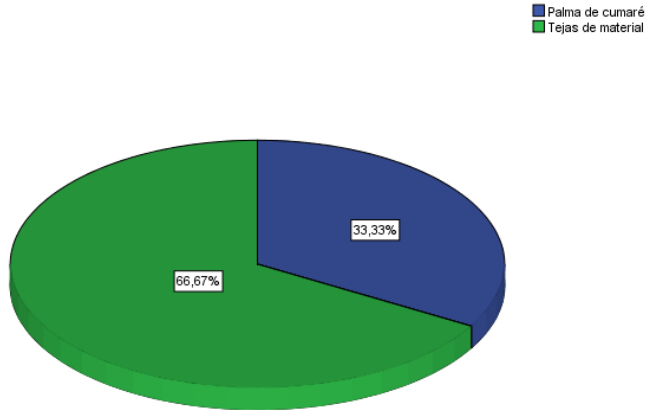
*La Victoria, a pocos minutos de Leticia, de la cual hoy sólo queda el recuerdo. Fue desmantelada por las autoridades de turno en 1968, ya que los trabajadores vivían esclavizados por el consumo de esa bebida y no recibían su paga porque siempre estaban endeudados. (Salas Suárez, 2002)*

La influencia del narcotráfico en la región disminuirá a causa del descenso de los precios internacionales de la cocaína a inicios de la década del noventa. En consecuencia, la mano de obra indígena asalariada se desplazará hacia otras actividades económicas legales, tal es el caso de la industria turística y hotelera.

La monetarización de parte de la economía indígena continúa su proceso emancipándose de las lógicas del mercado del narcotráfico. Es así como se introducen patrones de consumo que reemplazan algunas tradiciones ancestrales o se hibridan con ellas. Consideremos el ejemplo de la construcción de viviendas. Las modificaciones a este respecto, en los últimos años son relevantes, la vivienda de palma de moriche y árbol de poma se cambió por la casa de ladrillo, cemento y tejas de asbesto.

**Gráfica 23. Insumos para la construcción de los techos de las viviendas al interior del Resguardo de Nazareth**

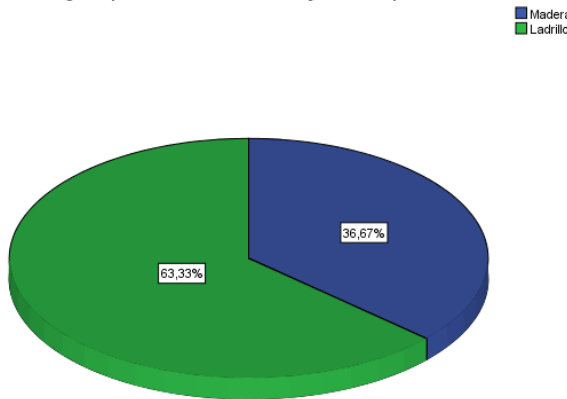
¿De qué material está elaborado el techo de su vivienda?



Fuente: Elaboración propia

### Gráfica 24. Insumos para la construcción de las paredes de las viviendas al interior del Resguardo de Nazareth

¿De qué material se construyeron las paredes de su vivienda?



Fuente:Elaboración propia

Esta transformación supone mutaciones de carácter simbólico, recordemos que las formas y disposiciones de las viviendas constituyen una de las representaciones esenciales en el espacio de las

di-visiones que del mundo hace una sociedad en particular (Bourdieu, 2000). En el caso de los tikunas, la casa tradicional es construida en forma circular, lo cual responde a una concepción del mundo fundamentada en la complementariedad, el equilibrio y la relacionalidad.

**Imagen 11. Modelo de vivienda indígena tradicional**



Fuente: Archivo propio

**Imagen 12. Modelo de vivienda crematística**





Fuente: Archivo propio

Al interior de la casa, el fogón se ubica en una esquina propiciando que los miembros de la familia<sup>38</sup> se reúnan a su alrededor a compartir los alimentos y escuchar los mitos, cantos y experiencias. Este modelo de representación del mundo varía con la vivienda construida tras la monetarización, se intentará replicar el modelo de las casas de los poblados de los colonos, en consecuencia del círculo se pasa a una distribución rectangular que si bien no está marcada por una estricta división de habitaciones internas, si genera unas dinámicas de separación y especialización de los espacios domésticos. La palabra alrededor del fogón se va diluyendo sobre todo si se suma la invasión de la casa por electrodomésticos.

---

<sup>38</sup> Cabe señalar que en las comunidades indígenas la familia es extendido abarcando un promedio de 10 a 15 miembros.

De otra parte, el nuevo tipo de casa genera problemas de salud desconocidos para la comunidad, el uso de tejas de asbesto significa un riesgo de salud pública. Como se ha dilucidado a lo largo de los 30 años de discusión científica, cada vez con mayor seguridad, la contaminación por asbesto (mineral “mágico” de la segunda mitad del siglo XX) constituye

*[...] un drama sanitario mayor cuyas consecuencias sociales se extenderán durante varios decenios, en Francia como en el extranjero. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) estima que 100.000 personas morirán cada año en el mundo por causa del uso masivo que se ha hecho o se hace todavía de este material [...] Dadas sus sorprendentes propiedades y su bajo costo, el asbesto fue usado masivamente [...] (Senado de la República Francesa, 2006)*

El bajo costo sumado a la dificultad política que aún genera la prohibición del material explica su presencia en las viviendas de grupos socio-económicamente vulnerables, sobre todo en países como Colombia donde el debate no ha tenido lugar. Los riesgos de problemas sanitarios incrementan por el hecho de que el agua potable disponible al interior del resguardo de Nazareth proviene esencialmente de las aguas lluvias que son recogidas, entre otras, de las canaletas de los techos de las viviendas. Cabe resaltar que el período de latencia para que puedan aparecer los tumores cancerígenos pulmonares o pleurales causados por la contaminación de asbesto es de 20 a 30 años.

Las problemáticas de posible contaminación ambiental por asbesto ejemplifican uno de los principales problemas de la llegada de patrones de consumo masivo, a saber: el manejo de fuentes de contaminación diversa que producen deterioro tanto ambiental como de las condiciones de salubridad. A este respecto, uno de los mayores inconvenientes concierne el manejo de los desechos.

En términos generales, los residuos son manipulados bajo un patrón ancestral según el cual aquello que sobre vuelve a la madre tierra. Sin embargo, este esquema responde a desechos biodegradables, es decir el caso contrario de los paquetes en que vienen algunos productos como el arroz y el aceite, o los metales de los enlatados. El manejo de estos residuos se convierte en un desafío, ya que las condiciones de accesibilidad dificultan el traslado de las basuras hacia plantas de acopio y reciclaje.

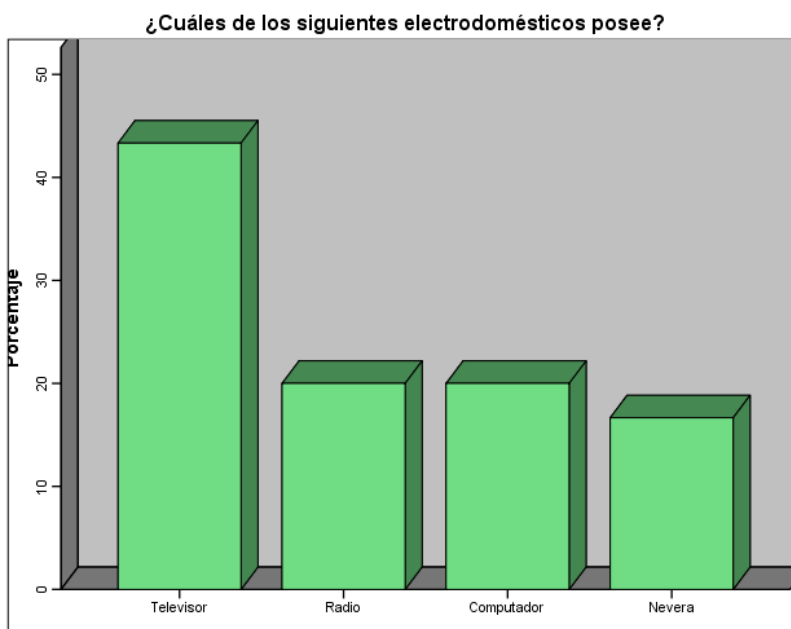
De otra parte, las tinajas y utensilios de cocina han sido paulatinamente reemplazadas por recipientes de plástico y el fogón por estufas de gas o gasolina. En algunos hogares aún se cocina con leña, pero como ya señalamos la distribución arquitectónica no invita a establecer la con-versación colectiva. Se consumen los alimentos mirando la pantalla del televisor en donde se proyecta la telenovela de moda o el partido de fútbol internacional o nacional del momento. Es de resaltar que el electrodoméstico que más se posee al interior de los hogares de Nazareth es el televisor (ver gráfica 32).

Además de la modificación de los patrones de vivienda y alimentación señalados, la relativa entrada en la sociedad de consumo afecta los modos de desplazamiento y los sonidos naturales de la selva que, para el indígena, constituyen un sistema de alertas y comunicación entre humanos y con la naturaleza.

*Cuando uno quiere ir a estar con uno, me voy hacia el monte, acá abajo con los televisores hay mucho ruido, y uno necesita el silencio para el mei maiü (vida buena) (Nota de diario de campo, conversación con jóvenes en el camino hacia la chagra, enero de 2015)*

Estos testimonios demuestran que aún existe un sentido sacro alrededor del silencio como factor necesario para la contemplación, la comunicación con sí mismo, con los seres vivientes y los antepasados. Milenariamente el silencio de la selva es acompasado por los cantos de los pájaros y el sonido del tradicional maguaré, tambor ancestral utilizado ceremonialmente, compuesto de una parte macho y otra hembra, están hechos de madera y miden aproximadamente 1,80cms. La diferencia entre el macho y la hembra está determinada por el sonido que produce, el del primero es más agudo que el segundo. El llamado del maguaré se alcanza a escuchar a 30 km de distancia, de ahí el nombre que se le otorga del teléfono de la selva. Sin embargo, actualmente al lado del maguaré resuenan los parlantes del equipo de sonido, la televisión. De ahí la importancia dada a la conservación de espacios de silencio.

**Gráfica 25. Patrones de consumo de electrodomésticos**



Fuente: Elaboración propia

En efecto, ante el aparente ruido incesante de los electrodomésticos, una observación más fina de las interacciones cotidianas deja entrever usos distintos a los propios de las sociedades crematísticas del ruido. En primer lugar, actividades como ver televisión, generalmente, no constituyen el telón sonoro de fondo de otras actividades, sorprende el silencio mientras se ve un partido de fútbol u otro tipo de programa. En segundo lugar, el silencio está presente al momento de hablar, las conversaciones se acompañan por largos espacios de silencio, de contemplación, de espera del otro. Un tercer espacio hace referencia a aquello de lo que hablaban los jóvenes

de la comunidad antes citados, la búsqueda voluntaria del diálogo con la selva, volver a los sonidos del cuerpo, de los animales, de los pájaros, del viento y de las plantas como espacio de reflexión, de contemplación, de pensamiento y de encuentro.

La importancia que se le confiere al silencio está relacionada con una cosmovisión del mundo según la cual el hombre es tierra que anda y habla, pero esa palabra se acompaña necesariamente del silencio. En este sentido, para estas comunidades “el silencio es un fenómeno en sí. El silencio no es entonces idéntico a la suspensión de la palabra, no es su reducción, es algo que constituye un todo, algo que subsiste por sí mismo, algo que nace al igual que la palabra e informa al hombre como la palabra, solo que no en la misma medida. El silencio hace parte de la estructura fundamental del hombre” (Picard, 1954: 1).

El silencio permite entonces trascender el tiempo lineal para entender un tiempo cíclico, constituye un sistema de códigos con la naturaleza, en el caso de los tikunas con los animales, los pájaros, el viento y el río. Pero a su vez, una sociedad que otorga preponderancia al silencio, como compañero de la palabra, rompe con los estrictos códigos de la utilidad, aparentemente al retirarse a la selva el indígena está perdiendo el tiempo, no obstante, el silencio del diálogo con la selva y consigo mismo significa no solo una opción de creación y trascendencia, sino de existencia por medio de la anticipación.

La observación *in situ* acerca del lugar que en la vida cotidiana ocupa el silencio dentro de la comunidad tikuna nos revela una aparente paradoja. Si bien las prácticas sociales cotidianas se ven imbuidas por patrones de consumo que rompen de diversas formas con el equilibrio propio de las prácticas tradicionales, pese a la monetarización de la economía y la emergencia de símbolos de ostentación tales como la construcción de la casa en cemento, la compra de una lancha a motor para la familia o la adquisición de televisores y equipos electrónicos de última generación; aún se preservan ciertos principios que responden más a un modelo de *sumak kawsay* que a la crematística. La acumulación no es un objetivo en sí, de tal suerte que no se evidencian prácticas de derroche flagrante, la naturaleza no es cosificada y las dimensiones sacras y comunitarias perduran como aspectos primordiales de la vida del tikuna.

En otros términos, los patrones de consumo crean nuevas formas de afrontar las necesidades de siempre pero no conducen al surgimiento de necesidades de lujo que rompan totalmente los esquemas biocéntricos imperantes. La sociedad del espectáculo transmitida por televisión crea héroes y referentes comunes de diálogo intrageneracional, pero no excluyen los referentes ancestrales ni suponen una transformación radical del cuerpo en una máquina productiva, si bien se practican con gran frecuencia deportes occidentales como el fútbol no se entra del todo en una lógica meramente competitiva que anula cualquier opción de placer creativo, en el fondo se juega como siempre se ha jugado con el río.

### 5.3 Resistencias culturales: re-existencias comunitarias

*[...] El plan de vida para los pueblos indígenas más que estar escrito, es la práctica cotidiana que nos lleva a regular las necesidades para la supervivencia, teniendo en cuenta que es la carta de navegación que se entra a concertar con diferentes entidades del orden local, departamental, nacional e internacional. Debe fortalecer las culturas sin demeritarla en ninguna de sus condiciones, ya que es un planteamiento para ordenar y organizar las comunidades. (Acitam, 2004)*

El Plan de Vida de las comunidades indígenas es el equivalente jurídico a un Plan de Desarrollo Territorial. Según los requerimientos exigidos por la ley colombiana, los grupos étnicos deben formular un plan que oriente las relaciones con las entidades estatales, a su vez estas están obligadas a considerar el plan de vida a la hora de formular políticas públicas que afecten las comunidades. No obstante, poner en consonancia una lógica jurídica instrumental que orienta muchas de las decisiones de las entidades públicas, con aquellas prácticas que los pueblos indígenas consideran parte activa de su cotidianidad suele ser una tarea compleja.

Mientras que el texto jurídico es visto como un deber ser, en la mayoría de los casos, alejado de la realidad cotidiana al estar formulado desde el centro hacia las periferias como una receta colectiva para la totalidad de la población. El Plan de Vida es construido desde la cotidianidad y la comunidad, en efecto, los adultos de cada resguardo se reúnen con el objeto de plantear las necesidades



de la comunidad e intentar articularlas con los derroteros generales prevenientes de la ley central. Las propuestas nacen, entonces, de un largo proceso deliberativo en virtud del cual las decisiones colectivas se construyen por medio del diálogo, la escucha y los consensos. Es por ello, que una vez adoptado, los miembros de la comunidad integran el Plan de Vida a sus haceres, sentires y decires de la cotidianidad. En otros términos, se trata de un texto coherente con la realidad individual y comunitaria.

Cabe anotar que los Proyectos de Desarrollo formulados por el gobierno central se fundan en los principios de la crematística, lo cual entra en choque con los Planes de Vida de las comunidades indígenas inspirados en una visión biocéntrica del mundo, cercana al *sumak kawsay*. Los tikunas en asociación con las yaguas y los kokamas formularon su Plan de Vida articulado alrededor de la defensa de su territorio y lugares sagrados, prácticas educativas propias y el reconocimiento de los derechos étnicos. Cada uno de estos aspectos conforma una serie de acciones de resistencia a la subordinación a un modelo crematístico en aras de la re-existencia desde el modelo del *sumak kawsay*.

Los movimientos sociales afrodescendientes, y posteriormente indígenas y campesinos, han enarbolado la bandera de la re-existencia (Grueso, 2006) en tanto proceso de auto-definición desde las urdimbres culturales propias. Se trata de responder, dentro de un proceso político-comunitario, la pregunta ¿de qué es ser tikuna en la actualidad? Esto con miras a fortalecer los lazos identitarios y desde

allí interactuar con un mundo multidiverso, una identidad reconstituida no desde la subalternidad sino desde la equidad.

A partir de las observaciones hechas en el trabajo de campo en la comunidad tikuna de Nazareth se pueden distinguir tres grandes líneas de resistencia y re-existencia. En primer lugar, la pervivencia en la cotidianidad de prácticas que responden a una construcción biocéntrica y sacra del ser tikuna. En segundo lugar, la preocupación por la defensa del territorio. En tercer lugar, la organización de mecanismos de educación propia que analizaremos extensamente en el siguiente capítulo.

### **5.3.1 Los hijos de Yoi: la organización comunitaria del pueblo tikunas**

La cultura de la etnia tikuna ha logrado preservarse gracias al uso cotidiano de la lengua, la persistencia de los mitos transmitidos oralmente por los adultos a los niños, la práctica de rituales como el de la pelazón<sup>39</sup>, el uso de la medicina tradicional, la toma de decisiones de la comunidad por consenso, el mantenimiento relativo del sistema económico de la chagra y el entorno, así como de la organización clánica. Se trata, entonces, de una cultura mítica, en donde los mitos no tienen solo fines pedagógicos sino que también se inscriben en el

---

<sup>39</sup> Ritual iniciático que se lleva a cabo para marcar el paso de niña a mujer.

territorio y la vida diaria de cada ser tikuna. Revisemos someramente algunos de estos elementos.

El mito de origen del pueblo tikuna posee diferentes versiones fruto de la transmisión oral, no obstante, hay grandes hitos y aspectos inmutables que van consolidado la cosmovisión de este grupo étnico y a través de ellos sus normas y prácticas fundamentales. Observaremos una de las versiones más completas del mito que se obtuvo tras un proceso de reconstrucción de la tradición oral liderado por el resguardo de Nazareth. En esta ocasión, se hicieron encuentros en los distintos comunidades donde los abuelos se sentaban a evocar el mito. El resultado de esta puesta en común fue transmitido alrededor de los fogones y escuelas, en la maloka y en los diálogos informales de los mayores con los jóvenes, incluso con el apoyo logístico, financiero y técnico del Ministerio de Cultura, miembros del resguardo de Nazareth hicieron un documental (Hoz, 2009) en el que representaban el mito de origen con el objeto de dejar consignado el trabajo en un soporte que pudiera ser utilizado en distintos espacios pedagógicos.

*Hace miles de años el dios Gutapa creó gente a su imagen, a su propio saber. Él hacía las reglas pero no funcionaba como lo había pensado cada tiempo enviaba un desastre natural, sobrevivían algunos niños de los diferentes clanes y volvía a crear una gente, una nueva sociedad con la esperanza de crear gente para vivir con la tierra. Dios Gutapa no tenía mujer, porque los dioses no tienen mujer. En esa época, el creó también al hombre y a la mujer, pero consideró que todavía*

*eran imperfectos para vivir en pareja, mientras a las aves y otros animales les dio pareja para que se reprodujeran. Luego consideró que las mujeres y los hombres debían vivir juntos en familia y tener hijos.*

*El mundo se estaba oscureciendo porque hubo una ceiba que crecía y cubrió todo, como vivían en tinieblas no se reconocían entre ellos, convivían hermanos con hermanas y se reproducían. Además existía canibalismo entre los clanes, dios Gutapa insistió en el seguir la tradición, pero vio que ellos vivían como animales [...] (Entrevista colectiva a los abuelos del resguardo de Nazareth, 12/01/2012).*

El mito comienza planteando algunas de las reglas básicas de la cultura tikuna. En primer lugar, se establece la división entre clanes, al igual que la imposibilidad de traer descendencia sin seguir los estrictos códigos de la organización social.

Cada clan está asociado a un tótem, entendido como el antepasado del clan, su espíritu protector y su bienhechor. Este puede ser un animal o una planta que da origen a las diferentes familias, otorgando diversos atributos y funciones dentro de la comunidad a los individuos. Los clanes se dividen entre los de aire y los de tierra. Los primeros hacen referencia a aves como el guacamayo, el tucán, el paujil, la garza, la gallina y la paucara. Mientras que los de tierra se

asocian a animales como el tigre, la hormiga, la ardilla, la serpiente cascabel, el huito y el aguaje<sup>40</sup>.

**Tabla 7. Ejemplo de la relación entre clanes y apellidos presentes en el resguardo de Nazareth**

APELLIDO	CLAN
Coello	Cascabel- Tierra
Ahué	Paucara- Aire
Manduca	Ardilla- Tierra
Pereira	Gallina- Aire
Castillo	Tucán- Aire
Ramos	Tigre- Tierra

Fuente: Elaboración propia a partir de los diarios de campo

Cabe anotar que con la llegada de los “blancos” surgió un nuevo clan: el de la vaca, al cual pertenecen los hijos de indígenas con colonos. Cuando el niño nace, al cortarle el ombligo, la abuela le pone el nombre del padre blanco como apellido, en Nazareth por ejemplo se encuentran apellidos como Guillermo, Dionisio, Torcuato y Augusto.

En cada comunidad se sabe cuáles familias pueden unirse de acuerdo al origen totémico que los rige. Hasta hace algunos años los casamientos eran decididos por los padres. Actualmente, la única exigencia que se tiene en cuenta es la compatibilidad del clan para

---

<sup>40</sup> Nombre dado a la palma de Moriche cuya fibra es utilizada para la construcción de los techos de las malokas.

poder unirse. En efecto, es prohibido casarse con alguien perteneciente al mismo clan (ser caballo como lo llaman los indígenas tikunas). Esta constituye una de las normas más férreas que ha perdurado a lo largo de los años.

**Tabla 8. Estructura de las alianzas matrimoniales**

Clan	Alianzas matrimoniales permitidas
Arriera	Paucara, Paujil, Garza, Picón, Guacamaya.
Paucara	Arriera, Ardilla, Tigre, Aruc.
Picón – tucán	Huito, Arriera, Tigre, Aruc.
Aruc (cascabel)	Paujil, Picón, Guacamaya, Garza.
Ardilla	Paucara, Paujil, Picón, Garza, Guacamaya.
Tigre	Paujil, Paucara, Guacamaya.
Garza	Tigre, Arriera, Ardilla, Huito.
Paujil	Huito, Tigre, Arriera, Ardilla, Aruc.

Fuente: Elaboración propia a partir de los diarios de campo y entrevistas realizadas

El hombre que quiere casarse comienza a construir su casa, una vez está lista va a buscar a la mujer a casa de sus padres y la pareja sale de la mano, lo cual marca ante la comunidad la existencia de un nuevo casamiento. Tradicionalmente ha existido la monogamia, la alianza se disuelve cuando alguno muere o cuando el hombre maltrata a la mujer. Si este es el caso, el padre de ella se la lleva y se reúne con la comunidad para decidir los pasos a seguir. El hombre no puede castigar a la mujer, si ella ha sido desobediente y poco trabajadora, la llevan a donde los padres, quienes después de

reprenderla por su mal comportamiento la entregan nuevamente al esposo.

Además de la organización clánica, estos primeros apartes del mito de origen plantean la búsqueda de una sociedad humana que sepa convivir con el entorno. El castigo por el irrespeto de las normas serán los desastres naturales, de ahí que muchas de las perturbaciones actuales causadas por la transformación del ambiente sean vividas por las comunidades como un síntoma de la falta de respeto hacia la naturaleza. Cabe resaltar que dentro de la comunidad tikuna el concepto de respeto es más extendido que en su acepción occidental, para ellos supone entender y vivir de acuerdo a un orden en el que no se daña a sí mismo, ni a la comunidad, ni al entorno, ni al espíritu, por ende incluye actividades como cuidar bien de la chagra, escuchar a los mayores, o asistir al trabajo y reuniones comunitarias.

Otra característica de esta cosmovisión es el entrecruzamiento de los mitos. En el mito de origen se esbozan historias que se desarrollan mediante la tradición oral para dar explicación a distintas circunstancias, por ejemplo la ceiba a la que hacen referencia será, según la tradición tikuna, derribada por los dioses Yoi e Ipi, al caer el gran árbol da origen al Río Amazonas y sus afluentes.

Retomemos el mito de origen:

*[...]¿Qué voy a hacer? ¿Cuál es la solución? El mejor ejemplo que puedo dar a mí pueblo Maguta es teniendo una sola mujer-  
dijo Gutapa*

*Entonces pidió mujer y apareció mujer. Se llamó Mapana. Gutapa significa el clan de pecho enplumado, o sea perteneciente al clan de las aves. Mapana quiere decir terrestre, o sea del clan de larga cuerda, entonces se relaciona al clan cascabel. De esta manera, pensaba que iba a organizar a su pueblo. Ellos vivieron así mucho tiempo, pero ella no era de carne y hueso sino solo espíritu, era lisa, como cuentan los abuelos, ella no tenía vagina, así no pudo dar hijos a Gutapa que se molestó.*

*La invitó de cacería. Gutapa descubrió que Mapana se había ido de la chagra, y por su descuido se había quemado. La castigo por no cumplir las obligaciones.*

*Gutapa amarró a Mapana de un bejuco. Pasaron los días y las hormigas comenzaron a picarla. Pedía ayuda y unas aves que la vieron se convirtieron en humanos, en abuelos sabios.*

*¿Por qué tu marido te castigó?*

*Me castigó porque me mandó a hacer el trabajo de la chagra y no lo hice bien. Y porque no puedo tener hijos.*

*¿Cómo quieres que Gutapa pague?, como te hizo sufrir mucho y te castigó tiene que pagar, eso es lo que busco.*



*Los chamanes la conjuraron y le dieron el poder para convertirse en avispa y multiplicarse. Gutapa fue al río sin saber quien lo llamaba, comenzó a pegarle a todo con un palo, estaba bravo porque lo estaban molestando, hasta que le pegó a un enjambre de avispas desde donde lo observaba Mapana disfrutando la venganza.*

*Las avispas pican a Gutapa en las rodillas que comenzaron a inflamarse, comenzó a sentir mucho dolor. Adentro de las rodillas se veían dos hombres y dos mujeres con cerbatanas y tejiendo cestos. Después de nueve lunas se levantó de la hamaca, se tropezó y se reventaron las rodillas. Nacieron cuatro jóvenes con toda la sabiduría indígena [...] (Entrevista colectiva a los abuelos y jóvenes del resguardo de Nazareth, 12-13/01/2012).*

Esta es la primera etapa del mito de origen. Gutapa se procura una mujer para darle ejemplo a su pueblo, ya que a diferencia de otras mitologías, en la cosmovisión tikuna los dioses no habitan en lugares distintos a los de los hombres, los unos y los otros viven en la selva realizando las mismas actividades de subsistencia: la chagra, la caza, la pesca.

La convivencia en el mismo espacio de dioses y humanos supone la existencia de divinidades que no juegan con la vida de los hombres o tienen un poder absoluto sobre ella. No se trata de una división estrictamente jerárquica, puesto que los dioses son aquellos que poseen la sabiduría y los poderes para convertirse en otras criaturas y sanar. Los hombres sabios o chamanes pueden interactuar

con la divinidad, así por ejemplo son los “abuelos” los que le otorgan a la esposa de Gutapa la posibilidad de convertirse y actuar como avispa. Lo sacro se relaciona entonces con la posesión y transmisión del conocimiento ancestral, entendido como la capacidad de comprender e interpretar el entorno y el tiempo circular.

Finalmente se esbozan algunos parámetros relacionados con el castigo y las relaciones de género. Si bien las mujeres deben cumplir con las obligaciones que les impone el marido, este también tiene deberes. El castigo no se da por la división de género sino por el incumplimiento de las labores. De tal suerte que la crueldad de Gutapa se paga con la picadura de las avispas. Este mito no encierra ningún castigo perpetuo dirigido a los hombres, tanto los dioses como los humanos son susceptibles de recibir sanciones por la ruptura de la armonía y el irrespeto de las normas.

*[...] Yoi el primero que salió de las rodillas de Gutapa, Ipi, y dos mujeres. Gui, de la casa guara, era la mujer de Yoi y sembró un árbol de Umari que dio frutos y flores. Yoi sabía que en medio de las frutas del Umari estaba la mujer en la fruta más pequeña. Ipi y sus hermanas recogían la cosecha sin encontrar nada. Un día Ipi encontró el fruto de umari y lo llevó, hizo una cerbatana y guardó a la mujer dentro. En las noches la mujer salía y estaba con él. Yoi oyó las conversaciones y no sabía con quien hablaba su hermano.*

*Las hermanas seguía en sus labores y Yoi y Ipi poblando la tierra.*

*Ipi debemos pensar cómo van a ser los hombres que van a formar nuestro pueblo.*

*Debemos crear hombres de tierra, No, deben ser de carne y hueso. Deben tener poca inteligencia. Al contrario deben ser seres completos, inteligentes y normales. Si para que sepan cultivar la tierra y que puedan tener una vida buena.*

*Yo quiero saber con quién hablas y te ríes en la madrugada. No te lo puedo decir.*

*Ipi se fue a buscar a la mujer y comenzó a hacer travesuras, gestos y juegos, cantaba, se reía, pero no escuchó nada estaba buscando la manera de hacer reír a la mujer y que se hiciera visible.*

*Como las dioses podían transformarse en otros elementos. Yoi decidió hacerlo con el fin de sorprender a su hermano. Lo encontró con la mujer. ¿Qué has hecho? Me incumpliste tu no puedes hacer esto, las mujeres deben ser fieles a sus maridos. Ahora vas a recibir un castigo. Ipi vas a sacar la semilla que pusiste en ella.*

*El niño nació y Yoi le ordenó a Ipi ir a buscar huito para pintar a la criatura. Ipi se sube al árbol y ve a los omaguas en el río, ¿los matamos? No seas grosero le dice Yoi. Enfadado crea un hongo en la mitad del árbol, entonces Ipi debe transformarse en hormiga para poder bajar.*

*Ipi comienza a rallar el huito, ralla más y más y comienza a rallarse el brazo, el cuerpo hasta que desaparece. Yoi le ordenó*

*a su esposa untar de huito al niño y meterlo en la quebrada Eware y soltarlo, el niño se convierte en vaca de río [manati]. El afrechode huito es arrojado al agua.*

*Un mes después llegó la subienda, Yoi indicó que carnadas usar [yuca, coquillo] y comenzaron a pescar con anzuelo de sogá de chambira. Cada pez se convertía en humano, Yoi les ordenó hacer casas y chagras.*

*Después un pez con la frente brillante apareció era Ipi. Yoi le dijo a su mujer que lo pescara. No quiere agarrar el anzuelo. Yoi mandó a su esposa a pescar a Ipi porque tenía rabia con ellos. Pesca a tu hombre le dijo Yoi. Intente usted pescarlo, él es su macho, le dijo Yoi a su mujer. Ella lo pescó.*

*Yoi le dijo a Ipi que pescara a su gente y buscaran un lugar para hacer sus chagras. Ipi decide irse hacia el sur [Brasil]. Pero Yoi que estaba bravo con su hermano, le dio la vuelta al mundo, Ipi terminó dirigiéndose hacia Perú [...]*

El mito narra la totalidad del origen del pueblo Maguta. Desde el primer dios creador Gutapa hasta los padres de la sociedad tal y como la conocemos, Yoi e Ipi, acompañados de sus hermanas. Como se puede apreciar es una narración compleja y densa. Los dioses no viven para siempre: Gutapa muere después de darles las enseñanzas a sus hijos.

En este punto cabe aclarar que el pueblo Maguta y Tikuna son el mismo. El primero es el nombre que ellos mismos se atribuyen,

el nombre ancestral; mientras que tikunas es el gentilicio asignado por los blancos. En efecto,

*[...] los abuelos cuentan que los españoles preguntaron como se llamaban, los paisanos respondieron ¿quiénes son estos demonios?. Demonio en nuestra lengua se dice tikuna, entonces nos llamaron tikunas y no maguta. (Entrevista a Sergio Ramos, docente de la comunidad, 8/06/2013).*

Si bien las investigaciones antropológicas muestran que el origen más probable de la palabra tikuna proviene de una expresión en lengua tupi que significa “los hombres de negro”, haciendo referencia al color del huito con el que se hacen las pinturas corporales, esta narración constituye una de las maneras de dar cuenta dentro de la tradición oral de la historia de la comunidad.

En efecto, la cosmología tikuna adapta elementos recientes permitiendo dar significado a las coyunturas, así por ejemplo en algunas versiones del mito de origen se dice que la gente pescada por Ipi son los “blancos”, al no haber desyerbado y asentarse en una tierra, estos llegaron en su momento a apoderarse del territorio de los hijos de Yoi (Camacho, 1995).

Otra muestra de la adaptabilidad de esta mitología es su territorialización. En efecto, la cultura tikuna tiene la particularidad de situar en su territorio los escenarios de los mitos. La quebrada de Eware es aquella por la que entraron los primeros europeos, a lo largo del territorio tikuna se encuentran una serie de espacios sagrados o

encantados (quebradas, pozos, bosques) que en términos generales se relacionan con espacios ricos en biodiversidad o que constituyen el habitat privilegiado de alguna especie en particular. En Nazareth, por ejemplo, existe un lugar de donde parte una quebrada que divide el resguardo en dos, para los indígenas de allí nace el pescado, ya que es un lugar encantado

*[...] Antes ahí había muchos animales, boas y rinocerontes, como los rinocerontes no dejaban pasar, los abuelos chamanes se reunieron, hicieron un encantamiento y abrieron un hueco grande, los animales cayeron y el hueco se cerró, la quebrada volvió a pasar y es el lugar de vida (Entrevista a Miguel Ramos, 20/05/2013)*

El mito también da referentes históricos en lo que concierne las relaciones intra e interétnicas. La referencia a la inversión del mundo una vez se separan los hermanos creadores pretende distinguir entre el pueblo Maguta o tikuna que se encuentra hacia el Brasil y otros grupos étnicos circundantes como los Yaguas que se asientan más hacia el territorio peruano. De otra parte, la mención de los Omaguas evoca las interacciones entre las etnias. Si bien se tiene poca información de las relaciones antes de la llegada de los europeos. El comportamiento durante el asentamiento de las primeras misiones jesuíticas demuestra que existía una rivalidad entre los Omaguas, un grupo más guerrero, y los Tikunas. En ocasiones, los grupos se alinearon para destruir alguna misión, pero no era raro que estos

últimos se aliaran con los españoles en contra de los Omaguas (Goulard, 1994).

Esta estrategia se complementaba con un fuerte patrón de movilidad por parte de los tikunas que se fueron dirigiendo hacia las zonas interfluviales -como hemos dicho con el boom del caucho este patrón migratorio muta- y la posesión de una sustancia bastante deseada en la región: el curare. Un veneno apreciado por los otros grupos indígenas y los misioneros por sus usos en la caza, razón por la que era considerado el oro del Alto Amazonas y el secreto de su producción era detenido en exclusividad por los sabios tikunas. Como ya mencionó este conocimiento fue perdiéndose poco a poco con el cambio en las técnicas de cacería.

La transmisión de elementos factuales se acompaña de la identificación de frutos y plantas del entorno que tienen distintos usos: anzuelos para la pesca, la chambira para la confección de sogas y atuendos, el huito como pintura corporal y protección contra el sol.

El mito cumple entonces una función pedagógica de enseñanza de los principios y pautas de comportamiento al interior de la comunidad, pero también de identificación y aprendizaje del entorno y las prácticas ancestrales de adaptación a este. Por último, encierra una visión propia del tiempo y el espacio. Los dioses están presentes en la misma dimensión espacial de los hombres y en el territorio se inscribe lo sagrado, lo mágico, lo onírico, lo encantado, lo cual facilita una

visión biocéntrica en la que la sacralidad es la premisa básica de las relaciones hombre-comunidad-entorno.

Pero además el tiempo es circular y dinámico, los hijos jóvenes de Gutapa nacen con la sabiduría de todo el conocimiento indígena para aplicarla al presente, esto coincide con la idea existente en diversas comunidades según la cual los más sabios son los más jóvenes en la medida en que sobre ellos recae el acumulado de memoria social, el presente y los caminos del futuro al mismo tiempo.

Estamos ante una compleja construcción en la que el mito cumple sus tradicionales funciones pedagógicas, éticas y legitimadoras a través, en el caso tikuna, de su capacidad de actualizarse intentando dar sentido a las coyunturas, su territorialización mediante la creación de espacios sagrados presentes en la cotidianidad y la formulación de claras reglas de conducta y prácticas fundamentales para la comunidad.

Esto nos lleva a considerar un segundo aspecto de la organización social, a saber: el rol de las asambleas comunitarias. Negarse a asistir es considerado como una falta de respeto, de ahí que la mayoría de personas declaren asistir siempre o casi siempre, la ausencia es explicada por causas de fuerza mayor (ver figura 32).

Cabe resaltar que todos pueden participar con voto desde los catorce años, sin embargo desde los 7 años pueden asistir para escuchar y pronunciarse.



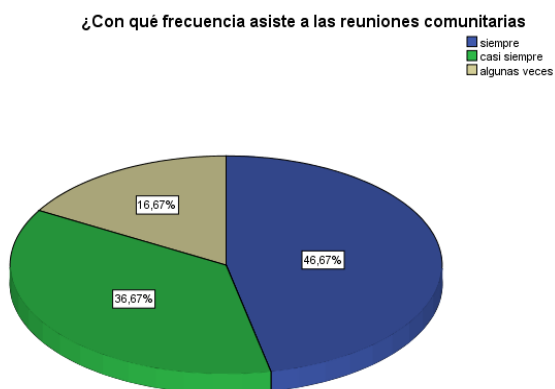
*Las reuniones de la comunidad se llevan a cabo semanalmente hay momentos en que se hacen varias dependiendo de los temas. Si es algo urgente el curaca cita a todas las familias. En la casa mi mamá nos llevaba al principio a todos lo que ya teníamos 14 años. A mí me daba pereza, me quería quedar jugando fútbol, pero mi mamá me castigaba sino iba, si me llegaba a escapar el castigo era fuerte. Más labores diarias y no me dejaban salir a jugar, a mí me daba pena con mis amigos, por eso iba y fui entendiendo para que era, yo ya hacía parte de lo que pasará con todos [...] (Entrevista a Miguel Ramos, julio 2013)*

En estos encuentros se designa colectivamente al curaca, la autoridad administrativa de la comunidad, se toman decisiones sobre hechos importantes para la colectividad y se imparte justicia. Cabe resaltar que la inclusión de las comunidades indígenas en la lógica electoral generó extrapolaciones a los procesos de designación interna. Aquellos que desean ser curacas comienzan a hacer campañas similares a las del sistema electoral generando a veces divisiones dentro de la población.

Además, del curaca hay indígenas que desde hace varios años ocupan cargos de concejales en el municipio de Leticia o en el Consejo Departamental del Amazonas. En estos casos, los resguardos suele tomar la decisión de apoyar colectivamente o no al candidato, el voto adquiere una dimensión colectiva que no responde necesariamente a las dinámicas esperadas del sistema de elección por sufragio universal directo.

Empero, ciertas divisiones se presentan con ocasión de los procesos electorales. Además de algunos escándalos de corrupción derivados del manejo por los alcaldes y gobernadores en acuerdo con los curacas de los recursos estatales otorgados a los pueblos indígenas<sup>41</sup>.

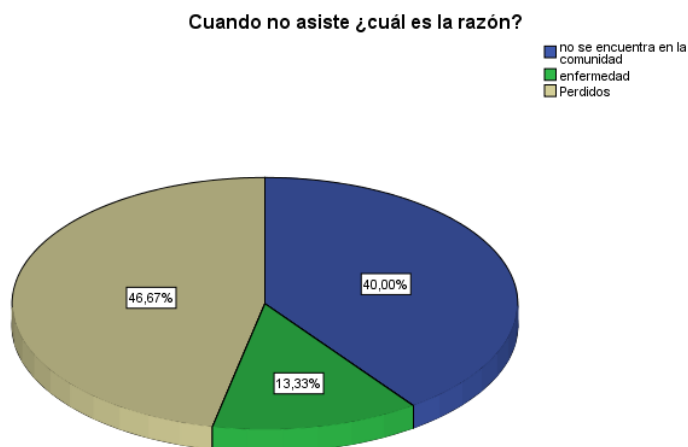
**Gráfica 26. Frecuencia de participación en asambleas**



Fuente:Elaboración propia

<sup>41</sup> Sobre este punto vale la pena destacar que según un decreto que debe entrar en vigencia entre finales de este año y comienzo del próximo, se les otorgará a los cabildos y consejos indígenas y afrodescendientes la capacidad de gestionar directamente los recursos públicos que les son reconocidos en el marco del cumplimiento de los derechos étnicos y la descentralización. Sin embargo, no está claro que esto evite los problemas de corrupción, por el contrario para muchos será un factor que continúe erodando la figura de las autoridades tradicionales. Por otra parte, no se sabe qué efectos tendrá el ejercicio constitucional del uso de los recursos públicos sobre estas autoridades.

**Gráfica 27. Motivos de inasistencia a las asambleas**



Fuente: Elaboración propia

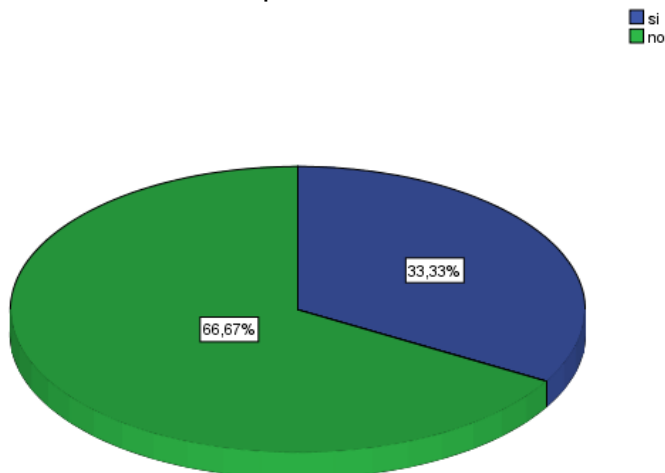
De hecho, si bien la participación en los procesos electorales internos al resguardo es masiva, todos los asistentes a las reuniones comunitarias votan. El ejercicio del derecho al sufragio universal para los cargos estatales nacionales, departamentales y municipales es mucho menor (ver figura 33). De una parte, no todos los miembros de la comunidad están inscritos en el censo electoral, de otra, no se sienten interesados a menos que alguien de la comunidad esté involucrado en el proceso.

La instancia de politización principal sigue siendo lo comunitario, en donde el funcionamiento de la asamblea y la toma de decisiones aún responden a lógicas de deliberación horizontal. Todos

los asistentes a la reunión pueden dar su opinión que será escuchada sin importar su rol dentro de la comunidad o su edad. La decisión no es tomada sino tras un acuerdo comunitario y no necesariamente mayoritario. En efecto, la subsistencia de dudas sobre la decisión a tomar no es automáticamente desdeñada por el hecho de ser minoritaria sino que da pie a continuar las discusión hasta tanto haya claridad y consenso. Como hemos dicho al analizar el principio de la deliberación, las consecuencias de la decisión que será tomada son asumidas por la totalidad de la comunidad, por ende todas las divergencias son escuchadas.

**Gráfica 28. Participación electoral de los miembros del Resguardo de Nazareth en las elecciones generales**

En los últimos cinco años ¿ha intervenido en las elecciones municipales, departamentales o nacionales?



Fuente: Elaboración propia

Además de las asambleas, existe el wayuri o minga (trabajo colectivo), por lo general, se destina a la construcción de viviendas, chagras, maloka y obras de espacio público. Más allá de los beneficios materiales, el wayuri supone una serie de motivaciones sociales y espirituales. Por una parte, permite la renovación continua de la identidad grupal por medio del compartir colectivo; por otra, mediante se renuevan las dinámicas territoriales y los ritos espirituales que se practican antes de intervenir el territorio.

El trabajo colectivo se enmarca en una obligación de reciprocidad según la cual quienes asisten tras la invitación deben realizar de la mejor manera posible el trabajo, a su vez el beneficiario está obligado a preparar comida y bebida suficiente para acoger a quienes le ayudan. La integralidad del grupo está ligada por una cadena de dones y contradones que hace socialmente inviable negarse a brindar la ayuda solicitada por algún miembro de la comunidad. Este tipo de relaciones son determinantes en las prácticas ancestrales de uso del territorio y subsistencia, así como de mantenimiento y renovación de la identidad tikuna.

### **5.3.2 Re-existencias tikunas: resistencia desde la identidad**

*Los principios del tikuna son el maii [ser], el nae [pensamiento], el pora [fuerza] y el kua [saber hacer]. El maii es la vida, la persona de carne y hueso, el nae es el pensamiento, el saber con el que se nace y que hay que*

*recordar, el pora es la fuerza para hacer las cosas, y el kua es saber hacer las cosas y ser responsable, hacer lo que se debe. Las cuatro cosas deben estar bien, si una no funciona hay problema. El tikuna tiene que tener bien su cuerpo, su pensamiento, su fuerza y su saber hacer. Tiene que estar bien su espíritu para que las cuatro cosas estén bien. El espíritu tiene que cuidarse. El tikuna tiene que respetar a él, a la comunidad y la madre tierra, para que espíritu esté bien [...]*  
(Entrevista colectiva con los abuelos Delfina Bautista, Francisco Dionisio, Teodolinda Vento, marzo 2013)

Los principios así esbozados constituyen la base de la urdimbre ético-social de la comunidad tikuna. Llama la atención que no existe un deslinde entre lo espiritual, el saber y el cuerpo; los cuatro aspectos hacen parte de un todo que debe estar en equilibrio. La inestabilidad en una de las partes afecta a las demás generando enfermedades o catástrofes.

El ser corresponde al cuerpo, a la dimensión material de la vida. A su vez está acompañada de un saber con el que nacen los niños. Recordemos que para las comunidades indígenas el tiempo es circular, en consecuencia los más pequeños de la comunidad poseen todo el saber acumulado de los ancestros, simplemente deben recordarlo al ritmo de las interacciones sociales. En otros términos los niños nace con una memoria entendida como el acumulado social de experiencias, sentires y saberes. “De esta forma podríamos señalar que a mayor memoria, mayor stock de riqueza; y, por el contrario las sociedades que “olvidan” son sociedades que pierden riqueza social.

En este contexto, no puede haber buen vivir sin historia, sin memoria, sin recuerdos” (Ramírez Gallegos, 2012: 44).

Esta memoria inherente al ser material se acompaña de un pensamiento que podría asimilarse a la capacidad de discernir pero no se restringe al concepto occidental de racionalidad, por el contrario otorga una parte central al instinto y al sentir. El tikuna sabe leer la naturaleza, así por ejemplo

*Cuando el pájaro picón hace un ruido huuuu quiere decir que le va a ir bien, pero cuando canta hiiiiii está avisando que algo malo va a pasar [...] (Entrevista a Juvencio Pereira, febrero de 2015)*

El saber de la naturaleza es aprendido y pasa por lo sensitivo. Al no considerar que existe una separación entre el mundo social y el natural, la sabiduría dependerá de la capacidad de entender la totalidad del entorno y saber moverse en él.

El tercer elemento es la fuerza o potencialidades que tienen los seres para llevar a cabo acciones. Estas no son iguales para todos y dependen gran medida del tótem que delimita el clan al que se pertenece. Cada uno tiene una habilidad especial que debe ser desarrollada, el debido seguimiento de ésta supondrá un buen desempeño en las labores pero también el cumplimiento del rol social que le es adjudicado. Todos tienen en este sentido un rol que jugar en la comunidad, negarse a hacerlo o intentar ocupar un papel que no está

acorde a las potencialidades supondría un desequilibrio para el individuo y la sociedad en su conjunto.

Finalmente, se encuentra la dimensión del saber hacer que implica, por una parte, conocer las actividades básicas de la cotidianidad tikuna: construir una canoa y su casa, trabajar la chagra, pescar. Por otra, supone asumir una serie de responsabilidades según los roles y etapas de la vida en que se encuentre, por ejemplo alimentar y cuidar a sus hijos es un aspecto central del saber hacer.

Las cuatro dimensiones están interrelacionadas y su funcionamiento armónico depende del cuidado del espíritu, entendido como aquello que aporta la humanidad, la esencia de cada individuo. Las carencias en una de las dimensiones indican un problema de tipo espiritual que debe ser resuelto.

Ahora bien, estos problemas pueden derivarse de algún acto mágico: brujería o rezo, o ser la consecuencia de haber irrespetado las normas. En efecto, la principal virtud dentro de los tikunas es el respeto entendido en un sentido mucho más amplio que el que tiene en la tradición occidental.

El respeto supone el acatamiento de las principales normas de comportamiento tales como las reglas de alianza entre clanes, la escucha a los abuelos, el cuidado de la naturaleza entendiendo que en ella están los dioses u otros seres humanos que han tenido diversas metamorfosis, y no hacerle daño a otro humano. Pero, también implica el respeto del ser, de la comunidad y del entorno. En esa



medida no saber hacer constituye una falta de respeto, no participar de los asuntos y trabajos comunitarios también es un irrespeto, por mencionar solo algunos ejemplos.

Estamos entonces ante una lectura relacional del ser en donde las normas sociales se aplican no solo entre los humanos sino también con el entorno interviniendo dimensiones materiales y espirituales.

**Gráfica 29. Dimensiones de la identidad tikuna**



Fuente: Elaboración propia

La importancia concedida al mundo espiritual se materializa en la creencia profunda en la medicina ancestral y el poder del chamán. Pese a los desplazamientos socio-económicos, las misiones

evangelizadoras y la relación con los colonos, la sacralidad acordada a los conocimientos ancestrales perdura. La enfermedad es vivida como un desequilibrio en el espíritu bien sea por la contravención de una norma, un acto de maldad o brujería, o fruto de algún espíritu de la naturaleza que está actuando indebidamente sobre la persona. Consideremos el siguiente relato:

*[...] Sé curar y sobar a los niños y bebes que tienen mal de aire u otras enfermedades que padecen. Para saber si le hace falta su conocimiento se pone la mano al frente (doritapeegu) curándole con el cigarrillo, si el humo del cigarrillo no queda ahí, esto quiere decir que el niño está bien enfermo por falta de su conocimiento espiritual, bueno y entonces para hacer esto tiene que ser un trabajo en noche con el chaman que sabe recuperar o quitar el conocimiento al mal espíritu como los: difuntos, la madre del agua y de la selva o sea la kurupira, duendes, etc. Cuando ya el chamán recupera o quita el conocimiento del niño a los malos espíritus, el chamán baila con él y le hace un conjuro o sea el towari, cuando el humo ya queda en la frente, quiere decir; que al niño le llegó su conocimiento. (Entrevista abuelo Samuel Cayetano, febrero 2013)*

Los procedimientos de la medicina tradicional son entonces una mezcla de conocimiento ancestral de las propiedades de las plantas y elementos del entorno e interpretación de los avatares de la vida a la luz de una lectura mágica, encantada del mundo. Además de curar el chamán juega un papel de orientador espiritual: interpreta los

sueños, lee los augurios de la selva y escucha las dudas de los miembros de la comunidad.

Este foco de resistencia que supone la vivencia cotidiana de lo sagrado. Se acompaña de la persistencia de una lectura comunitaria del mundo. Pertenecer y participar en la comunidad constituye un aspecto central del ser indígena. La calidad de miembro se renueva mediante la participación en las reuniones comunitarias, la contribución al trabajo, los espacios de juego y los encuentros ritualísticos.

Lo colectivo también se evidencia a la hora de evaluar los sistemas sancionatorios.

*Cuando un tikuna comete un error grave, el castigo es sacarlo, no se le pega ni nada de eso, solo no se habla más, si va a las reuniones no se escucha, no se invita, se deja ahí, solo, y ya se enfermará porque espíritu estar mal, ya el espíritu se morirá y será castigado [...] (Entrevista Sergio Ramos, enero 2015).*

Dentro de la comunidad el mayor castigo es el ostracismo, quien comete una falta deja de ser parte de la ella, no es ni escuchado, ni se le habla. La expulsión de la comunidad implica para el individuo un desajuste en su ser que redundará en la enfermedad. Así por ejemplo, cuando comenzaron mis estancias en el resguardo se presentó el caso de una persona que mató al novio de su hija, el castigo fue el aislamiento, la persona aún vive dentro del resguardo pero fue

excluido de la comunidad. Nadie le habla, no es convidado a los trabajos comunitarios, entre otros.

Además del aislamiento se infligen otros castigos destinados a hacer aprender a la persona la importancia de las normas que fueron quebrantadas, pero esto solo ocurre con los jóvenes. Si la persona es adulta es aislada de la comunidad, ya que se considera que su espíritu está muerto, que perdió su humanidad.

Cabe anotar que las sanciones y castigos que mayor efecto coercitivo tienen sobre los individuos son las comunitarias. El indígena está sometido, en la jurisdicción colombiana, a la justicia propia o comunitaria, pero a su vez en tanto ciudadano colombiano pueden ser sometidos a la jurisdicción ordinaria. A su vez, como actores sociales están inmersos en una red de sanciones propias a los grupos de pertenencia, en este caso la familia y los clanes. Pero, ¿cómo es asimilado este entramado de sanciones sociales y jurídicas por el individuo? ¿Qué tipo de sanción tiene mayor capacidad inhibitoria sobre los comportamientos individuales? Recordemos que uno de los principales problemas sociales es encontrar

*[...] el equilibrio entre placer y restricción. El progresivo reforzamiento de los controles reguladores sobre la conducta de las personas y la correspondiente formación de la conciencia, la interiorización de las normas que regulan más detalladamente todas las esferas de la vida, garantizaba a las personas mayor seguridad y estabilidad en sus relaciones recíprocas, pero también entrañaba una pérdida de las*

*satisfacciones agradables asociadas con formas de conducta más sencillas y espontáneas [...] (Elias, 1992:202)*

Al respecto se pudo concluir de nuestras observaciones y datos recolectados en la encuesta sobre prácticas comunitarias efectuada, existiría un *continuum* entre los sistemas judiciales y sancionatorios aplicables a las comunidades étnicas, en donde pesan más las sanciones comunitarias, posteriormente las familiares o clánicas, y por último las penas provenientes del sistema jurídico colombiano.

**Gráfica 30. Posiciones frente a sistemas sancionatorios**



Fuente: Elaboración propia

Ahora bien, para quienes hacen parte de la comunidad, ésta se renueva en la cotidianidad mediante la realización de labores mancomunadamente, suelen reservarse aún espacios para la conversación, pese a la individualización que impone la preeminencia del televisor. Otro espacio de reactivación constante de lo comunitario son los momentos de juego y rito. El juego ocupa un lugar predominante en la vida del tikuna, actualmente se practican prioritariamente juegos modernos, sobre todo el fútbol, dejándose de lado un poco la práctica de los juegos tradicionales. Los partidos son jugados tanto por hombres como por mujeres en igualdad de condiciones y si bien comienzan a aparecer apuestas en torno a estos, existe aún una fuerte dimensión lúdica que se impone a una lectura puramente competitiva del juego. Jugar es un aspecto importante en la vida del indígena que jamás es objeto de condena, nadie pierde su tiempo jugando porque simplemente no existe la noción de que el tiempo se pueda ganar o perder. El juego se vive y se goza.

De otra parte, los trajes de tela de yanchama, material extraído del árbol de ojé, se convierten en prendas a exhibir para momentos de celebración, como el ritual de la pelazón o cuando se realizan encuentros intercomunitarios. En estas ocasiones se incluyen danzas como la del cascabel, la bocina, el corte de la cola del clan tigre, la danza de la chambira y la de los enmascarados; todas representan diversos animales que están o han estado presentes en la vida cotidiana de la comunidad.

Usualmente se realizan grandes fiestas del 13 al 15 de diciembre como celebración del fin de año, además de los días de la madre y el 20 de julio (día nacional de Colombia). En estos encuentros el uso de las danzas e instrumentos tradicionales se acompaña de música moderna proveniente, principalmente, de Brasil.

El principal ritual que aún se lleva a cabo es el de la pelazón o ritual de la adolescencia, se realiza cuando la niña pasa a ser mujer tras el apareamiento de la menarquía, es decir cuando es sexualmente madura con un cuerpo capaz de concebir. Tradicionalmente, el espíritu festivo de la comunidad se exagera, los intercambios de alimentos y bebidas fermentadas, carne ahumada, pescado, yuca y fariña animan la festividad. Los progenitores convidan a toda la comunidad, quienes llevan sus trajes de yanchama, máscaras y plumas.

### **Imagen 13. Danza tradicional durante festividades**



Fuente: Archivo propio

Durante, la fiesta al ritmo de los tambores, los asistentes se entregan frenéticamente durante cuatro días al baile y el canto. Finalmente, se premian a los enmascarados y a la nueva mujer se le quita el pelo (de ahí el nombre del rito). Ancestralmente se le arrancaba uno por uno, en la actualidad y ante los problemas de infección que esto causaba, es rasurada.

La pelazón es la ocasión de reunir a toda la comunidad y convocar tikunas de otros resguardos. El rito aún se realiza sobre todo en las familias de tikunas, en aquellas formadas por un tikuna y un blanco o un tikuna y un indígena de otro grupo étnico, no se realizan necesariamente. No obstante, cada vez es más difícil realizarlo puesto que las niñas al ir a estudiar en el internado están alejadas de sus familias en el momento de su menarquía.

Todos estos espacios contribuyen a mantener los lazos comunitarios que intentarán ser potencializados al momento de enfrentar la principal amenaza que gravita actualmente sobre el resguardo de Nazareth, a saber: la defensa de su territorio.

### **5.3.3 Volver a la maloka para defender el territorio**

Para un indígena tikuna la triada compuesta por el territorio, la lengua y las tradiciones son los pilares en los cuales soporta su existencia, de tal forma que el debilitamiento de uno de estos se torna en una amenaza para la existencia de la etnia y la comunidad. En este



sentido, actualmente enfrentan a las transnacionales hoteleras que han adquirido territorios aledaños al resguardo y en alianza con entidades estatales impulsan proyectos que restringen las posibilidades de crecimiento territorial de Nazareth, en concordancia con su crecimiento poblacional como es reconocido por los derechos étnicos. Como consecuencia, se comienzan a evidenciar hacinamientos relativos de las familias y limitaciones a la hora de distribuir las chagras de pan coger sobre todo para los jóvenes que quieren fundar sus familias.

Hacia el 2008 se construyó un hotel que colinda con el resguardo. Actualmente, se está diseñando el proyecto del Bio Observatorio Amazónico (BOA), un centro que será construido en el costado izquierdo del río Amazonas e incluye la construcción de una carretera que atraviesa la selva desde Leticia hasta el centro hotelero del proyecto BOA, el objetivo es implementar desarrollos de turismo exótico aprovechando la naturaleza selvática y la población que habita en el entorno del hotel.

*La granja [donde se desarrollará el proyecto] es propiedad de la Gobernación del Amazonas y comprende un área de 181 hectáreas, el proyecto BOA aprovechará para el desarrollo físico del mismo un área de 30 hectáreas, que corresponden a la zona de potrero adyacente al internado de Nazareth y la zona de cultivo de árboles que el Instituto [Amazónico de Investigaciones Científicas] Sinchi sembró años atrás. El sitio definido para el desarrollo físico del proyecto es el campo abierto de pastos al sur-oeste del área del Internado. Este sitio,*

*provee una destacada vista a los niveles bajos de la zona y al espejo de aguas del Río. Está localizado contiguo a la zona boscosa y a los pantanos que proveerán unas excelentes visuales y experiencias de recorridos naturales para el visitante y la comunidad. La cercanía al Internado, permitirá reforzar la cooperación con el proyecto. (Proyecto BOA Diseños, 2010)*

La implementación de este proyecto supone el encierro de la comunidad en los límites territoriales actuales del resguardo. La comunidad quedaría circunscrita por el río, las cercas del territorio destinado al proyecto hotelero y la carretera. Esto generaría condiciones de hacimiento y frontera a las cuales los indígenas no están acostumbrados, además de las alteraciones sobre el hábitat de muchas especies provocadas por el tránsito constante de vehículos a motor.

Como se señaló anteriormente, la mitología tikuna está inscrita en el territorio. “Durante los recorridos de la selva que realice con los indígenas, frecuentemente me señalaran el lugar donde ocurrió tal mito, donde Yoi impartió una enseñanza, o los espacios encantados como las quebradas, nacederos o lugares donde se encuentra en abundancia una especie en particular” (notas de diario de campo, 2013). Por ende, el parcelamiento del territorio y confinamiento de la comunidad supone una ruptura en el orden de lo espiritual que debe ser constantemente renovado. ¿Por qué se va a destruir el lugar de las boas para construir una carretera? ¿Por qué ya no puedo llegar al lugar

donde el hijo de Ipi se convirtió en vaca de río? Son algunas de las preguntas que se plantean los indígenas antes este proyecto.

Además la limitación del resguardo impide la distribución de las chagras entre las nuevas familias y dificulta el acceso a las actuales. Con la construcción del primer hotel, muchos indígenas vieron interrumpido el paso por el camino habitual a sus chagras, viéndose obligados a hacer largos recorridos que rodean el terreno destinado al hotel, lo cual representa en medio de la selva un aumento de dos a tres horas en tiempo de desplazamiento. Pero además, el cambio de caminos genera sensaciones de nostalgia, dolor e ira ante la progresiva pérdida de su territorio.

Por otro lado, se cuestionan los efectos ambientales. Los proyectos que requieren mega construcciones erosionan el equilibrio de los hábitats, los animales grandes huyen selva adentro; los pájaros pierden sus rumbos y los árboles donde anidaban, de tal suerte que sus cánticos se tornan extraños, por tanto los mensajes que enviaban desaparecen con el consecuente universo de comprensión de la selva que de ellos se deriva; otros animales míticos como las hormigas, los sapos y las tarántulas van desapareciendo. Se atenta igualmente contra los mecanismos de reproducción de fuentes hídricas.

Además del encierro por tierra, se planea la construcción de un puerto para mercancías y barcos turísticos que sea subsidiario del puerto de Leticia. Esta situación pone en serios riesgos la subsistencia territorial del resguardo de Nazareth con las profundas consecuencias

que un eventual desplazamiento supondría. De ahí que se plantee la necesidad tanto de reforzar el tejido organizativo y las alianzas con otros grupos indígenas de la cuenca, como de aumentar el peso de las comunidades del trapecio amazónico en las grandes organizaciones indígenas nacionales. A este respecto, hay que aclarar que las comunidades de esta región tienen poca representatividad en los debates de organizaciones como la ONIC, entre otras dada la urgencia y complejidad de las problemáticas de los pueblos indígenas que se encuentran en zonas de conflicto armado abierto.

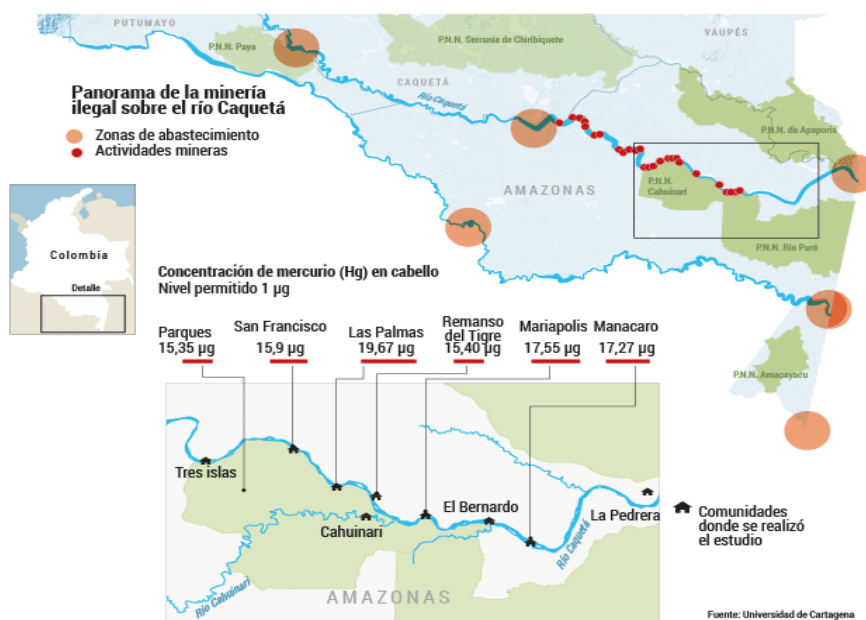
No obstante, la oposición al proyecto se torna difícil, no sólo por el compromiso de las autoridades departamentales con este, sino además porque es presentado como un foco de desarrollo y empleo para el departamento. Se alimenta una oposición entre los colonos y los indígenas que constituirían un impedimento para el desarrollo de la región. Estamos ante un enfrentamiento entre dos lógicas, la crematística que mide la rentabilidad inmediata sin estimar las consecuencias futuras, y una lógica que podríamos considerar del *sumak kawsay* que opone a los argumentos meramente contables, la defensa del equilibrio ambiental, la sacralidad del entorno y la relacionalidad, ya que cualquier acción sobre una parte del territorio representa el desajuste de la totalidad de este y las poblaciones que allí habitan.

A esta amenaza al territorio de Nazareth se le suma el deterioro ambiental del ecosistema amazónico. Desde hace varios años la Universidad de Cartagena comenzó a estudiar las consecuencias

ambientales de la explotación minera en Colombia, encontrando una fuerte contaminación por mercurio, elemento que se usa en las explotaciones auríferas, en las ciénagas de la Costa Caribe. El estudio se extendió a otras zonas del país revelando alarmantes muestras de contaminación por mercurio en la cuenca amazónica.

Los investigadores tomaron muestras de pelo de los indígenas bora y mirañas que habitan el río Caquetá, gran afluente del río Amazonas. Al ser analizadas, se revelaron concentraciones de mercurio entre 15,4 y 17,9 partes por millón, cuando entidades como la OMS y la Agencia para la Protección Ambiental de los Estados Unidos recomiendan concentraciones que no sean mayores a 1 ppm. Se trata de la mayor concentración reportada hasta el momento en Colombia (Cuevas Garnizo, 2015).

**Gráfica 31. Lugares en que se realizó el estudio de contaminación por mercurio**



Fuente: (Cuevas Garnizo, 2015)

El estudio viene a constatar las denuncias de anomalías que tiempo atrás han venido haciendo las comunidades que se encuentran a lo largo de la Amazonía. En términos generales, los niveles de pesca han disminuido abruptamente en los últimos años, además el tamaño de los pescados ya no es el mismo, aquellos que antes eran devueltos al río por pequeños son los que ahora se consumen.

*Antes se iba a la canoa para pescar y ya había pez adentro, los pequeños se devuelven al río, los grandes se llevan a la casa. Ahora, es difícil pescar, toca ir al río y esperar, ya peces grandes no hay mucho [...] (Entrevista Manuel Carvache, pescador tikuna, marzo 2013)*

Esto genera importantes consecuencias para los indígenas teniendo en cuenta que la base proteica de su dieta es el pescado. Además de insuficiente, aquello que se pesca presenta altos niveles de contaminación por mercurio, el cual es tan volátil que es rápidamente difuminado por corrientes de aire y agua. El mercurio puede afectar la piel, la visión, el hígado, el sistema nervioso central y el sistema reproductivo según han revelado los estudios, sin embargo, hay lagunas de conocimiento sobre los efectos de la contaminación por mercurio sobre todo en los bebés, ya que si bien parece no tener efectos en el momento de la gestación, si se contaminan durante la lactancia. Esto último representa una serie de problemas, ya que el amamantamiento tiene unas connotaciones simbólicas dentro de las comunidades indígenas bastante fuertes, además recordemos que la mayoría, como es el caso de Nazareth, no poseen sistemas de agua potable.

Las amenazas sobre el territorio suponen un desafío para las comunidades. La alteración del entorno no solo genera inestabilidad, cualquier comportamiento anormal de la naturaleza es interpretado por los indígenas como un mensaje de la selva que ha sido irrespetada, así por ejemplo durante mi última estancia se presentó un derrumbe sobre el río, los escombros casi caen sobre la lancha de la comunidad, este hecho fue recibido como una tragedia, así ninguna persona hubiese resultado herida.

También genera alteraciones en las prácticas de subsistencia, acelerando el desplazamiento hacia una monetarización más

acentuada de la vida económica. A medida que la posibilidad de cultivar, cazar y pescar disminuye, los individuos se ven abocados a comprar los productos. Ante las condiciones económicas de la región, los tikunas pueden buscar el sustento principalmente a través de tres vías: el trabajo en las plantaciones de coca dadas los buenos precios actuales, emplearse en las cadenas hoteleras y demás servicios turísticos, o aprovechar los subsidios que los gobiernos otorgan a familias en condiciones de vulnerabilidad.

Los tikunas serían incluidos a la economía de mercado como fuerza de trabajo barata en actividades legales e ilegales o a través de mecanismos asistencialistas que tienen una serie de efectos delicados sobre la organización comunitaria. Tanto Brasil como Colombia han desarrollado en los últimos años programas de asistencia a las personas de escasos recursos, estos suponen el pago de un monto mensual y/o la entrega de mercados. Varios tikunas, al poseer la doble nacionalidad, se inscriben en ambos programas. Ahora bien, depender de la ayuda genera unas cadenas de clientelismo que inhibe, en algunas oportunidades, las capacidades de participación y organización en contra de políticas públicas atentatorias de los derechos colectivos y étnicos.

En suma, la comunidad tikuna del resguardo de Nazareth se enfrenta a distintos fenómenos que ponen en entredicho su subsistencia como grupo étnico. La progresiva monetarización de la comunidad ha introducido pautas de consumo ajenas a la cultura tradicional vehiculando algunos principios crematísticos. A primera



vista, la imagen de una comunidad con ropa de marca donde al entrar a las casas lo primero que se ve es el televisor y equipo de sonido de última generación, daría la idea de una aculturación completa y una subordinación al modelo social crematístico.

No obstante, un análisis más detallado de las prácticas cotidianas demuestra que estamos ante una serie de hibridaciones en donde detrás del consumismo se mantienen unos principios biocéntricos profundamente arraigados. En este sentido, podemos hablar de focos de resistencia cultural que se presentan en la cotidianidad. El marco desde el que los tikunas interpretan el mundo lleva a la puesta en práctica, muchas veces inconsciente, de estrategias de desviación y descarte de muchos de los principios del modelo hegemónico: se practican deportes modernos pero no necesariamente se endosa la lógica del rendimiento y la productividad del cuerpo máquina, por ejemplo.

Por otra parte, se presenta un esfuerzo intelectual de miembros de la comunidad, sobre todo docentes, lideresas y jóvenes, muchos de los cuales han accedido a la educación superior en ciudades como Bogotá, de revalorización de lo propio, de regresar a las raíces como único mecanismo de supervivencia.

En este sentido, los indígenas de las organizaciones de la cuenca amazónica definen el *sumak kawsay* como “volver a la maloka”, es decir dar valor y sentido al saber ancestral, comprender la relacionalidad y armonía con el medio, sentir el placer creativo que

genera la danza, el sentido del cuerpo, defender y proteger las tecnologías propias y los lugares sacros, dar relevancia al ser comunitario, tener presente el concepto de tiempo circular como el gran retorno, donde el futuro está siempre atrás. Se retoma el símbolo amazónico de la maloka, lugar sagrado y centro de la comunidad, ya que

*La maloca grande (jaje wi) es un espacio donde se hace y se recrea la historia de la vida humana, es la vida de la gente, es nuestra alma y en ella esta nuestro conocimiento. La maloca (wi) es nuestra casa y está viva; si se vive bien y se respeta ella no nos trae ningún mal. Es limpia y pura; [...] casa del buen respirar o del buen vivir, y para ello requiere respeto y buen cuidado. La maloca es el corazón de la gente en esta vida. Su círculo encierra el espacio de la gente y la parte exterior es el mundo amplio que depende de la luz del yuruparí. (Angulo, Arhem, & García, 2004: 47).*

El proyecto cultural y ético-político de retornar al centro, a la casa grande, al corazón del mundo indígena, a la maloka como medio no sólo de resistencia, sino de re-existencia que permita el diálogo desde la equidad con otros modelos de sociedad en momentos de crisis, concede un lugar preponderante a lo educativo. Si el vector de colonización y resquebrajamiento comunitario fue la evangelización, con su consecuente proyecto pedagógico de “civilización”; el desarrollo de modelos educativos propios será considerado la base de la re-existencia, de la recuperación del sentido de propia valía.

**Imagen 14. Maloka del resguardo de Nazareth**



Fuente: Archivo propio



## CAPÍTULO VI

---

# DISYUNTIVAS PEDAGÓGICAS: HOMOGENEIZACIÓN O ALTERIDAD

*Sólo existe saber en la  
invención, en la reinención, en  
la búsqueda inquieta,  
impaciente, permanente que los  
hombres realizan en el mundo,  
con el mundo y con los otros.*

*Búsqueda que es también  
esperanzada.*

(Paulo Freire)



Los 102 pueblos indígenas colombianos han vivido el tema educativo de acuerdo a los procesos de laicización de la sociedad colombiana y el aumento de las demandas de inclusión social, procesos traducidos en cambios jurídico-institucionales. La educación en el Amazonas fue administrada, dirigida y supervisada desde la expedición de la Constitución Política de 1886 hasta el año 2002 por la iglesia católica, su control no será entregado en forma definitiva al Ministerio de Educación Nacional (MEN) sino hasta el año 2008, cuando se decide comenzar a crear el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP). Este surge dentro de la lógica de aplicación de los derechos étnicos reconocidos por la Constitución del 91.

Empero, los debates acerca de la educación étnica han estado marcados por las relaciones entre Estado e iglesia, en primer lugar católica, y posteriormente evangélicas. Al mismo tiempo, han canalizado las representaciones y los lugares adjudicados a las comunidades indígenas dentro de la construcción social del Estado-nación colombiano.

Los cuestionamientos en torno a la posición de los indígenas con sus saberes y cosmovisiones dentro del sistema educativo, y de manera más amplia dentro del proyecto del Estado-nación colombiano, cobran sentido a la hora de responder a profundos desafíos contemporáneos como la crisis ambiental o la consolidación de una paz comunitaria y territorial.

## 6.1 De la misión “civilizadora” a la búsqueda de una educación étnica

En la década de los 90 del siglo XIX, a través de la ley 89 de 1890 y el decreto 74 de 1898, se implementan algunos de los aspectos pactados en el Concordato establecido entre el gobierno de Colombia y la Santa Sede. Se delega el manejo del sistema educativo colombiano a la iglesia católica, adquiriendo carácter obligatorio la enseñanza religiosa dentro del currículo oficial.

En cuanto a las poblaciones indígenas, estos son considerados como salvajes-infantes, menores de edad que han de ser catequizados y civilizados. En efecto, la ley 89, antes nombrada, por medio de la cual “se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada” en sus primeros artículos indica que:

*Artículo 1º. La legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas.*

*Artículo 2º. Las comunidades de indígenas reducidos ya a la vida civil tampoco se regirán por las leyes generales de la República en asuntos de Resguardos. En tal virtud se*



*gobernarán por las disposiciones consignadas a continuación  
[...] (Congreso de la República de Colombia , 1890)<sup>42</sup>*

En consecuencia, se diferencian dos tipos de población indígena: aquellos que para la fecha ya habían sido evangelizados, y quiénes aún deben ser objeto de evangelización. Ambos son sometidos a una legislación excepcional dado que mantienen su condición de minoría de edad, no obstante, los primeros son considerados menores de edad relativos, puesto que conocían la fe católica, ello permitía una organización en cabildos y resguardos cuya administración dependía de la Iglesia. Por otra parte, a los “salvajes” no evangelizados se les considera menores de edad absolutos que deben conocer la fe católica, en tanto que como salvajes-infantes desconocen la moral, el sentido de la propiedad, el matrimonio monógamo, se comunican a través de lenguas de demonios, llevan a cabo fiestas paganas, no saben aprovechar los regalos de la Providencia en la tierra, son emocionales y caprichosos.

Esta imagen del salvaje-infante, construida en la colonia, es reapropiada por las elites criollas durante la república. Se considera que la única institución que puede lograr integrar los pueblos indígenas a la nación es la Iglesia Católica. En efecto, durante el siglo XIX, uno de los ejes del debate en torno a la construcción de la nación colombiana giró alrededor del tratamiento a las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Tanto las corrientes liberales como

---

<sup>42</sup> Subrayado propio

conservadoras pensaban que la integración de dichas poblaciones dependía de la educación, haciendo el símil con la transmisión de los valores republicanos a los niños a través de esta. La discrepancia radicaba en quién debía administrar la educación.

El enfrentamiento alcanzará su culmen en la denominada “guerra de las escuelas”, guerra civil que estalla 1876. El motivo de esta radica en quién va a administrar la educación y qué contenidos se van a enseñar. El gobierno liberal radical de la época hace en 1870 una reforma de la educación primaria y secundaria que establecía una educación pública, laica, humanista y de bases científicas. Concretamente, esto suponía que la educación sería orientada por el Estado central, así mismo se dejaba por fuera del currículo oficial la educación religiosa. La reacción de las corrientes conservadoras y la Iglesia católica no se hicieron esperar, surgieron una serie de asociaciones que buscaban impedir la implementación de la reforma.

*Las relaciones del Estado y la Iglesia y el ámbito de sus jurisdicciones quedaron planteados por el clero en términos de soberanía política. En la Iglesia y no en el Estado radicaba la legitimidad de educar al pueblo colombiano. Los argumentos provenían del Syllabus de Pio IX, condenatorio del liberalismo, la secularización, la tolerancia religiosa, la libertad de pensamiento y el laicismo educativo [...] (Palacios, 2003: 52).*

La victoria de las corrientes conservadoras, en asocio con la Iglesia católica, da inicio al período llamado la “Regeneración” cuyas

reformas en los ámbitos económico, político y cultural se fundamentan, entre otros, en la idea de que

*[...] una nación será tanto más libre cuanto más moral, y más moral cuanto más religiosa y cuanto más propia sea su religión para reprimir las pasiones. De todas las creencias que se profesan en el mundo, el catolicismo es la única que las refrena todas, y especialmente las más poderosas y perjudiciales a la vida civil y política: la sensualidad a que el Corán concede derechos de ciudadanía hasta en su paraíso, y la codicia, el orgullo y su bastarda hija la rastrera envidia, que el protestantismo deja libres. El catolicismo es, pues, la religión de la libertad [...] El elemento bárbaro en América es numeroso y está en lo general representado en ella por indígenas y negros, mientras que la parte civilizada, casi toda de raza europea, es una reducida minoría. Aquí la igualdad de todos, sin consideración a la inteligencia ni a la virtud, equivale a poner el imperio en manos de los bárbaros y tiende a promover la más atroz de las guerras: la guerra de castas que, a Dios gracias, no se ha manifestado todavía [...] Desde muy al principio de nuestra revolución, se notó la tendencia a nivelar la sociedad por lo más bajo, al revés de lo que sucediera en América del Norte. (Arboleda, 1951: 152-162)*

Por esta razón, para “nivelar la sociedad por lo alto”, se consideró que solo la Iglesia católica, apostólica y romana podía sacar a los indígenas de su estado de salvajismo infantil. Ahora bien, las formas de administración adoptadas por la Iglesia serán las mismas que durante la colonia, período en el cual se le había otorgado la

responsabilidad de colonizar los territorios inexplorados, los cuales serán considerados territorios de misiones.

### **6.1.1 El sistema educativo misional: homogeneización y exclusión**

El modelo de misiones, aplicado en toda América Latina, puede ser caracterizado, en primer lugar, como una forma de ideologización religiosa, en virtud de la cual a los indígenas debía inculcárseles la lengua española, el concepto de patria y el temor del Dios católico. En segundo lugar, es un modo de gestión de los territorios y poblaciones, la misión no solamente era responsable de la salud de las almas, sino también de la productividad, es decir debía asegurar la explotación efectiva de la naturaleza y el trabajo de los indígenas. En tercer lugar, los misioneros cumplían funciones político-administrativas, a saber: recogían tributos, aplicaban justicia y eran los representantes de esos territorios frente al Estado central.

*La misión se erigía como la portadora de una verdad (teleológica, social, cotidiana) que debe reinar, condicionando los ámbitos de la sociedad indígena y lo más recóndito de sus individuos. La “misión” es una de las formas diversas que adquiere el proceso expansivo de las formas históricas capitalistas [...] La ideología que fomenta la misionización es de tal naturaleza pro-dominación, que potencia al individuo, lo exime de culpas por sus acciones, permite y justifica todo rigor en aras del fin último; este fin trascendente más allá del hombre mismo es su salvación, aunque perezca física y*

*culturalmente. Pero además de justificarse por su misión salvadora, los religiosos siempre se han manifestado orgullosos labradores del sometimiento indígena a la “unidad nacional”, al progreso y la civilización (Jimeno, 1979: 70).*

Hacia comienzos del siglo XX los misioneros empezaron a crear orfanatos, posteriormente llamados internados, a los que se llevaban a los niños indígenas desde muy temprana edad. Se consideraba que el proyecto formativo patrio y religioso no tendría éxito en tanto los niños siguieran en sus hogares, ya que dentro de las familias se conservaban la lengua, tradiciones, prácticas y cosmovisiones ancestrales. Por ende, se debía alejar a los niños de sus familias. De otra parte, mediante este sistema se aseguraba la permanencia de estas en los nuevos “pueblos de indios” que se consolidaban alrededor de los internados (Serge, 2011). Además, se presume que los niños así educados, fundarán, posteriormente, familias bajo los principios católicos aprendidos en el internado.

Es el caso de comunidades tikunas como la de Nazareth, donde el Internado María Auxiliadora jugó un papel importante en el crecimiento del asentamiento indígena. Los sacerdotes y monjas solían condenar los elementos de una cultura pagana juzgada barbara, se referían a los tikunas como inmorales, ignorantes del derecho a la propiedad privada, desconocedores de la bondad del matrimonio monógamo, practicantes de costumbres demoníacas (lengua, danzas, fiestas, ritos), brujos, derrochadores, ladrones. Este imaginario era apropiado por los colonos blancos que llegaban de distintas regiones

del país a la Amazonía, en consecuencia replicaban el trato brindado por los religiosos a los indígenas pero desligado de los objetivos evangelizadores. El cepo, el látigo y la discriminación se aplicaban sin pretender ninguna salvación, de ahí la facilidad para poner en marcha los sistemas de explotación por enclave que han caracterizado las bonanzas económicas ya enunciadas.

Tal como hemos podido observar durante nuestras visitas de campo, actualmente en el internado, manejado por la orden de los capuchinos y las Hermanas Misioneras Lauritas, se les prohíbe a los niños hablar su lengua, contar sus mitos y la medicina tradicional es condenada como obras del demonio. Se imponen esquemas de dominación y negación del cuerpo que es satanizado, y se controlan hasta los aspectos mínimos alegóricos de las tradiciones tikunas.

A este respecto, Francisco Dionisio, abuelo de la comunidad, nos comentó:

*Con la llegada de los curas, que yo recuerde hace más de 60 años, se habló de educarnos, se hizo los internados, distintos a nuestras casa, nosotros hicimos las construcciones. Llevaron nuestros hijos para enseñarles, se quedaban todo el año sin sus mayores y sus familias. Les enseñaban cosas, los humillaban, ya no aprendían con sus padres, ya no trabajaban con los abuelos, no se podía hablar la lengua, hacer los bailes y las fiestas, los golpeaban, los humillaban por no hacer lo que los curas les enseñaban. Después de tantos años, ¿qué fue lo que enseñaron? ¿De qué sirvió? ¿Cuántos paisanos son*

*gobernadores, políticos, médicos? ¿Para qué esa enseñanza? Hoy los jóvenes ya no se sienten indígenas, no respetan a sus mayores, no entienden su tradición, no estamos unidos.*

*Tenemos que recuperar lo nuestro y esa es la partida para nuestra educación [...] (Entrevista Francisco Dionisio, diciembre 2014).*

Este internado inicialmente fue femenino, destinado a las comunidades indígenas de diferentes etnias presentes en la cuenca amazónica. Las niñas eran alejadas de sus familias impidiendo la realización de tradiciones como el rito de la pelazón. A su vez, se consideraba que la “civilización” de las mujeres era prioritaria en tanto encargadas de la educación de los hijos. Se les enseñaba lo erróneo de sus tradiciones y se les prohibía ciertos comportamientos demoniacos. La imagen que se intenta transmitir es maniquea, dentro de la lógica de la teología cristiana los blancos son buenos y lo indígena diabólico.

Como resultado se genera un proceso de avergonzamiento, inculcando un sentimiento de vergüenza hacia el origen étnico. La dinámica educativa propia de la evangelización pretende crear un nuevo sentido de lo “normal”, en otras palabras al condenar como pecaminosa la cultura ancestral indígena e intentar implantar una nueva cultura fundada en la idea de una nación colombiana católica, se forja un proceso de estigmatización étnica.

**Imagen 15. Estudiante en el acto de final de año electivo del internado  
María Auxiliadora**



Fuente: Archivo propio

Siguiendo a Goffman (1986) el estigma puede ser entendido como un rasgo que posee un individuo o grupo y que es socialmente considerado como fuera de la “normalidad”. En este orden de ideas, existen tres tipos de estigma: el corporal como, por ejemplo, una deformidad física; aquel atribuido a comportamientos que son percibidos como desviaciones o contrarios al orden hegemónico tales como actitudes políticas radicales, adicciones, encarcelamiento, entre otros; finalmente, el estigma por raza, nación o religión.



*[...]Por definición, por supuesto, se cree que la persona con el estigma no es suficientemente humana. Bajo esta consideración se ejercen diferentes variedades de discriminación, a través de las cuales efectivamente, y a veces inconscientemente, se reducen sus oportunidades de vida. Construimos una teoría del estigma, una ideología que explica su inferioridad teniendo en cuenta el daño que representa, algunas veces basada en la animosidad que generan otras diferenciaciones, como la de clase social [...] (Goffman, 1986: 5)<sup>43</sup>*

En el caso de las comunidades indígenas, como la tikuna, el estigma proviene de su pertenencia a una etnia distinta a la construcción identitaria de los colonos. Durante la colonia española la diferencia radicaba en el origen europeo y el origen indoamericano, posteriormente el mestizaje produce una población cuya identidad se forjará resaltando los rasgos y costumbres hispánicas. En consecuencia, el colono y misionero se posicionarán como “blancos” superiores frente a un indígena estigmatizado, y por ende inferior.

El modelo misional, en su dimensión educativa, fijará ese estigma en los niños indígenas. Se podría afirmar que la educación constituye un proceso de enseñanza del avergozamiento para poder adoptar la cultura y saberes nacionales. Para ello se somete a los niños a socializar en una institución total como es el internado. La institución total puede ser entendida como

---

<sup>43</sup> Traducción propia

*[...] un lugar de residencia y de trabajo donde un gran número de individuos, que se encuentran en la misma situación, aislados del mundo exterior por un período de tiempo relativamente largo, desarrollan juntos una vida de reclusión cuyas modalidades son explícita y minuciosamente reguladas [...]*

*Esquemáticamente podemos encontrar cinco grupos de instituciones totales propias a nuestras sociedades. En primer lugar, los organismos que se proponen tomar a cargo las personas juzgadas como incapaces de cuidarse a sí mismas e inofensivas: orfanatos, hogares para indigentes [...]; en segundo lugar, los establecimientos cuya función es tomar a cargo las personas juzgadas a la vez como incapaces de ocuparse de ellos mismos y peligrosos para la comunidad, incluso si esa peligrosidad es involuntaria: hospitales psiquiátricos [...] Un tercer tipo de instituciones totales está destinado a proteger a la comunidad contra las amenazas calificadas de intencionales: establecimientos penitenciarios [...] En cuarto lugar, las instituciones que responden al deseo de crear las mejores condiciones para la realización de una tarea dada que justifica su existencia por sus únicas consideraciones utilitarias: brigadas militares, internados [...] Finalmente, los establecimientos que tienen por objetivo asegurar el retiro del mundo exterior, generalmente, por motivos religiosos”<sup>44</sup> [...] (Goffman, 1968: 41-46)*

---

<sup>44</sup> Subrayado y traducción propias

En el caso de las comunidades étnicas amazónicas, los internados cumplen a cabalidad los requisitos encontrados por Goffman. Su finalidad responde al deseo de asegurar las mejores condiciones para aislar a los indígenas de su cultura originaria e inculcarles nuevos códigos sociales. Para ello se les somete a una serie de ritos sociales: se les aplica el sacramento de bautismo, lo cual implica un cambio de nombre, la fijación de un apellido y la determinación de una fecha de nacimiento según el calendario occidental. Así por ejemplo en la comunidad de Nazareth es común encontrar nombres como Dionisio, Nicolás, Sergio, Juan, Luis, Miguel, sin embargo, en la interacción entre ellos mismos utilizan su nombre indígena, usualmente a escondidas de las autoridades institucionales.

Otros ritos conciernen el corte de cabello, cambio de vestimenta, uso de otro tipo de calzado, reeducación de las conductas motrices diarias tales como el caminar, las gesticulaciones; control de los tiempos y rutinas; normas de etiqueta y formas de comunicación. Al entrar al internado se realiza una quema de las ropas que traen como símbolo del inicio de una nueva vida. El cumplimiento de las normas de buena conducta y convivencia es recompensado, entre otras, con la posibilidad de visitar a su familia una vez al año o cada seis meses.

Esta descripción de las jornadas diarias deja entrever el cambio cotidiano que supone pasar de un espacio de socialización al otro. En suma, el sistema de las misiones como gestión de las comunidades

indígenas responde al logos colonizador mencionado en nuestra primera parte, se trataría de inducir la *tabula rasa* que se pensaba era el continente americano. Tras la independencia la lógica continúa, direccionada hacia las zonas no colonizadas, hacia las fronteras de los nacientes Estados.

**Tabla 9. Notas sobre las jornadas escolares**

Dinámica de un día de la vida cotidiana al interior de una familia tikuna-Comunidad Nazareth

10 de diciembre de 2014

El padre es pescador. Hora de levantada: 2:30 am. Sale acompañado por su hijo de 8 años.

Al salir de la casa llevan un pequeño “comiso” (casabe y guarapo dulce)<sup>45</sup>, y hacen un recorrido de aproximadamente 10 min, hasta la orilla del río donde se encuentra una lancha usualmente de remo manual, se internan en los brazos del Río hasta las 7-8 de la mañana.

Al regreso trae- dependiendo de las dinámicas de la pesca- entre 3 y 5 docenas de pescados en promedio de 3k por unidad. Se destinan 2 docenas para la venta o intercambio a la orilla del puerto y el resto para el consumo de la familia ampliada.

10:00 am regreso a la casa a desayunar (caldo de pescado, casabe, guarapo de cítrico, plátano). El hombre se acuesta a dormir con el niño. La mujer organiza el pescado recién traído y se ocupa de la casa.

2:00 pm se levantan y se van a jugar fútbol, al otro día fueron a la chagra. La mujer está haciendo artesanía junto a otras mujeres, algunas juegan fútbol.

5:00 pm se reúnen a hablar.

7:00 pm Ven algo de televisión y se acuestan.

<sup>45</sup> El casabe es una harina extraída de la yuca brava. El guarapo dulce es una bebida usualmente elaborada a partir de la caña de azúcar o frutas como la piña que es fermentada.

Dinámica de un día de la vida cotidiana al interior del internado -  
Comunidad Nazareth

21 de junio de 2012

A las cinco de la mañana suena la sirena para despertarse. Oración de agradecimiento. Baño. Arreglo de habitación.

Misa

Desayuno hacia las 6:30 am.

Clases hasta la 10:00 am. Descanso con una pequeña merienda

Clases hasta las 12:30. Almuerzo

Tarde: Actividades de siembra o de construcción

Una hora de deporte

Hora de estudio

Comida. Oración

8:00 pm. Dormir

Fuente: Elaboración propia

Sin embargo, este avergonzamiento étnico será desplazado por un paulatino proceso de adquisición de sentido de propia valía, en el que se distinguirá una identidad cultural tikuna primigenia, paralela a identidades nacionales ocasionalmente instrumentalizadas.

### **6.1.2 La conquista de una educación propia: la convivencia entre dos modelos educativos**

En los años 70 del siglo XX convergen una serie de factores que favorecen la aparición en la escena pública del debate acerca de la identidad indígena centrada en el cuestionamiento de los modelos educativos que les eran ofrecidos. Por una parte, al interior de la iglesia católica tiene lugar un proceso de escisión entre tendencias conservadoras y una nueva tendencia ligada a la teología de liberación, igualmente en diferentes comunidades se encuentran sacerdotes de origen indígena que tienen una aproximación distinta a la relación de las culturas ancestrales con la fe católica<sup>46</sup>. Por otra parte, como se mencionó anteriormente, durante estos años se fortalecen los movimientos sociales que se reivindican a partir de una identidad étnica. La construcción identitaria explica que las primeras movilizaciones se hicieran en torno a la “unidad, identidad y territorio”. Dentro de la discusión sobre la identidad el eje articulador es la cuestión educativa.

---

<sup>46</sup> El primer sacerdote católico de origen indígena en Colombia fue Álvaro Ulcué Chocué perteneciente al pueblo nasa, al occidente del país, nacido en Pueblo Nuevo- Caldon (Cauca) el 16 de julio de 1943. Este sacerdote fue asesinado en 1984 por su labor de defensa de las comunidades indígenas sobre todo en apoyo a las reivindicaciones territoriales y educativas. “Que el niño analice, que no trague todo, enséñeles a leer y no a firmar su propia suerte. Aprender a leer, atreverse a pensar es empezar a luchar. Sólo es libre el que sabe a dónde va” (García Segura, 2014), esta frase del padre Ulcué muestra las diferencias de aproximación que tenía la nueva corriente de la iglesia católica a las comunidades indígenas, se trataba de acompañarlos en sus demandas sociales de dignidad y equidad; así como entender que la relación a la espiritualidad de los pueblos indígenas no los hacía contrarios a las enseñanzas del catolicismo, sino que por el contrario las potencializaba.

En 1978 a través del CRIC se instituye el Programa de Educación Bilingüe y Pluricultural. Posteriormente, en 1982 se lleva a cabo el Primer Congreso Nacional Indígena en el que se determina la necesidad de organizar la educación propia, tomando como referencia los siguientes puntos:

*1. Una educación que “enseñe a los niños y jóvenes a respetar sus autoridades, a valorar su cultura, a observar las normas de convivencia con la madre tierra y con las personas que los rodean.*

*2. Desarrollar procesos de formación que permitan fortalecer los principios de territorio, autonomía y cultura. 3. Reemplazar la educación oficial interesada por imponer otros valores, por una educación que fortalezca nuestra identidad y sentido de pertenencia: “Cuando hablamos de educación propia entendemos aquella educación donde aprendemos a ser indígenas Sikuani, Wayuu, Tule, Nasa, Embera, Witoto, Wiwa, Curripaco, Pijao, Zenú y todo ser indígena en general...”*

*4. Una educación integral que tenga en cuenta la realidad en toda su complejidad, sin parcelarla y en sus diferentes dimensiones, analizando los hechos y procesos dentro del contexto total.*

*5. Una estrategia educativa de fortalecimiento organizativo que debe mantenerse a largo plazo como mecanismo de resistencia y de lucha por la autonomía: “Por eso hoy necesitamos educarnos para la acción externa sin dejar de ser lo que somos y ante todo sin perder el objetivo de lucha y resistencia. De*

*hecho hoy debemos reflexionar cómo seguir preparando y formando a nuestros hijos para continuar luchando y resistiendo para seguir ejerciendo ante todo el control territorial y la conquista de la autonomía”*

*6. Una educación que prepare a los individuos para afrontar los retos del mundo actual: “En un mundo en el que la globalización y la modernización son cada día más fuertes y aplastantes, no se puede pretender que los pueblos indígenas vivamos soñando, vivir el tiempo pasado de tranquilidad [que vivieron] nuestros antepasados... al contrario hoy el contacto con lo externo ha sido siempre nuestro gran desafío...”*  
(Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas, 2013)

En 1986, el Ministerio de Educación Nacional expide la resolución 9549, mediante la cual se ordena un sistema de profesionalización especial para maestros indígenas, para la época el requerimiento máximo era tener el título de bachiller pedagógico y como mínimo el equivalente del quinto grado de educación básica. Esta formación debía completarse con un curso de diez etapas y una intensidad de 240 horas bajo la modalidad presencial o a distancia, el mínimo para obtener el título era cursar y aprobar seis etapas.

Como se ha señalado la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 fue el momento fundamental de reconocimiento de los derechos étnicos. En este sentido, las comunidades indígenas, a través de sus tres constituyentes, exigieron, a nivel educativo, el reconocimiento de



la pluralidad cultural, el bilingüismo y la interculturalidad. Sin embargo, la puesta en marcha de esta política será muy lenta.

En 1994 la Ley General de Educación otorga un apartado especial a la etnoeducación, definiéndola a partir de los siguientes principios:

*[...] ARTÍCULO 56. Principios y fines. La educación en los grupos étnicos estará orientada por los principios y fines generales de la educación establecidos en la integralidad, interculturalidad, diversidad lingüística, participación comunitaria, flexibilidad y progresividad. Tendrá como finalidad afianzar los procesos de identidad, conocimiento, socialización, protección y uso adecuado de la naturaleza, sistemas y prácticas comunitarias de organización, uso de las lenguas vernáculas, formación docente e investigación en todos los ámbitos de la cultura [...] (Congreso de la República de Colombia, 1994)*

La educación étnica se traducirá en la consolidación a principios de los años 2000 de los Planes de Vida de cada comunidad, los cuales cumplen el papel de un Plan de Desarrollo. Así mismo se fortalecieron los procesos de formación pedagógica de los docentes indígenas. Este proceso ha desembocado en la creación por parte del Ministerio de Educación en el año 2007 de la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los pueblos Indígenas (CONTCEPI), como órgano de formulación, seguimiento y evaluación de las políticas públicas en materia de etnoeducación.

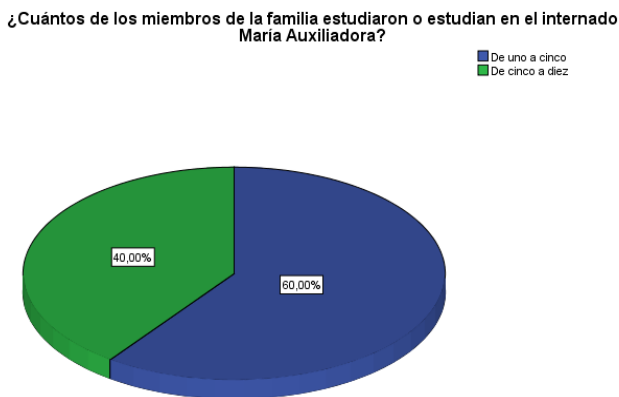
Pese a esta evolución jurídica, persiste una contradicción entre los fundamentos epistemológicos de ambos modelos. La aproximación de la educación nacional se hace bajo la forma de competencias que deben desarrollarse para lograr la integración de las comunidades étnicas a la nación y mercados centrales. Si bien se les respeta la lengua, ritos y costumbres, en el fondo se trata de transmitirles todo lo necesario para que sean tan competitivos en el mercado como un niño mestizo.

El problema de base es que se desconocen o desdeñan las diferencias estructurales de concepciones y marcos de interpretación del mundo. Sin embargo, el reconocimiento de los derechos educativos para las comunidades étnicas permitió el acceso de algunos de sus miembros a instituciones de educación superior, lo que derivó en la posibilidad de nombrar docentes indígenas que tras recibir su diploma universitario regresaban a su comunidad como los profesores de las instituciones de educación pública. Es el caso de Nazareth, donde se crea a mediados de los noventa la *Concentración Educativa de Nazareth*, institución de educación pública básica.

Actualmente en la comunidad conviven esta institución educativa y el internado *María Auxiliadora*, sin embargo, la primera es de educación básica, mientras que la otra también ofrece los grados de educación media, en consecuencia existe una presencia casi similar al interior de la población del resguardo. Como lo demostró la encuesta de prácticas comunitarias que realizamos, en donde los hogares con menos niños pequeños declaran tener más miembros de la

familia que han estudiado o estudian en el Internado, por el contrario las familias con hijos pequeños tienen mayor relación con la Concentración, incluso después de que los niños han salido de ella.

**Gráfica 32. Patrón de escolarización en el internado María Auxiliadora**

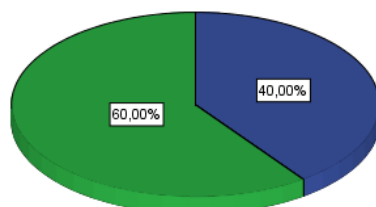


Fuente: Elaboración propia

**Gráfica 33. Patrón de escolarización en la Concentración Escolar de Nazareth**

**¿Cuántos de los miembros de la familia estudiaron o estudian en la Concentración Escolar de Nazareth?**

■ De uno a cinco  
■ De cinco a diez



Fuente: Elaboración propia

Ahora bien, ¿qué particularidades presenta el quehacer pedagógico indígena? En la tradición de las comunidades no existe una institución autónoma encargada de la educación de los niños y jóvenes. La educación se hace en la cotidianidad, en el diario vivir, es un proceso de enseñanza-aprendizaje de abuelos y padres a los menores. El proceso educativo en el pueblo tikuna se inicia desde antes de nacer y continua a lo largo de la vida.

Durante el período de la gestación el cuidado del niño por nacer lo asumen tanto los padres como los abuelos. Por ello, existen una serie de normas de conducta estrictas sobre la alimentación, la protección ritualística de los padres, los trabajos que puede o no realizar la progenitora y la asimilación de saberes en torno a la crianza de los niños. La atención prestada a este período se inscribe en la concepción indígena de la familia: el niño entra a hacer parte de una red, una comunidad, su normal nacimiento y el desarrollo de su vida

afecta a cada uno de los integrantes de esta. En consecuencia, se considera necesario esmerarse en el cuidado de ese nuevo integrante desde su gestación para transmitirle efectivamente los saberes y cuidados necesarios para protegerlo y enseñarle el mundo.

*Cuando un bebé va a nacer se llama a la abuela partera, ella está pendiente, antes se han escogido al padrino y a la madrina de nacimiento, estos ayudan en el cuidado del bebé, además de la mamá y el papá y los abuelos. Una vez nace se baña y limpia, se le pone el nombre umbilical según el clan del papá. A los pocos días, se le lleva al chamán para que le haga los baños y rezos de protección. La mamá debe hacerle baños con plantas y agua para cuidar el cuerpo del niño desde que nace. (Entrevista realizada a Delia Ramos, junio de 2012).*

La descripción del momento del nacimiento revela la importancia que tiene la necesidad de blindar al niño con diversas protecciones. Por un lado, el recién nacido se encuentra inmerso en una familia ampliada, sus cuidados son asumidos no solo por los padres sino también por los abuelos y los padrinos. De otra parte, desde el primer momento se le asigna un nombre indígena (umbilical) que cumple la función de identificarlo como miembro de un clan, endosando las posiciones y características sociales de este. Finalmente, el rito adelantado por el chamán busca fortalecer su integración a la comunidad espiritual tikuna, protegiéndolo de las amenazas y ligándolo con sus ancestros.

En este sentido, el proceso de crianza tikuna sigue el patrón de otras comunidades indígenas amazónicas para quienes los primeros años son sumamente delicados. “El bebé viene de un mundo invisible y recorre un largo camino que depende de los cuidados tanto de la madre y el padre como de los abuelos, los cuales cuidan de la maduración de sus hijos, que a su vez depende de los lazos familiares [...] En los primeros “ciclos” los niños asumen conocimientos de los grupos hermanos de su red social, sobre todo de los de la madre y el padre” (Fonseca Pereira, 2013:48). Dentro de las sociedades indígenas la primera infancia supone el período de inmersión del niño en el mundo, los cuidados y conocimientos que se le transmitan determinarán su vida. En consecuencia, se llevan a cabo una serie de prácticas que pueden organizarse alrededor de dos ejes: la enseñanza del lugar que ocupa el niño respecto al entorno y la formación del niño como un ser comunitario.

En cuanto al primer eje, por medio de las prácticas de aseo, el juego y la ayuda en el trabajo diario, se le transmite al niño el conocimiento de su entorno y la relación sacra con este. Paulatinamente, los abuelos, padres, hermanos y tíos enseñan al niño el funcionamiento de la naturaleza, así como una serie de consejos basados en los principios de relacionalidad y equilibrio.

Uno de los aspectos primordiales es la relación del niño con el Río Amazonas, recordemos que los tikunas se piensan como hijos del agua, el mito de origen los describe como el fruto de la pesca de Yoi. En consecuencia, durante los primeros años se le da una gran

importancia al baño, no sólo como práctica de higiene sino también como medio para ir desarrollando y fortaleciendo las habilidades motrices del niño. La madre va a las quebradas con el bebé para limpiarlo y ejercitarlo, se les hacen una rutina de movimientos encaminados al desarrollo motriz, en términos de la comunidad “el agua fortalece el cuerpo”.

A medida que el bebé crece, los baños se convierten en juegos donde se les va enseñando a los niños la sacralidad del río, se les muestran cantos, ritos e historias. Así mismo los abuelos les dicen las fórmulas mediante las cuales se le debe pedir permiso al río para extraer sus productos o usarlo. Los niños desde temprana edad acompañan a sus padres y abuelos a pescar, durante las labores de pesca se les sigue comunicando tanto los conocimientos concretos del quehacer del pescador, como el universo sacro y mítico que rodea la actividad, los niños aprenden a “leer el río y el viento”. También, participan de la construcción de las canoas y se les enseña a remar. De tal suerte que a los 12 años, momento de los ritos iniciáticos que marcan el paso a la primera adultez, los tikunas ya saben nadar, pescar y remar dentro de una lógica de comprensión profunda del río como ser vivo y no simple medio de subsistencia.

**Imagen 16. Niños llegando de la pesca**



Fuente: Archivo propio

Otro elemento importante del aprendizaje de la relación biocéntrica con el entorno es el descubrimiento y reconocimiento de la selva. Dentro del pluriverso tikuna la selva es una suerte de gran libro, así como para poder leer el niño debe aprender el alfabeto, las palabras, los significantes y significados. En el caso de la selva, el niño debe aprender a identificar las plantas, los animales y los frutos (ver anexo 10), ha de saber cómo se relacionan y que pasa si se rompe el equilibrio.

*Desde niños acompañábamos a mi padre y mi abuelo a la chagra, caminando uno aprendía como se llaman las plantas, cogíamos las que se podían comer, también había unas sagradas que el chamán sabía usar. Una vez encontramos un nido en el camino, el abuelo nos hizo parar, nos dijo que no*



*podíamos coger los huevos, nos mostró como correrlo sin dañarlo, todo en la selva está unido, que esos pájaros nos decían si algo iba a pasar y por eso si había niños como nosotros también tenía que haber niños pájaros para que nos sigan diciendo lo que va a pasar. Ese pajarito canta de una manera diferente cuando algo malo va a pasar, toca tener cuidado. (Entrevista colectiva a jóvenes de la comunidad, diciembre 2014).*

Durante las actividades de agricultura, en los recorridos, en las prácticas cotidianas se les muestran a los niños las plantas y sus usos. Igualmente, reconocen los animales (arañas, serpientes, ranas, gusanos, animales grandes) y los sonidos de la selva, en particular de los pájaros, las ranas y los micos que adquieren un sentido sacro. Aprenden a ubicarse y a identificar los lugares sagrados (ewaré). Mediante la imitación del ejemplo, las narraciones y los consejos el niño aprende a ser parte de la selva. Además, se les recomienda el cuidado de animales domésticos y comienzan a plantar sus primeros árboles que deben ser cuidados por ellos.

El aprender a leer la selva va de la mano con el desarrollo de las habilidades motrices. Durante los primeros años se le da gran importancia a la estimulación física del niño, el cuerpo debe cuidarse y fortalecerse. No obstante, esta actividad no se piensa dentro de una lógica deportivo-competitiva sino de placer creativo. El cuerpo se fortalece mediante el juego, se asombra resolviendo las tareas del movimiento que el entorno le exige; pero el juego también enseña lo

sacro, la ritualística, la memoria, los valores relacionales, las normas de convivencia, el funcionamiento del entorno y lo espiritual.

El cuidado del cuerpo supone también la consolidación de una educación sensorial. El niño aprende a percibir el mundo desde lo sensible, lo cual supone una relación con los otros y el entorno que no pasa exclusivamente por la razón, sino que da espacio a la emoción, a lo sensible, al instinto. En otras palabras, el indígena tikuna aprende a entender el mundo como un gran código que se descifra no solo desde el pensamiento racional sino también desde los espacios del sentimiento, del cuerpo y de lo sacro.

El niño está inmerso en el aprendizaje de una sacralidad presente en la cotidianidad. Se descubre la existencia de espacios y objetos sagrados empleados en los ritos y la medicina tradicional. En este orden de ideas, el niño entiende que hay unos seres dentro de la comunidad a los que debe recurrir para cuidar su espíritu (mau), aprende quién es el chamán y en qué momentos se recurre a él. Se transmite la importancia de los sueños. El universo onírico está presente en la realidad cotidiana. Los sueños narran y protegen, unen con los antepasados y los tiempos cíclicos, anticipan. Sin embargo, debe aprenderse a leerlos. Para ello están los chamanes, o en términos generales los mayores, los sueños se cuentan y en medio de la narración, conjuntamente se establecen los significados. En consecuencia, el sueño y su lectura se convierten en un acto comunitario que une al individuo, el interlocutor, los antepasados y la naturaleza.

Es común que los miembros de la comunidad se reúnan al caer de la tarde a hablar, entre otros, de los sueños de la noche anterior. En medio del diálogo comienzan a interpretarse los sueños, y según su contenido se acude a los mayores, e incluso a los chamanes, para lograr descifrarlos. El mundo onírico se convierte en una guía para la toma de decisiones individuales y comunitarias. Cabe aclarar que el sueño hace parte de un mundo espiritual, invisible, en el que se sitúan los ancestros, los espíritus de la naturaleza, la magia, es decir una suma de aspectos que, desde los referentes culturales indígenas, definen el universo simbólico y tienen consecuencias sobre las relaciones de poder y las acciones diarias. Por tanto, cobra suma importancia enseñarle al niño a entender un mundo social en el que no sólo existe lo visible sino también un mundo invisible, los dos estando interrelacionados.

Ese aprendizaje se hace por medio de la transmisión de los ritos, tradiciones y narraciones, en suma los elementos forjadores de la identidad comunitaria. Como lo señalamos, la crianza tikuna supone formar al bebé como un ser comunitario. Los recién nacidos entran a formar parte de una familia ampliada pero también de una comunidad, su cuidado es asunto de todos, de la atención prestada dependerá, para los tikunas, en gran medida el desarrollo posterior del adulto.

Durante la primera infancia esta enseñanza tomará la forma de la transmisión de la memoria colectiva y los valores comunitarios que de allí se desprenden. El acompañamiento que el niño hace de sus padres y abuelos durante las labores cotidianas está atravesado por la

palabra. Mientras se pesca, se hace la chagra, se caza, se cocina, entre otros, los mayores van narrando las historias tradicionales, el mito de origen, la historia de la comunidad, el mundo onírico, los relatos familiares. La suma de estas narrativas constituye una urdimbre identitaria fundamental. La palabra caminada, trabajada, compartida en la cotidianidad supone la transferencia del universo simbólico y de la memoria colectiva que definen la identidad tikuna. El niño aprende quién es en la medida que le son narradas las vivencias de la comunidad, clan y familia a la que pertenece.

*La abuela nos contó mientras hacíamos la fariña la historia de la fruta de umari. Cantábamos, y otra abuela nos hablaba de cuando la guerra con el Perú que ella era niña y se acordaba. Mi madre se acuerda de lo que les hablaban en el internado sobre eso. Seguíamos cantando, los niños cantan con nosotros y nos ayudan pasándonos la yuca y los cernidores para la fariña [...] (Entrevista a Pastora Pereira Manduca, julio 2012).*

La memoria entendida como la construcción colectiva de vivencias definitorias de la identidad individual y social (Halbwachs, 1997) juega dentro de los grupos étnicos un papel fundamental, como mostramos anteriormente alrededor de la defensa de una identidad propia se articulan espacios de agencia política y resistencia. En efecto, cabe resaltar que estas narraciones y los diálogos cotidianos, se hacen en lengua tikuna, la lengua española será adquirida en la escuela del sistema educativo formal constituyendo en la práctica una segunda lengua.

### **Imagen 17. Niños dialogando**



Fuente: Archivo propio

Ahora bien a través de los relatos se difunden también las normas de conducta comunitarias. Ya hemos mencionado la manera en qué los mitos, sobre todo el de origen, imponen normas sociales fundamentales como las reglas de unión entre clanes. Así mismo, por medio del intercambio de la palabra y la participación activa en las actividades de los “adultos”, los niños aprenden a vivir dentro de la comunidad, a entender la reciprocidad, el compartir, la deliberación, el trabajo y apoyo colectivo.

La crianza y educación tikunas parten, entonces, de un principio de aprendizaje en la acción. Los niños por pequeños que sean no son relegados a un espacio distinto al de los adultos, por el contrario, los primeros son incluidos en la cotidianidad de los mayores, los acompañan, los ayudan en la medida de las posibilidades, los escuchan, cantan, bailan y juegan; y a través de ese

compartir diario se les enseña a entender el territorio, la comunidad, las reglas de convivencia, los quehaceres, la cartografía social, la identidad, la cosmovisión, en suma, se forjan como tikunas.

Este primer ciclo educativo se ensambla con las disposiciones que se han tomado en torno a la educación propia. Si bien las comunidades étnicas han logrado el reconocimiento de espacios educativos a partir de sus cosmovisiones, estos forman parte del sistema de educación nacional formal y como tal siguen sus lineamientos. Empero, la lógica pedagógica étnica, en donde no hay una división entre el aula, la familia y otros espacios de socialización, resulta contradictoria con la lógica de la escuela derivada del modelo crematístico. En consecuencia, encontramos que en la práctica los docentes, miembros de la comunidad indígena, yuxtaponen al modelo nacional una batería de metodologías y contenidos atípicos que prolongan, hasta cierto punto, las dinámicas educativas tradicionales.

Durante las estancias en el resguardo tuvimos la oportunidad de asistir a las clases al interior de la *Concentración Escolar* y el jardín infantil. La estructura arquitectónica es la de una construcción en ladrillo con aulas grandes, no obstante, el espacio es empleado de manera diferente, en general se excluye la estructura de pupitres en fila para darle preferencia al espacio vacío que permite organizarse en forma de círculo.

La jornada comienza a las siete de la mañana hasta las dos de la tarde. Hacia las nueve y media de la mañana los niños salen a

desayunar a sus casas para regresar a las diez de la mañana. Generalmente, al aula asisten los niños, sobre todo los más pequeños, con sus abuelos, al menos durante alguna parte de la jornada escolar o día de la semana.

**Imagen 18. Niños de 8 años en el aula de la Concentración Escolar de Nazareth**



Fuente: Archivo propio

**Imagen 19. Clase en la Concentración Escolar de Nazareth con niños de 10 años**



Fuente: Archivo propio

Los docentes se ven compelidos a enseñar tanto en lengua tikuna como los contenidos diseñados en el programa del Ministerio de Educación Nacional. Los ajustes radican en el empleo de métodos que se basan en la interacción con la cotidianidad de la comunidad. Así, por ejemplo, con ocasión de la celebración del día nacional colombiano- 20 de julio<sup>47</sup>- a los niños se les explica lo que sucede en esa fecha, pero también se les incita a participar en la celebración por medio del desarrollo de bailes tradicionales tikunas, operando una relectura de la historia nacional desde el referente étnico.

---

<sup>47</sup> El 20 de julio es considerado el día nacional colombiano. En esta fecha se conmemora el 20 de julio de 1810, momento en el que la ciudad de Santa Fé (actual Bogotá) proclama una junta independiente de España, en espera del regreso del rey Fernando VII al trono, con la instalación de la junta se expulsa al Virrey de la Nueva Granada. La fecha conocida como el Grito de Independencia, da inició al proceso independentista colombiano.



La escuela de Nazareth se destaca por el interés de los profesores nativos de potencializar una educación propia. En este sentido, el profesor aprovecha el espacio para transmitir la ley de origen y otros mitos, la lengua tikuna es privilegiada, igualmente se enseña por medio de cantos y danzas. De hecho, los contenidos parten de la ley de origen como piedra roseta para descifrar los principios y reglas que deben guiar la vida del pueblo tikuna.

**Imagen 20. Comparsas celebración Día Nacional Colombiano- Grito de la Independencia**



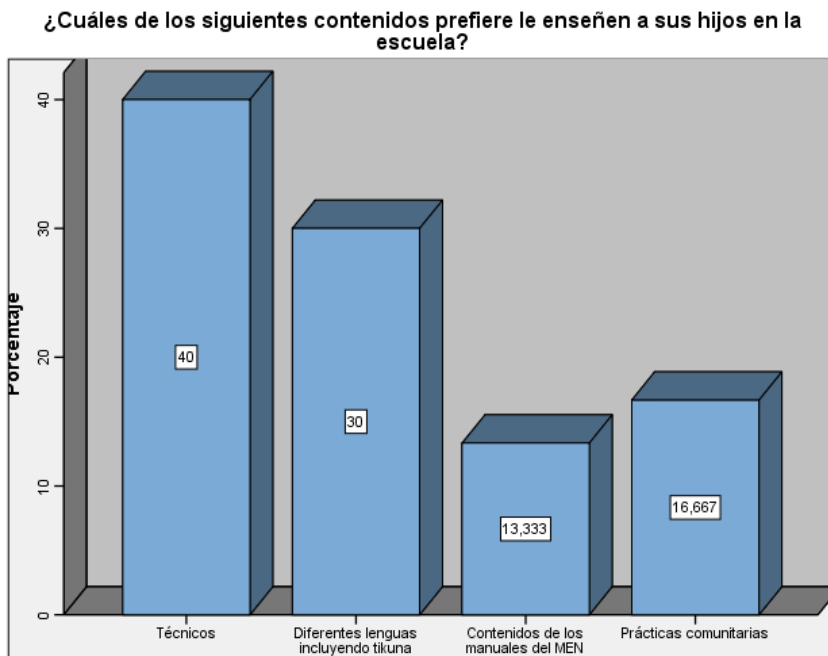
Fuente: Archivo propio

*Sus valores y principios comunitarios son invaluable: comprender y compartir con los demás antes que competir, la solidaridad y apoyo antes que el egoísmo, la interacción de grupo antes que el individualismo, la resistencia a la adversidad mediante el control mental del sufrimiento, lograr*

*fijar la mente en blanco, la constancia, la laboriosidad, la paciencia y el detalle en el trabajo, la valoración extrema de las cosas pequeñas e insignificantes para colmarse de satisfacción con ellas, el carácter sagrado de la naturaleza y la búsqueda espiritual de sus expresiones.* (Navia, 2014: 54)

Si bien, la necesidad de cumplir con horarios y ritmos impuestos por la educación nacional debilita procesos de aprendizaje no formales tales como los niños acompañando a los abuelos a pescar. La escuela es un nuevo espacio de reconfiguración de la transmisión de la cultura tikuna, el espacio de aprendizaje es, en este sentido, subvertido para mantener la identidad étnica con sus variaciones e incorporaciones propias a las coyunturas modernas. Estas recomposiciones y adaptaciones a las percepciones comunitarias y de los docentes indígenas sobre la necesidad de articular los imperativos contemporáneos, dentro de los cuales destaca la preservación y valorización de la identidad propia, se expresa en las respuestas de las familias sobre los contenidos que prefieren les enseñen a sus hijos en los espacios escolares

**Gráfica 34. Contenidos escolares privilegiados por las familias del Resguardo de Nazareth**



Fuente: Elaboración propia

Predominan las preferencias por los aprendizajes técnicos y de lenguas, siguiendo en tercer lugar las prácticas comunitarias y finalmente los contenidos desarrollados por la educación nacional. Sin embargo, cruzando estos resultados con las observaciones cualitativas y diálogos al interior de la comunidad, encontramos que cuando se habla de la adquisición de diferentes lenguas se prioriza la lengua tikuna como materna, y de forma complementaria el español, el portugués, el inglés y otras lenguas indígenas sobre todo de la Amazonía. En cuanto a los saberes técnicos, estos se asocian con los saberes prácticos de la cotidianidad, se asimila a la lógica del aprender haciendo que impera en todos los espacios comunitarios. Finalmente, en términos generales se considera que las prácticas comunitarias

deben ser enseñadas por todos y no relegadas a un solo espacio social como la escuela en el sentido occidental.

En suma, se encuentran diferencias importantes entre los imaginarios sociales de la enseñanza, lo que se realiza en la escuela por los docentes tikunas y las disposiciones curriculares del Ministerio de Educación, las cuales radican en las oposiciones entre los principios que articulan los dos modelos de organización social. Recordemos que los modelos pedagógicos y la escuela constituyen una institución central de transmisión de pautas de comportamiento y principios articuladores de modelos sociales.

### **6.2.1 Pedagogías antropocéntricas: formando seres en clave crematística**

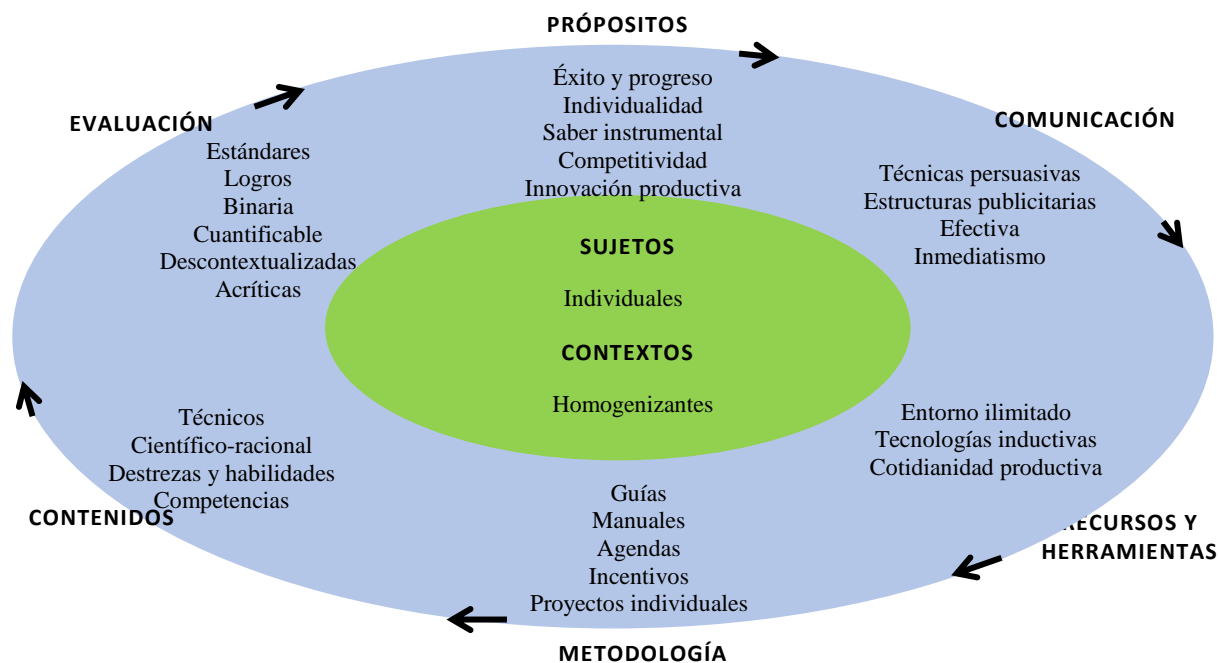
Para el modelo educativo crematístico la relación pedagógica es un insumo que constituye el capital humano, su acción está circunscrita a la eficacia en tanto medida de objetivos predeterminados comparados en períodos diferentes y con resultados establecidos. Además esta acción debe ser eficiente a medida que la relación insumo-producto permite mejores resultados a menores gastos, de tal manera que las didácticas a emplearse han de buscar la eficiencia y la eficacia.

Desde luego, determinar la educación desde la relación entre eficiencia, eficacia y resultados esperados es viable si el currículo

tiene como propósito la implementación de competencias que facilitan el saber instrumental, la competitividad, la individualidad, el éxito y el progreso, medidos a través de pruebas estandarizadas (ver figura 48).

Como se indicó en el marco teórico, las últimas décadas del siglo XX se caracterizaron por los procesos de desregularización neoliberal que en el continente latinoamericano se tradujeron en planes de ajuste estructural direccionados a diferentes sectores de la vida social, entre los cuales destacaba el educativo.

Gráfica 35. Esbozo de los elementos constitutivos de un currículo bajo el modelo crematístico



Fuente: Elaboración propia

*[...] Las transformaciones neoliberales en materia educativa - en su sentido más abstracto deben ser apreciadas en una doble dimensión: De un lado, se trata de organizar la educación pública de acuerdo a las reglas del cálculo económico. La educación debe ser medida como cualquier otra mercancía: por su valor y por su valor de uso. Por ello, la cuestión del costeo y de la financiación; de la cobertura y de la calidad; de la eficiencia, ocupan un lugar central en las consideraciones actuales de política educativa. De otro lado, se trata de orientar la educación pública en función de un proyecto de disciplinamiento social, en cuya base se encuentra una “cultura” y una pedagogía del (y para el) mercado, de exaltación del rendimiento individual, el productivismo y la competencia [...] (Estrada Álvarez, 2002: 2).*

En el caso colombiano, la lectura neoliberal, crematística, de la educación se refleja en la ambigüedad del texto constitucional vigente, el artículo 67 que rige la educación nacional estipula:

*[...] La educación es un derecho de la persona y un servicio público que tiene una función social [...]*

*La educación formará al colombiano en el respeto a los derechos humanos, a la paz y a la democracia; y en **la práctica del trabajo y la recreación**, para el mejoramiento cultural, científico, tecnológico y para la protección del ambiente [...]*

*Corresponde al Estado regular y ejercer la suprema inspección y vigilancia de la educación [...] (Constitución Política de la República de Colombia, 1991)*

Al adjudicarle a la educación un doble carácter de derecho y servicio público que puede ser ofrecido por quién esté interesado bajo la vigilancia del Estado, a través del Ministerio de Educación Nacional, el acto educativo se convierte en una mercancía que, en realidad, estaría regulada por las leyes del mercado. En consecuencia, el *desiderátum* de la educación sería la formación de seres aptos para el mercado laboral, es decir, con competencias para la empleabilidad.

Las empresas se convierten en los consumidores del producto del mercado educativo, a saber: mano de obra calificada. Por ello se hace necesario establecer formas cuantificables, abstractas y generales para determinar el tipo de capacidades y competencias con las que llegan las personas a ofrecer sus servicios al mercado laboral. Siguiendo esta lógica, hacia el año 2006, el MEN produce una serie de documentos bajo la forma de manuales que instauran los “Estandares básicos de competencias”, existentes en otros países latinoamericanos y recomendados por las Instituciones Internacionales.

Estos estandares son definidos como “un criterio claro y público que permite juzgar si un estudiante, una institución o el sistema educativo en su conjunto cumplen con unas expectativas comunes de calidad; expresa una situación deseada en cuanto a lo que se espera que todos los estudiantes aprendan en cada una de las áreas a lo largo de su paso por la educación básica y media” (Ministerio de



Educación Nacional, 2006: 11). Para lo cual se implementan sistemas de evaluación por logros.

Paulatinamente, se ha ido instaurado diversas pruebas nacionales y únicas para la educación pública y privada en distintas etapas del proceso formativo de educación primaria, básica y media, a saber: grado 3ro de primaria, grado 5to de primaria, grado 7mo de bachillerato, grado 11 de bachillerato, pruebas de terminación de carreras de primer ciclo universitario y pruebas PISA (Program for International Student Assessment).

Desde 1966 se aplicaban las pruebas nacionales de terminación del ciclo de educación media. No obstante, a partir de 2006, año en que se inaugura el nuevo Plan Decenal de Educación, se presenta un crecimiento exponencial de este tipo de pruebas coincidiendo con la aprehensión de los temas educativos bajo una óptica crematística en la cual se acumulan competencias y destrezas evaluables a través de logros que se obtienen o no, a la luz de estándares homogéneos y preestablecidos.

El MEN divide las competencias en tres grandes categorías:

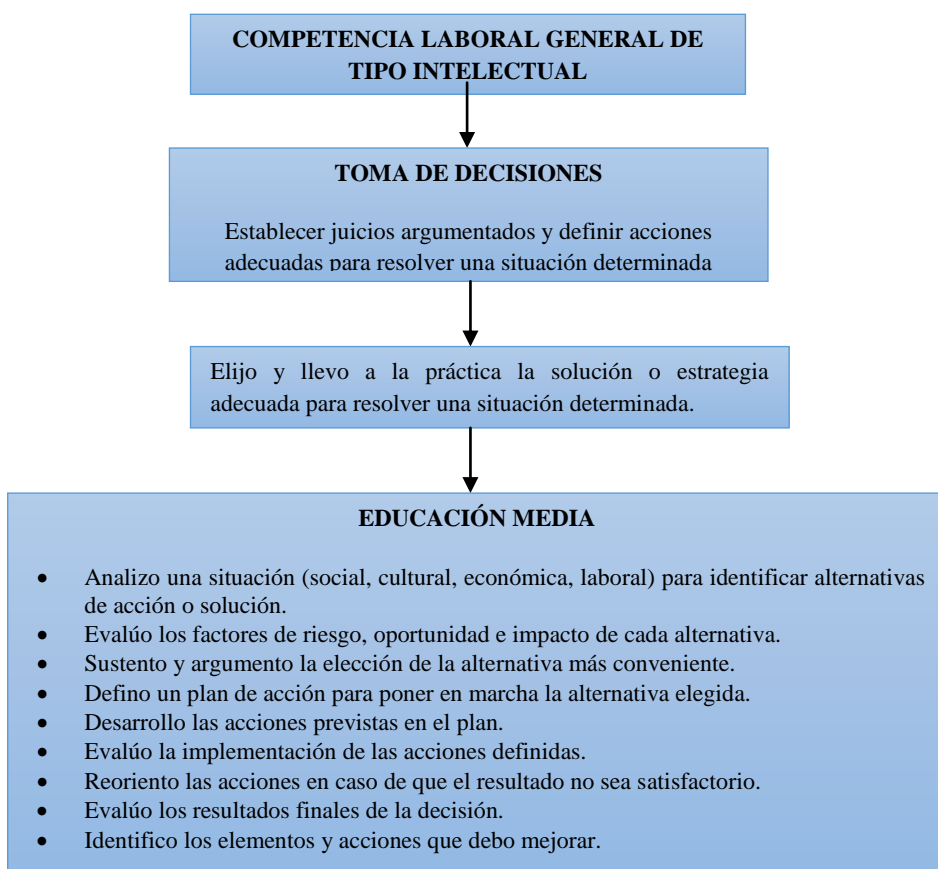
*[...] las competencias básicas, entendidas como las que permiten comunicarse, pensar en forma lógica y utilizar las ciencias para conocer e interpretar el mundo [...] Las competencias ciudadanas que habilitan para la convivencia, la participación democrática y la solidaridad [...] las competencias laborales que comprenden todos aquellos*

*conocimientos, habilidades y actitudes, que son necesarios para que los jóvenes sedesempeñen con eficiencia como seres productivos [...] (Ministerio de Educación Nacional, 2007)*

Para formar seres productivos se instauran una serie de objetivos, logros y metas a alcanzar que deben ser cuantificables. Estas son pensadas de manera individual y están direccionadas a alcanzar el rendimiento óptimo en una situación dada. Analizemos uno de los estándares de competencias laborales (ver figura 49).

En cuanto a los contenidos que definen las competencias se inscriben en lo técnico-operativo e instrumental para lo cual se prioriza la lectura de instructivos y el aprendizaje de manuales y protocolo de manejo. Siguiendo nuestro ejemplo habría un protocolo de toma acertada de decisiones destinado a obtener el máximo de resultados con una inversión mínima de tiempo y recursos. No obstante, dicho protocolo homogeniza ocultando las diferencias culturales, los procesos de toma de decisión colectiva, la diversidad de contexto, la necesidad de entender las interacciones personales, entre otros. La pregunta sería ¿hasta qué punto las competencias así desarrolladas y evaluadas permiten negociar situaciones conflictivas en un contexto multicultural y pluriverso?

**Gráfica 36. Ejemplo de competencia educativa**



Fuente: (Ministerio de Educación Nacional, 2007: 13)

En efecto, la estandarización por competencias y logros con las subsecuentes formas de evaluación masiva y homogénea bajo la forma de pruebas de opción múltiple tiende a

*[...] tecnificar la enseñanza porque después se [puede procesar el examen] rápidamente con un ordenador sin necesidad de*

*intervención del profesor para corregirlo. Pero suprime todo interés por lo que constituye el verdadero objeto de la educación: el razonamiento personal por el cual el estudiante llegó a la respuesta (a la que por este procedimiento puede llegar incluso por azar, por mera adivinanza). Y excluye, desde luego, toda posibilidad de que el educando proponga una respuesta propia, personal, reelaborada por él, que no coincida con ninguna de las opciones formulada [...] (Kaplún, 1998).*

Este tipo de enseñanza gira alrededor de la consecución de efectos o resultados preestablecidos, en consecuencia la acción comunicativa debe estar destinada a la asimilación rápida de los contenidos y metas identificadas. Para ello se priorizan las técnicas persuasivas que siguen el formato de estructuras publicitarias. El logro externamente formulado se debe convertir en el logro personal, que cada estudiante mide a través de indicadores e incentivos que le son comunicados al inicio de cada ciclo formativo. En consecuencia, se valoriza la capacidad de comunicar de manera rápida e inmediata, el uso de todo tipo de insumos es aceptado a condición de que el mensaje sea transmitido.

El uso social y consuetudinario de los recursos y herramientas en tanto mediaciones del currículo, afecta el proceso de aprendizaje, razón por la cual analizar la incidencia que estos tienen en el modelo educativo crematístico se torna fundamental, porque en primer lugar, los manuales, guías, agendas y tecnologías inductivas están diseñados de tal manera que faciliten la consecución de los estándares previstos para todas las instituciones y contextos,

facilitando el proceso de homogeneización de saberes, contenidos y formas comunicativas. Esta homogeneización producida por reformas educativas que imponen estándares, logros y competencias implica que el mercado editorial de textos escolares

*[...] realicé un proceso de traducción de los [Contenidos Básicos Generales] en contenidos a enseñar. El texto escolar estaría oficiando, así, como mediador entre los docentes y los CBC. En este caso es posible ver que algunas propuestas recogen textualmente los títulos, subtítulos y algunas palabras clave de los CBC; es decir se trata de mostrar el libro como aquel que “realmente” contiene, traduce y refleja el espíritu de los CBC y esto se logra incorporando el “lenguaje de la reforma” [...] (Grinberg, 1998: 12)*

Los Contenidos Básicos Generales en Argentina corresponden a los estándares de competencias del sistema escolar colombiano. El manual o texto escolar se convierte, entonces, en la correa de transmisión entre las políticas públicas educativas y el quehacer cotidiano de los educadores. No obstante, cabe preguntarse sobre la adecuación de estas mediaciones a los distintos contextos en donde tiene lugar la educación.

Tomemos como ejemplo la Bitácora del Patrimonio (Ministerio de Educación Nacional, 2010), una serie de cinco cartillas diseñadas por los Ministerios de Educación y Cultura para los docentes de todo el país con el objetivo de integrar a los Planes de Estudios Institucionales (PEI) de cada colegio “competencias

ciudadanas” referentes a la identificación de los elementos constitutivos de la identidad de la nación colombiana. Al interior de la tercera cartilla destinada a la memoria, se propone una unidad referente a la tradición oral, en donde tras definir este concepto, encontramos un texto del “mito fundacional del Amazonas”, posteriormente se plantean unas preguntas de comprensión de lectura y el ejercicio de construir un mito propio.

### *EL ÁRBOL DE AGUA GRANDE*

#### *Mito fundacional del Amazonas*

*Por: Hugo Niño Tomado de: Cuentos y leyendas del Amazonas. Alcaldía Mayor de Bogotá IDCT, Educar, La biblioteca de los niños, 1999.*

*Esta es la historia, la narración del principio del mundo, cuando la obra estaba aún incompleta, cuando aún no había ninguna luz, ni hombres que ejercieran señorío sobre las cosas. Sólo estaba el cielo, sólo la Tierra, sólo unos cuantos pájaros, animales, frutos por conocer. Era la confusión, la oscuridad. Sobre la tierra un árbol inmenso que la cubría toda. Así fue que Yoi, el primer padre, el dador bienpensante, reflexionó para poner término a la dificultad que impedía apreciar y terminar la construcción de lo que hacía falta. De esta manera habló a su hermano Ipe, el engañador, el que todo lo contradice, que era el único que lo acompañaba entonces en toda la inmensidad oscura: Vamos a reunir frutos, alimentos, y vamos a convocar a todos los animales existentes hasta ahora porque*

*vamos a derribar este árbol para saber qué hace falta. Así habló con su sabiduría. En seguida fueron convocados todos los animales que ya existían sobre la Tierra moviéndose sin acomodo y comenzaron a picar, a morder, a raspar, a golpear el árbol. Toda una multitud de cuanto animal existía comenzó a rodear, a recorrer el árbol queriendo derribarlo. Por fin consiguieron desbistar su tronco. Pero he aquí el asombro, que lo zarandeaban y lo zarandeaban y el árbol nada que caía.*

*Entonces Yoi mandó a llamar a la ardilla golosa y le ordenó recorrer el árbol para ver qué sucedía. Pero la ardilla golosa sólo subió hasta la mitad y tuvo miedo y se devolvió. Entonces, Yoi mandó traer a la ardilla trepadora, la pequeñita, Taine como se llama. Y ella subió y subió, trepó hasta la lejana cumbre del árbol y allí vio lo que era, que no dejaba caer el árbol: que un perico tenía aferrada la copa del árbol con una pata y con la otra se sostenía del cielo.*

*¿Con que eso es? Está bien, pensaremos en una solución dijo Yoi. Ve a donde el pájaro ése que está impidiendo nuestro trabajo. Ve y le pones ají en el pico, en las orejas, en los ojos, en cuanto lugar lo puedas fastidiar. Y ya verá. Eso mismo le dijo Yoi y eso mismo hizo ella: subió y le puso ají al perico en cuanta parte. Y el perico no pudo impedirlo, ocupado como estaba en detener la marcha del mundo, la creación, con una pata en la cúspide del árbol del mundo, en la superficie del mundo, y la otra sujetándose del cielo. Pero ahí fue el caos, el descontrol del pájaro, al que comenzaron a arderle la lengua, los ojos, todas las partes abiertas de su cuerpo, y ahí mismo*

comenzó a hacer fuego y tuvo que soltarse, tanto fue su desespero, palabra. Resulta pues, que ya sin sostén el árbol comenzó a caer, cayó sobre el mundo con gran estruendo. Y he ahí la maravilla, que cuando fue tocando la tierra, de sí mismo brotaron las aguas. Un grandioso caudal se formó de su tronco u otros menores de sus ramas. Y lagos, lagunas de sus hojas, de su hojarasca. Regocijado, Yoi se introdujo en el agua caminando, recorriéndola, contento entre el agua, las gotas que salpicaban de su cuerpo se convirtieron en multitud de peces que colmaron de vida este río llamado Amazonas.

Así, pues, el mundo estaba ahora poblado, en compañía. Pero también notó Yoi su propia soledad. Entonces observó que sobre el agua flotaba el corazón del árbol mismo. Algo ha de ser se dijo y recogió el corazón del árbol y lo plantó y lo cuidó con esmero, siempre pendiente. Y fue así, que a los cinco meses, dio un único fruto, un umarí. Y Yoi lo recogió y se lo comió. Y sucedió la maravilla, pues al momento de sí mismo surgió una mujer, la primera, la esposa para Yoi. La primera pareja ya estuvo lista.

Para entonces Yoi tenía ya gran disgusto con su hermano Ipe, el disociador, que todo lo quería a contramano. Pensó, pues, que era tiempo de separarse. Pero su espíritu se expresó con sabiduría, viendo que era bueno organizar a los creados, los hombres, los transformados del río. He aquí cómo fue, cómo se organizaron los clanes: que antes de despedirse, estando Yoi e Ipe juntos, se apareció ante ellos una iguana, que mataron y cocinaron y repartieron entre los creados. Y a medida que le



*fueron dando a cada uno su porción, de los labios de Yoi brotaron las palabras, la revelación del lugar de cada uno: Tú serás del clan de la maraca, tú del pájaro muchilero, tú de la garza, del tigre, la guacamaya, el pájaro picón, la garza negra, la colorada, el chulo rey, pepa de wito, hormiga, gallo, canangucho. En total trece clanes fueron su mandato. Y así mismo le instruyó a cada uno con quién podía casarse. Dejó también instruido que no hubiera matrimonios dentro del mismo clan, como decir no guacamaya con guacamaya. Estableció también que los hijos tomaran el clan del padre y la mujer viviera donde su marido. Y con esto se marchó. Regresó al tronco de su hazaña principal, el río padre, el Amazonas. (Ministerio de Cultura y Ministerio de Educación Nacional, 2010: 13-16)*

La introducción de esta versión del mito de origen tikuna como ejemplo de la tradición oral colombiana genera una serie de interrogantes. En primera instancia, la forma en que es presentado evidencia una homogeneización de las etnias amazónicas, la ausencia de referencia en la citación a la etnia a la cual pertenece el mito, los tikunas en este caso, induce a pensar en la existencia de un mito unificado transmitido oralmente a lo largo del río. Conclusión distante de la diversidad cultural de esta región, la Amazonía colombiana es el territorio de aproximadamente 36 pueblos indígenas diferentes, cada uno con mitos fundacionales diversos: la gran serpiente de los huitotos, los hermanos pequeños que vivían con sus abuelos de los yaguas, entre otros. La ausencia de contextualización del espacio

social amazónico cobra mayor importancia si se tiene en cuenta que la mayoría de la población colombiana no conoce esta región.

En segunda instancia, al contrastar esta versión con aquella que existe en la comunidad de Nazareth, encontramos grandes diferencias. Esta tiene un relato menos complejo y a la vez con elementos de cristianización, aspectos problemáticos como las rivalidades entre los hermanos por una mujer, el nacimiento de los primeros dioses de la rodilla de un hombre dios y no de una mujer, el maltrato al que sometió el primer dios Gutapa a su mujer, son evadidos creando un relato mucho más simple. Ahora bien, debemos recordar que es a partir del mito de origen que las comunidades tikunas justifican muchas de sus normas sociales (la división en clanes por ejemplo), dan sentido a algunos aspectos históricos (las relaciones con otras etnias) y legitiman la sacralidad de lugares, objetos, seres y personas encantadas.

Este ejemplo nos permite entender porque solo el 13.3% de las familias encuestadas al interior del Resguardo (ver figura 46) privilegia para la enseñanza de sus hijos los contenidos de los manuales recomendados por el MEN. En este sentido, muchos de los docentes indígenas entrevistados atestiguan la dificultad de utilizar al pie de la letra los planes de estudios contenidos en las guías y manuales que les hace llegar la Secretaría de Educación del Departamento

*La mayoría hemos sido profesores de la comunidad desde 1990, las tareas que desarrollamos en la escuela están ligadas*

*a los acuerdos que determina la asamblea comunitaria, los profesores somos propuestos para trabajar por la comunidad y tenemos que formar a los niños y niñas de acuerdo a nuestra cultura ancestral. Explicamos el mito de nuestros antepasados, hablamos en lengua tikuna, enseñamos la historia de nuestro pueblo, recorreremos los lugares que nos enseñaron nuestros antepasados, además de las labores cotidianas, pescar, sembrar chagra, hacer canoa y remo, aprender cacería.*

*Tenemos una dificultad, tenemos que enseñar la lengua español, lo hacemos para comunicarnos fuera de la comunidad. Aprendemos a escribir en español y algunos fundamentos del inglés, comprendemos, hablamos, leemos y algo escribimos de portugués, porque los tikuna estamos dispersos entre Brasil, Perú y Colombia, por eso tenemos familia en esos lugares.*

*Nuestra relación con el Ministerio de Educación de Colombia es difícil, porque ellos nos entregan manuales de enseñanza y advierten que se nos evaluará de acuerdo al alcance de logros y estándares, los profesores indígenas hemos protestado y nos resistimos a esos libros porque los contenidos de estos no tienen en cuenta las culturas indígenas, nuestros procesos de aprendizaje se dan el diario vivir, enseñamos haciendo, y lo más importante, en nuestra comunidad.*

*Hemos creado comisiones de trabajo para que les soliciten a los funcionarios del Ministerio que entiendan nuestras diferencias, por eso desde el 2008, estamos en una mesa de concertación para la educación de los pueblos indígenas. Hoy estamos seguros que no se puede dejar que el Ministerio nos*

*oriente solo nuestra educación. Como indígenas que hemos resistido desde hace más de 500 años, no podemos entregar nuestra educación a quienes no quieren entender y hablar con nosotros como somos.* (Entrevista colectiva con docentes de la Concentración Escolar de Nazareth, julio 2013).

La homogeneización producida por la estandarización genera una serie de dificultades a la hora de acoplar el quehacer pedagógico con la cotidianidad de los estudiantes. En consecuencia, la acción pedagógica del docente se torna operativo-instrumental en la medida en que el manejo de una serie de instrumentos pre-diseñados se convierten en sus prótesis intelectuales y generan la sensación de facilitadores de las tareas pedagógicas, sin embargo, con el correr de los días disminuye su capacidad de asombro y creatividad didáctica, subyugándose ante las “facilidades” que los instrumentos brindan.

La inclusión de estándares en la definición de contenidos, formas de evaluación, técnicas comunicativas y priorización de recursos tiene efectos sobre la metodología docente. De hecho, todo el acto pedagógico comienza a regirse por un ideal de racionalización, basado en la profunda capacidad de prever, ser eficaz y controlar los resultados de cualquier acción social. Siguiendo este orden de ideas, podríamos hablar de un proceso de “macdonalización” según los trabajos de Ritzer (1996), quien demuestra como las particularidades de los modelos empresariales de comida rápida se han replicado en distintas esferas y ámbito de la sociedad, perfeccionando el ideal de trabajo racional. No obstante, la exacerbación de los estándares en

distintos espacios sociales induce una progresiva deshumanización; los procesos se hacen mecánicos impidiendo las dinámicas propias de la razón humana: la reflexión, la creatividad, el pensamiento crítico, entre otros.

La macdonalización en el ámbito educativo toma la forma de estándares que miden la enseñanza en términos de productividad y eficacia. Esto supone la aparición de políticas educativas que

*[...] busquen mantener el control a través de la estandarización. Esta estrategia podría aplicarse a planes de estudio, sistemas de evaluación, procesos de enseñanza-aprendizaje, evaluación del desempeño académico, etc. Es probable que la aplicación de estrategias orientadas al control, logre una educación previsible y eficiente, pero quizás vale la pena preguntarnos si, además de eficiente, no sería también valiosa una educación orientada a ejercer la reflexión para la toma de decisiones; una educación donde tenga cabida la indagación, la experimentación, la sensibilidad, la innovación y la creatividad. Pensemos en qué términos se da, o se puede dar, la estandarización en el modelo educativo [...] (Regil Vargas, 2004:12)*

Recordemos que cuando se habla de currículo, en términos modernos, nos remontamos a la exploración de las teorías que se aplicaron para lograr el mejoramiento de la eficiencia de los trabajadores y funcionarios al interior de las fábricas, es decir se trataba de preguntarse de qué manera organizar las rutinas laborales y

las estaciones de trabajo, qué sistema de dirección permite alcanzar mejores rendimientos a las tareas desarrolladas, cuáles son las formas utilizadas en otras empresas para lograr óptimos resultados, y finalmente, cómo cumplir las metas de productividad fijadas. Estas inquietudes se apoderaron del ámbito educativo, al considerarse que este debe suministrar, al mercado laboral, mano de obra calificada y entrenada para un óptimo ejercicio en el mundo fabril, y posteriormente, empresarial.

Considerando esta visión se habla de un diseño curricular con una perspectiva técnica, cuyo énfasis radica en el hacer en aras de adecuados desempeños que permitan el logro de las metas competitivas de la empresa. El furor empresarial del mundo de la industria y los negocios advierte al sistema educativo acerca del horizonte de formación, para lo cual se replican las preguntas sobre el mejoramiento de la eficacia y la eficiencia que aparecen en el espacio de la empresa. De esta forma, aparecen cuestionamientos tales como: ¿Cuáles son los objetivos de formación para el trabajo organizado en la institución escolar? ¿Cómo demostrar que se han alcanzados las metas enunciadas? ¿De qué manera ordenar las actividades de la vida escolar para alcanzar los logros determinados?

Al revisar la profunda semejanza en la concepción de la institución escolar y empresarial, se puede aseverar que los planes administrativos y teleológicos de la institución pedagógica y las industrias se ligan en tanto los propósitos que persiguen.

En consecuencia, los profesores se convierten en agentes que fomentan un saber pedagógico operativo pedagógico operativo-instrumental y una didáctica eficaz. De esta manera, se entroniza en la escuela un enfoque curricular de carácter técnico funcional que ha sido hegemónico, sin embargo, el posicionamiento paulatino de la teoría crítica ha generado una inestabilidad conceptual ubicando perspectivas curriculares basadas en planteamientos que atienden contextos locales, en estrecha relación con la comunidad educativa, así como con necesidades y expectativas del entorno socio-cultural, además de su capacidad de adaptación con las circunstancias socio-políticas y económicas.

No obstante, cabe preguntarse hasta qué punto está nueva insinuación curricular, si bien es interesante, se soporta en una mirada antropocéntrica del mundo y de la vida. Cómo pensar, entonces, perspectivas curriculares biocéntricas desde la óptica del *sumak kawsay*. Se trataría entonces de preguntarse sobre las formas pedagógicas que inciten a la deconstrucción y el desaprendizaje a fin de modificar las conductas propias al modelo crematístico, en este sentido, es un reto de reeducación civilizatoria.

### **6.2.2 Rastreado elementos formativos desde el sumak kawsay: pedagogías biocéntricas**

Como consecuencia del trabajo de investigación desarrollado con la comunidad indígena de Nazareth emerge el planteamiento de

un esbozo de currículo contrahegemónico al modelo educativo crematístico.

La convivencia con la comunidad y el denso trabajo de registro y análisis de los propósitos del *sumak kawsay*, que tejen las acciones biocéntricas cotidianas de la vida social del resguardo, permitieron rastrear en esta la aprehensión de los principios articuladores del *sumak kawsay* (equilibrio, relacionalidad, deliberación, placer creativo y reciprocidad). Aunado a la revisión documental efectuada a lo largo de esta investigación, nos arrojan pistas para la construcción de propuestas contrahegemónicas, en ambientes educativos que no necesariamente estén conformados por comunidades indígenas, de tal manera que sean adaptables y viables en diferentes espacios educativos en contextos y con poblaciones diversas.

En este orden de ideas, comenzamos por determinar cómo propósitos pedagógicos a tener en cuenta en este tipo de diseños curriculares la sobriedad voluntaria, la empatía, la complementariedad, el saber reflexivo y creatividad. A partir de ellos, se decantan pistas alrededor de las formas de comunicación, recursos y herramientas movilizables, metodología, evaluación y contenidos (ver figura 50).

La sobriedad voluntaria hace referencia al establecimiento de acciones prácticas y estados auto-reflexivos sobre la multiplicación de conductas direccionadas al consumismo y derroche. Ello supone un



análisis individual y grupal de los hábitos y las lentas e imperceptibles modificaciones de patrones y costumbres que propenden por el equilibrio entre el actuar humano y el devenir de la naturaleza. En suma, se trata de cuestionarse sobre la coherencia entre la relacionalidad y los estilos de vida que se desarrollan en la cotidianidad.

Cabe anotar, de nuevo, que no estamos hablando de un rechazo al consumo de bienes y servicios, por el contrario se trata de acercarse a éste entendiendo que “el buen uso de la vida supone (re) adquirir el sentido de los límites y del “justo” valor de las cosas – entendamos por ello todo el contenido de naturaleza y humanidad que se da a través de ellas- los bienes relacionales tienen un papel central en esta economía” (Latouche, 2012: 79).

En este sentido, la sobriedad voluntaria como propósito pedagógico implica ver el mundo laboral y económico destacando su dimensión relacional. Se trata de aplicar criterios similares a los usados en rubros en expansión como el llamado comercio justo o la banca ética.

Gráfica 37. Esbozo de elementos constitutivos para currículos del sumak kawsay



Fuente: Elaboración propia

Empresas que sin dejar de percibir ganancias financieras<sup>48</sup>, adjudican igual importancia a la “producción” de bienes relacionales derivados del respeto, en las relaciones comerciales presentes a lo largo de la cadena productiva (del cultivador al comerciante directo por ejemplo), de los derechos humanos, laborales y ambientales (Felber, 2012). La inmersión en el mercado tanto como “agente económico” estaría bajo esta lógica sometida no solo a los logros entendidos como la obtención de intereses económicos individuales, sino también a principios de reciprocidad y voluntariedad.

Siguiendo esta perspectiva la empatía, segundo propósito curricular, supone que al vivir comunitariamente se desarrolle la capacidad de identificarse con los otros, ponerse en el lugar del otro desde el reconocimiento de la diversidad con el fin de fomentar las capacidades de ayuda recíproca. La empatía no implica la inexistencia del conflicto, hace referencia a la posibilidad de reconocer la alteridad en condiciones de equidad y dirimir la disputa en justicia (Boltanski, 2000). La ausencia de reconocimiento empático del otro facilita la puesta en marcha de dinámicas de desconocimiento de la dignidad, de lo particularmente humano.

Dicha deshumanización se encuentra en la maquinización creciente de los procesos cognitivos y sociales, en la mercantilización de las relaciones humanas, pero también ha llegado, en las

---

<sup>48</sup> Cabe anotar que la facturación mundial de bienes con certificado de comercio justo ha crecido, desde 2005, aproximadamente entre 40 y 50% anual. (Fairtrade International, 2016)

circunstancias propicias, a la aniquilación de masas de población que se convierten en excedentarias.

La pregunta por la empatía se articula con la idea de un principio educativo de la complementariedad, la cual implica preguntarse por la educación en la diversidad desde el discernimiento sobre lo diferente, la unidad en la diversidad. La complementariedad nos invita a analizar en profundidad lo opuesto articulándolo con el establecimiento de semejanzas y diferencias que generen una ruta de empatía para con-vivir en la diversidad y no considerar necesario eliminar lo diferente.

En este sentido, las pedagogías desde el *sumak kawsay* suponen un cuestionamiento permanente sobre la alteridad en sus diferentes dimensiones: la reflexión consigo mismo, el espacio intersubjetivo de construcción social, la relación con el otro que contribuye a la definición de la identidad propia y colectiva (Jodelet, 2005).

La cuestión de la alteridad, en el mundo globalizado, nos lleva a preguntarnos por el establecimiento de sociedades con ciudadanías diversas y multiculturales. ¿Cómo establecer modelos educativos que muestren al “otro” como una potencialidad y no una amenaza? ¿Bajo qué modalidades involucrar en el currículo un diálogo de saberes y culturas desde la equivalencia entre lo “subalterno” y el conocimiento legítimo y legitimado?

En el fondo se trata de considerar

*El centro escolar, como espacio de asociatividad en el que se forja la identidad del ciudadano desde, para, en, hacia, el legítimo “otro”, capaz de construir una común unidad de civilidad, debiera comenzar, según nuestra visión, desde una de-construcción y reconstrucción de significados, los referidos a la vivencia del poder y la ética, que dé paso a una nueva “interpretación” de lo que la escuela significa. El centro escolar, entendido como un holograma social de espacio soberano para la vivencia de la alteridad, un nicho de memoria y utopía intersubjetiva, como forma de construir un nuevo orden social, un cimiento de una ciudadanía sustentada en una nueva forma de aproximarse a la realidad, una nueva construcción de sujeto anclado en una epistemología hermenéutica y una concepción de lo educativo entendido como desarrollo social y personal [...] (Rendón & Rubio, 2006: 7).*

Estos propósitos nos llevan a considerar un espacio educativo que propicie el saber reflexivo, es decir el acumulado de saberes, prácticas, vivencias y experiencias comunitarias e individuales que constituyen un insumo para cuestionar permanentemente los temas de la existencia y de la re-existencia como comunidad e individuos. La actitud de diálogo y cuestionamiento como forma de vida se circunscribe en el avance permanente del desarrollo del pensamiento crítico al interior de los modelos pedagógicos.

Desde esta perspectiva, es necesario reivindicar la relación pedagógica como una interacción social situada mediante la cual se

construyen experiencias de sentido, la vivencia educativa pretende dar sentido y coherencia a las vivencias del tiempo presente, del que ya no fue pero aún está y de los posibles horizontes que serán.

El saber reflexivo conlleva a estar atento, además, a las prácticas culturales desde las que se construye conocimiento. Supone una interrogación constante sobre los límites y facilidades para acceder a los saberes derivados de otros grupos sociales diferentes al propio y/o al legítimo, sobre las capacidades para diálogar con diferentes cosmovisiones, para abrir lo racional a otros espacios como el sensible, para cuestionar las di-visiones elementales del mundo: naturaleza/cultura, género, dominante/subalterno, entre otros.

Este acto reflexivo se encamina a la emergencia de condiciones de posibilidad para la creatividad como forma de cuestionamiento, resistencia cultural y re-existencia continua desde la acción educativa, transgresora del proyecto educativo crematístico homogenizante, construyendo escenarios propicios para la difusión del acto creativo, el cual constituye la columna vertebral del quehacer socio-pedagógico.

La creatividad es la fuente de toma de decisiones y resolución de problemas colectivamente (lograr hacer fértil el desierto por ejemplo), pero al mismo tiempo es la razón de ser de la labor humana, recordemos a Polanyi (2007) señalando el carácter no mercantil del trabajo en tanto acto de la creatividad, y por tanto florecimiento, de lo humano.

En armonía con los propósitos del esbozo curricular inspirado en el *sumak kawsay*, la evaluación se caracteriza por ser procesual que interprete y acompañe continuamente las acciones realizadas por el educando encaminado a la resolución de problemas reales en contextos glociales.

La lectura en términos de proceso permite determinar el quehacer auto-reflexivo del educando y el educador frente a las dificultades y aciertos. La interacción se centra en una evaluación colectiva que, por su naturaleza, genera la incitación a la creatividad individual y colectiva, así como el estímulo de la deliberación como forma de relacionamiento y comunicación, la reciprocidad y la reflexión sobre la importancia de la colectividad: la resolución del problema supone entender que sin el otro no se llega a ella, pero la interacción con el grupo implica la capacidad de llegar a acuerdos y consensos (Barcenás, 2005).

Esta forma de evaluación se hace propicia no solo al interior del aula, sino en los procesos comunitarios no formales e informales, ya que implica reconocer los saberes y vivencias tanto de los educandos como del educador, tejer nuevas perspectivas y visiones que finalmente derivan en soluciones que colectivamente serán aplicadas y ajustadas según los resultados que va arrojando el proceso.

Como vimos en la comunidad de Nazareth, el acto pedagógico no es evaluado y sancionado por el título, es un proceso

continuo en el que todos los miembros de la comunidad son potenciales educandos y educadores según la circunstancia. Esta misma lógica, se encuentra en los procesos comunitarios de construcción de movimientos y experiencias sociales de distinta índole. Igualmente, es transportable al aula formal siempre y cuando se considere el acto educativo como una relación humana de enseñanza-aprendizaje mutuo, un acto de provocación creativo colectivo que alimenta las capacidades tanto individuales como de los grupos en los que cada actor social se desenvuelve.

Ahora bien, los contenidos de pedagogías biocéntricas se han de estudiar con el rigor de la criba de la racionalidad crítica. Se hace necesario al abordar la discusión acerca de currículos biocéntricos atender aspectos como la búsqueda de la diversidad de saberes, la investigación del espacio social de las memorias, la formación en lo sensible, entre otros. Una serie de elementos que suponen ser explorados de forma transversal e interdisciplinaria entendiendo el conocimiento como un constructo colectivo fruto del diálogo con las propias experiencias racionales y sensible; con los otros; con el entorno; con el contexto social; con distintos saberes. Un conjunto que potencia la creatividad y la posibilidad de llevar a las prácticas dichos actos dentro de horizontes ético-políticos.

El abordaje de este tipo de contenidos invita a considerar metodologías que recurran a formas dialógicas diversas, por ello se co-construyen ambientes de aprendizaje entre los diferentes actores del hecho social educativo. De la misma manera, es pertinente el uso



de procesos de problematización que recurran a vivencias ontológicas como fuentes inagotables de aprendizaje.

Estas metodologías obligan a pensar los recursos y herramientas desde una perspectiva biocéntrica. Para el *sumak kawsay* el uso del territorio en tanto recurso de enseñanza y aprendizaje se convierte en un elemento prioritario, igualmente la utilización de los contextos cotidianos y los bienes relacionales.

En este sentido, las redes de encuentro y la conectividad se convierten en un aspecto crucial para lograr tender puentes entre el uso del contexto inmediato-cotidiano de los educandos y espacios nacionales, regionales, transnacionales y globales. El uso de la conectividad desde una perspectiva de encuentro y diálogo de experiencias constituye la forma de potenciar el pensamiento crítico y el acto educativo desde un enfoque glocal. De la misma forma, aprehender la realidad cotidiana no solo permite construir espacios educativos inclusivos y empáticos, sino que implica procesos de análisis de la complejidad de lo aparentemente singular para llegar a ciertos grados de generalidad y vice-versa.

La comunicación que acompaña lo curricular está dirigida a la utilización de diferentes lenguajes, circunstancia que le permite ser ampliamente participativa. Una de las preguntas que surgen a este respecto concierne la relación entre el lenguaje escolar predominante y los lenguajes subalternos que se desarrollan en cada contexto, entendiendo que cada universo lingüístico es el correlato de una forma

de interpretar el mundo. Esta multiplicidad de lenguajes, generalmente yuxtapuestos, se hace aún más significativa ante la aparición de una serie de registros lingüísticos como la oralidad popular y lo audiovisual a los que tradicionalmente se les ha otorgado un capital simbólico menor al que tiene el registro escrito.

Como muestra Martin-Barbero (2002) a propósito de la telenovela latinoamericana, esta se convierte en una forma de ligar historias locales, nacionales y globales en espacios urbanos cada vez más diversos. Así como en una herramienta cultural y educativa popular de primer orden en cuyo discurso

*[...] autor, lector y personajes intercambian constantemente sus posiciones. En esa confusión, que es quizás lo que más escandaliza a la mirada intelectual, se produce el entrecruce de muy diversas lógicas: la mercantil del sistema productivo, esto es la de la estandarización, pero también la del cuento popular, la del romance y la canción con estribillo. Y es también la base de un peculiar modo de lectura ligado estructuralmente a la oralidad: las gentes que gustan de la telenovela disfrutan mucho más el acto de contarla que el de verla, pues es en ese relato donde se hace “realidad” la confusión entre narración y experiencia, donde la experiencia de la vida se incorpora al relato que narra las peripecias de la telenovela. [...] El modo popular de ver la telenovela constituye también una forma de relación dialógica, pues de lo que hablan las telenovelas, esto es lo que le dicen a la gente, no es algo que esté dicho de una vez ni en el texto telenovelesco ni en las respuestas que pueden*

*extraerse de una encuesta, es un intertexto que se construye en el cruce del ver la pantalla con el contar lo visto. (99)*

La introducción bajo pie de igualdad, y desde una mirada que propicie el análisis crítico, de los lenguajes cotidianos supone desafíos didácticos, pero puede ser fructífera para la restitución de la complejidad social en el acto educativo.

Así mismo, la comunicación de una pedagogía biocéntrica ha de buscar conmover la estructura senti-pensante del ser. En efecto, la escuela moderna no prepara para el sentir, aún más lo niega. Lo sensible se aborda en dos dimensiones: aquello que pasa por los cinco sentidos, y aquello que implica sentimiento. Ambos aspectos cuestionan sobre las limitaciones y potencialidades que no desarrolla el modelo educativo antropocéntrico fundamentado sobre el ver y el oír, dejando de lado los otros sentidos y las articulaciones entre ellos. La apertura hacia comunicaciones sentipensantes implica darle un lugar a lo intuitivo y lo sensible en la educación para que dichas vivencias corporales y emocionales puedan ser leídas bajo el cedazo de la razón crítica.

Las pistas esbozadas para la constitución de currículos que se piensen desde el *sumak kawsay* revelan una serie de discusiones centrales sobre los fundamentos de los modelos educativos y la forma en qué se entiende el quehacer pedagógico en el mundo contemporáneo. ¿Hasta qué punto la lectura homogenizante y estandarizada de la educación por competencias crematísticas constituye una respuesta pertinente y viable frente a los desafíos

ambientales, económicos, políticos, culturales y sociales actuales? ¿Educamos niños cuyas capacidades son potencializadas para problematizar, tomar decisiones, solucionar problemas colectivos y contextuales, o por el contrario, reproducimos sistemas que aíslan socialmente, generando las discriminaciones cotidianas?

Al fin de cuentas, las controversias entre el *sumak kawsay*, y en términos generales las alternativas al desarrollo que se esbozan desde distintos espacios, y la crematística redonda en la necesidad inmediata, palpable y cotidiana de responder a la pregunta sobre la posibilidad de otros mundos: cerrar las brechas de desigualdad deshumanizadora sin horadar más el territorio en el que vivimos; afrontar el desafío de la diversidad en un mundo más conectado, globalizado y con contextos de creciente exigibilidad de derechos.

Discusiones que se circunscriben al espacio de los estilos de vida, de los principios orientadores de conductas cotidianas que reproducen las justificaciones, instituciones y esquemas de pensamiento propios a cada sistema social. Estos principios de la cotidianidad son construidos principalmente en el espacio educativo *lato sensu*. La disyuntiva en términos pedagógicos se re-configura bajo el esquema de una educación para pensar o para repetir. Retomando a Estanislao Zuleta

*[...] La educación [crematística] reprime el pensamiento, transmite datos, conocimientos, saberes y resultados de procesos que otros pensaron, pero no enseña ni permite pensar [...] Al alumno, por ejemplo, se le enseña el sistema solar y la*

*teoría de Galileo. Si está en un colegio de clase alta, le muestran con ayuda de equipos audiovisuales el movimiento del sistema solar y los planetas, es decir le muestran los resultados del saber de Galileo, pero no el proceso que condujo a dicho saber, las angustias y conflictos que enfrentó Galileo al formular su teoría [...] (Valencia, 1997)*

Tampoco se muestra la utilidad de la teoría de Galileo en la cotidianidad, en otros términos el aprendizaje no consiste ni en el proceso complejo de solución de problemas diversos que condujo a la teoría, ni en la aplicabilidad cercana de esta. Se convierte en un dato de manual a memorizar.

El desafío de lo que hemos denominado pedagogías biocéntricas consiste en continuar pensando el acto educativo que seduce hacia el pensamiento, pero agregando que si Galileo mostró que el centro del universo no era la tierra, el hombre tampoco lo es de ésta, por el contrario cada individuo está inmerso en un complejo sistema de interdependencia social que integra el entorno y los seres vivos en general.



## CAPÍTULO VII

---

# ENSEÑANZAS DEL RÍO

*Los seres humanos no nacen  
para siempre el día en que sus  
madres los alumbran, sino que  
la vida los obliga a parirse a sí  
mismos una y otra vez*

(Gabriel García Márquez)





Los primeros años del siglo XXI han significado la manifestación de una combinación de crisis: ambientales, económicas y sociales. Más allá de la cuestión acerca de la sobreabundancia de usos de la palabra crisis y sus consecuentes banalizaciones,

*[...] una crisis nos fuerza a volver sobre las preguntas mismas y requiere de nosotros respuestas, nuevas y viejas, pero en todo caso juicios directos. Una crisis no se vuelve catastrófica sino cuando respondemos a ella a través de ideas preconcebidas, es decir mediante prejuicios. Tal actitud no solo hace la crisis más aguda sino que además nos hace pasar de largo esa experiencia de la realidad, esa ocasión de reflexionar que ella nos brinda. (Arendt, 1972: 225)*

Las primeras décadas de este siglo han constituido, desde ese punto de vista, una oportunidad para seriamente poner en tela de juicio los fundamentos y efectos de un sistema basado en la acumulación como fin último de la vida humana y no como medio, es decir en la crematística.

En la práctica, estos cuestionamientos provienen, en primera instancia, de movimientos sociales multisectoriales que harán emerger desde sus repertorios de acción y vivencias cotidianas alternativas a la crematística, tales como el *sumak kawsay*. Alternativas que emergen en medio de contradicciones, luchas e imperfecciones pero paulatinamente delinear tendencias y modelos basados en principios que han de ser rastreados en la realidad social.

Es por ello que uno de los puntos centrales sobre los que giró este trabajo es la articulación a geometría variable entre movimientos sociales de diversas latitudes y construcciones intelectuales que buscan desde una vuelta a lo local o territorial fortalecer los tejidos comunitarios como unidad básica de participación ciudadana. Es entonces desde la cotidianidad que comienzan a gestarse prácticas de resistencia que fortalecen las alternativas denominadas *sumak kawsay*, sin embargo, detrás de cada acto cotidiano se encuentra una densa carga de principios que determinan un marco desde el que los individuos interpretan y construyen su realidad.

En este orden de ideas, el *sumak kawsay*, como alternativa ético-política a la crematística emerge a caballo entre las experiencias cotidianas; el regreso a las raíces, que no implica una idealización del pasado ni un estancamiento en este; y la búsqueda de respuestas concretas a los desafíos modernos. Este concepto en enacción constituye una forma de resistencia, pero también de re-existencia, para grupos sociales altamente marginalizados, o simplemente, retomando la fórmula de Badie (2014), para aquellos “humillados” al interior del sistema crematístico.

Ahora bien, estas nacientes alternativas se encuentran con un sistema que demuestra una sorprendente capacidad de producción y (re) producción social, adopta con relativa facilidad nuevos avatares más conformes con las coyunturas históricas. Esta particularidad se debe, a la luz de este estudio, a la manera como los mitos (mercado autorregulado, maximización de beneficios como única motivación de

la acción, racionalidad instrumental como camino a la verdad, la idea unívoca de progreso como desarrollo económico) han adquirido un estatus de verdad “científica “ e incontestable, al punto que se anula toda historicidad a favor de la instauración en el imaginario colectivo de un camino ineluctable y lineal hacia la consolidación del libre mercado.

Sin embargo, el ejemplo del Amazonas demuestra, de una parte, cómo el libre mercado se erige al fragor no de la persecución de la satisfacción de intereses racionales sino de la mano de la fuerza y la supresión de las diferencias culturales y naturales, de otra, hasta qué punto los contornos que adquiere el modelo están supeditados a un invariable ciclo de crisis y recuperaciones, de bonanzas y hojarascas.

En suma, estamos ante una alta capacidad de reproducción y adhesión frente a la construcción variopinta, a veces caótica, de diversas alternativas nacidas de un ejercicio constante de política desde abajo arraigado en el territorio y la identidad. Es en esta lógica contextual que se inscriben las preocupaciones investigativas que orientaron esta indagación. A final de cuentas, se trata de intentar leer la realidad social concreta de una comunidad a la luz de macro discursos que en apariencia se revelarían alejados de esta.

El principal desafío teórico para la realización de este trabajo consistió en lograr, esperamos que con cierta suficiencia, articular discursos generales en emergencia (*sumak kawsay*) o recomposición (crematística) con las realidades y prácticas cotidianas de una

comunidad inmersa en una zona atravesada por una intrincada red de relaciones en las que se yuxtaponen y encuentran en la convivencia diaria las dos cosmovisiones objeto de este estudio.

La invitación al interés por lo cotidiano que surgió del análisis pormenorizado de la construcción discursiva y algunas experiencias que abordan la cuestión llevó a plantearse protocolos e instrumentos investigativos que condujeran a la aplicación de una metodología mixta de predominancia cualitativa etnográfica, preocupada por poder captar lógicas sociales bastante sutiles.

Retomemos a manera de síntesis los principales elementos así obtenidos, teniendo en cuenta que ninguno de los principios articuladores de los modelos sociales revisados en esta investigación se encuentran puros en la realidad social, ni de la comunidad tikuna, ni de ninguna otra. Uno de los principales presupuestos analíticos que guio la restitución de resultados efectuada en los anteriores capítulos es, como señala Weber (1977), la existencia en el mundo real de formas “impuras” de los modelos, principios e instituciones sociales que el investigador puede estudiar. La realidad es más compleja que el modelo, el cual constituye una guía para hacer inteligible dicha complejidad.

De la misma forma, es pertinente recapitular algunas enseñanzas que esta investigación nos ha dejado respecto al quehacer académico y pedagógico. Para finalmente avizorar algunos horizontes

de continuidad y profundización de los resultados y tendencias aquí encontradas.

## **7.1 Lectura de resultados a la luz de los objetivos planteados**

Al inicio de esta investigación nos planteamos tres objetivos específicos que pretenden responder a un objetivo general. En consecuencia, podemos organizar los resultados y análisis realizados alrededor de estos tres ejes.

*Primer objetivo específico:* Indagar las interacciones comunitarias que aluden a la apropiación de los principios crematísticos en la comunidad tikuna.

La observación de las interacciones de la comunidad tikuna de Nazareth reveló dinámicas coyunturales de apropiación de algunos principios crematísticos principalmente en el aspecto socio-económico, en concreto lo que concierne a los patrones de consumo y el nivel de autonomía frente al mercado de las prácticas de subsistencia.

Actualmente la comunidad no es completamente autosuficiente, aunque la base de la dieta sigue residiendo en los productos cultivados al interior del resguardo (productos de la chagra mencionados en la tabla 5, pesca y caza). En cuanto a los patrones de consumo aparece el uso de bienes tecnológicos, sobre todo

electrodomésticos y teléfonos celulares (a modo de ejemplo referirse a la gráfica 26), que permiten la aparición de pautas de consumo de la industria del espectáculo, moda, alimentos procesados (ver lista de productos de las tiendas en la comunidad de la tabla 6) y en términos generales creación de necesidades a través de la publicidad de masas.

Recordemos que la publicidad juega en el modelo crematístico el rol de pilar del sistema consumista al crear necesidades nuevas que son presentadas como de primer orden (Latouche, 2012). En la comunidad, la publicidad se convierte en un vector fundamental para la expansión del consumo en el mercado local, sobre todo de artículos de consumo diario.

Es en este sentido que hablamos de desplazamientos de las prácticas socio-económicas generados, en primer lugar, por los efectos de los dinámicas de avergonzamiento étnico producidos, principalmente, por la relación secular de las comunidades con las lógicas evangelizadoras-civilizadoras tanto de las órdenes religiosas presentes en la región como de los colonos que fueron llegando a esta.

En segundo lugar, estos desplazamientos se deben al establecimiento de interacciones con los colonos “blancos” mediante el trabajo en condición de jornalero en empresas que siguen la lógica de las bonanzas extractivas. Como se mostró, las bonanzas que definen socialmente la construcción de la Amazonía se basan en lógicas de explotación de enclave de productos que se vuelven altamente rentables en los mercados internacionales.

Estas explotaciones son desarrolladas por agentes privados, usando mano de obra socialmente marginada presente en la zona o que se desplaza a ella, y uniendo los registros de lo legal y lo ilegal. La disminución de los precios, que no es controlada por los “empresarios” de la bonanza, supone un deterioro ostensible de las condiciones de vida en la región produciendo nuevos desplazamientos, o en el caso de las poblaciones indígenas, el retorno a sus prácticas ancestrales de subsistencia.

La bonanza que particularmente ha afectado a la comunidad tikuna en las últimas décadas ha sido la de la producción de coca. La inmersión de los indígenas a la economía de mercado se hace, prioritariamente, mediante una producción ilegal ocupando los lugares más bajos en los eslabones productivos. Ahora bien, el narcotráfico sintetiza a cabalidad los principios de la crematística. Es

*[...] un modelo de acumulación capitalista criminal que logra moverse en una franja en la que convergen lo legal y lo ilegal en los aspectos social, económico y político [...] Establece complejas redes productivas, articuladas a diversos procesos de desarrollo económico en actividades que se mueven de lo estrictamente ilegal a lo predominantemente legal, mediante la captura y ocupación de actividades económicas de alto impacto, bajo la forma de los sistemas empresariales convencionales y una gerencia ejecutiva a prueba de sospecha. Se utilizan los circuitos de circulación convencional de capital que posibilita el flujo de importantes sumas de dinero a través de grandes compañías y sociedad anónimas. Se recurre a la*

*violencia ilegal y legal como mecanismo coercitivo y de control social, económico y político. Se fundan nuevas relaciones de poder en los ámbitos políticos e institucionales a través de mecanismos de mediación, infiltración y captura institucional y estatal.* (Medina Gallego, 2012: 143)

La bonanza cocalera desarrolló una estética y una ética particular basada en la acumulación sin límite, la desmesura, la productividad, el rendimiento, la desacralización y la despolitización. Un modo de producción antropocéntrico para el cual el entorno es un recurso a explotar.

Si bien los indígenas no entran en este esquema a cabalidad, al ser jornaleros en los cultivos y laboratorios establecen relaciones monetarias que inducen una paulatina y relativa monetarización de la comunidad.

Segundo objetivo específico: Registrar las prácticas comunitarias que denotan los principios del *sumak kawsay*.

La primera conclusión en cuanto al desplazamiento de las prácticas socio-económicas hacia el universo crematístico debe ser atenuada con el análisis fino, tanto de las maneras en que estos nuevos patrones de consumo son aprehendidos por los individuos, como de las otras prácticas comunitarias.

En efecto, las nuevas prácticas son objeto de una hibridación. En la cotidianidad la lógica en la que se consume no responde del todo a los patrones crematísticos. El análisis del diario vivir demuestra que



el consumo sigue la lógica de la reciprocidad, no se compra sólo para el individuo sino para la familia, el clan y la comunidad. La chagra sigue siendo el espacio privilegiado no solo de cultivo sino de encuentro comunitario, un aula de aprendizaje y un espacio de construcción y re-construcción permanente de la tradición.

Además de esto, aspectos como la gramática de la conversación indígena, el valor del silencio, la lectura de los tiempos más cercanos a la naturaleza, salvo cuando se trata de ir a trabajar fuera de la comunidad, demuestran una forma diferente o alterna de asumir elementos de la sociedad de mercado como la televisión.

Por otro lado, se registran una serie de prácticas comunitarias que denotan principios propios del *sumak kawsay* y a su vez constituyen el eje articulador de la vida e identidad comunitaria tikuna, razón por la cual se convierten en el insumo y la base de resistencias frente a las amenazas existentes para la supervivencia del territorio, así como de re-existencias, en tanto respuestas que desde la comunidad se le otorgan a los problemas que enfrentan en la actualidad.

Destacamos tres grandes ejes a este respecto, la participación comunitaria, la definición continua de la identidad y las prácticas culturales relativas a la sacralidad y lo creativo. En el primer aspecto es de resaltar el papel esencial que tiene, en la vida del indígena, la participación en la toma de decisiones comunitarias, acudir a las

asambleas supone una serie de ritos que ratifican continuamente la pertenencia a la comunidad.

La activa participación en un sistema deliberativo y predominantemente horizontal (recordemos que participan niños y ancianos, mujeres y hombres por igual) contrasta con la despolitización en tanto ciudadanos colombianos. En efecto la participación en las elecciones nacionales o departamentales es baja, al igual que los niveles de cedulaación. La relación con la comunidad nacional a la cual pertenecen es esporádica. Además el hecho de estar situados en la frontera entre tres Estados facilita una relación instrumental con estos.

El segundo gran foco de resistencia y re-existencia desde el *sumak kawsay* es la definición y re-creación de la identidad. Al interior de la comunidad hay un debate constante acerca del ser tikuna, las definiciones que de este se hagan redundan en las normas comunitarias básicas, las cuales son en gran parte derivadas de las interpretaciones que se hacen del mito de origen, de ahí la importancia que se le adjudica a “los abuelos”, la tradición oral y la memoria, en tanto puentes intergeneracionales que aseguran la continuidad en el tiempo de la comunidad.

Finalmente, encontramos una serie de prácticas derivadas de la relación sacra con el territorio, los ancestros y el mundo de lo invisible, de lo onírico. Esta sacralidad presente en la cotidianidad, guía para las decisiones del día a día, se crea y re-crea en la fiesta, la

conversación, el carnaval, espacios que son aprehendidos como momentos de enseñanza y construcción identitaria en la que participan todos los miembros de la comunidad.

Estos pilares son el insumo desde el que se relacionan entre sí, con las otras comunidades, con la región y con el Estado, es decir con instancias derivadas de un modelo crematístico. Es por ello, que la cotidianidad se puede considerar como un espacio de resistencia y reinvención constante (De Certeau, 1996), en otros términos de re-existencia.

La comunidad tikuna no supone una vitrina de un pasado estático, posiblemente anhelado por su vida biocéntrica. Por el contrario constituye una sociedad en ebullición que desde la reconstrucción continua de la identidad derivada de la tradición y la memoria responde a los desafíos presentes.

*Tercer objetivo específico:* Evidenciar alternativas de formación contra-hegemónicas a la crematística.

Uno de los espacios en los cuales las tensiones entre la forma biocéntrica de ver el mundo de la comunidad tikuna y el modelo hegemónico crematístico se hace patente es el educativo. La convivencia fruto de la historia y las disputas acerca de las propuestas pedagógicas construidas para los pueblos indígenas ponen de manifiesto los límites de modelos curriculares pensados desde el antropocentrismo al enfrentar contextos alternos.

Como se evidenció, la existencia de un modelo hijo de la política educativa por misiones, representado por el internado de la comunidad laurista de María Auxiliadora, y un emergente espacio de educación propia- la Concentración Escolar- al interior del resguardo pone de manifiesto los contrastes entre propósitos, contenidos y didácticas educativas.

Dentro del universo indígena la educación no es una función social autonomizada en una instancia escolar, es un asunto continuo cuya responsabilidad recae en todos los miembros de la comunidad. Igualmente, el principio fundamental del proceso de enseñanza-aprendizaje es el aprender haciendo, el entorno es el libro básico, la sabiduría ancestral el contenido, y el niño co-participe del proceso.

La adaptación y diálogo de esta visión con aquella que impera en el sistema de educación nacional supone un desafío tanto para los docentes indígenas, como para los estudiosos del hecho pedagógico. ¿De qué forma hacer conversar la educación por competencias con una educación contextual? Es la pregunta a la que se enfrentan a diario los educadores y educandos en la aulas de las comunidades tikunas e indígenas en general.

La discusión educativa es trascendental no solo porque de ella depende, en gran medida, la facilidad para la supervivencia cultural, sino porque nos recuerda que la apropiación e incorporación de los principios articuladores de un sistema depende de la

construcción de normas de conducta cotidianas, de sujetos socio-políticos.

Es decir, la educación en sentido amplio permite o dificulta la interiorización de diques y la expansión de potencialidades, en este sentido la exploración de pistas para la creación de pedagogías biocéntricas que salgan del espacio de la comunidad indígena se hace desde una lectura ético-política de la educación, la cual implica estar atento no solo a los discursos justificadores y los contenidos, sino a los detalles del quehacer pedagógico cotidiano: ¿Cómo se enseña? ¿Para qué se enseña? ¿Qué se enseña? Pero sobre todo ¿Por qué se enseña? (Freire, 2011).

La pregunta por una educación en donde lo biocéntrico transversalise la formación del ser humano se vuelve vital ante la necesidad de entender el entorno como el espacio de existencia de este. Los sistema educativos actuales se centran en propuestas antropocéntricas en donde el entorno es una herramienta en apariencia ilimitada y siempre disponible.

En suma, las controversias entre la crematística y el *sumak kawsay* se hacen presentes en los principios que fundamentan y justifican las prácticas cotidianas de un grupo social, en este sentido son rastreables en la comunidad tikuna, así como podrían serlo en otros espacios sociales.

Es por ello, que el objetivo general de esta investigación, a saber: descifrar los principios crematísticos y del *sumak kawsay* que

subyacen en las prácticas cotidianas de la comunidad tikuna, en particular en el resguardo amazónico de Nazareth, permitió inferir la existencia de una vida comunitaria predominantemente guiada por los principios del *sumak kawsay*, pero que ante el contacto con otros mundos ha sido afectada por los principios de la crematística, los cuales se encuentran de manera más o menos relativa en ciertas prácticas, conviviendo e hibridándose con los primeros.

**Tabla 10. Principios relevantes en las prácticas comunitarias tikunas observadas**

Aspectos sociales	Tipo de prácticas comunitarias	Principios de la crematística relevantes	Principios del <i>sumak kawsay</i> relevantes
<b>Socio-económicas</b>	Monetarización	Desmesura	Reciprocidad
	Soberanía alimentaria	_____	Relacionalidad Equilibrio
	Patrones de consumo	Productivismo	Placer creativo Equilibrio
	Índices de pobreza	Despolitización	Reciprocidad
<b>Socio-políticas</b>	Participación comunitaria	_____	Deliberación Relacionalidad
	Capacidades organizativas	Rendimiento	Deliberación
	Resolución de conflictos	_____	Deliberación

<b>Aspectos sociales</b>	<b>Tipo de prácticas comunitarias</b>	<b>Principios de la crematística relevantes</b>	<b>Principios del <i>sumak kawsay</i> relevantes</b>
			Equilibrio Relacionalidad
	Identities colectivas	Despolitización Rendimiento	Deliberación Reciprocidad
<b>Socio-culturales</b>	Relación con la territorialidad	_____	Relacionalidad Reciprocidad Equilibrio
	Sacralidad	_____	Relacionalidad
	Organización temporal	Productivismo	Relacionalidad Placer creativo
	Prácticas pedagógicas	Rendimiento	Placer creativo Deliberación Equilibrio Relacionalidad

Fuente: Elaboración propia

Estos planteamientos generales derivados de la presente investigación se acompañan de una serie de aprendizajes adquiridos no solo acerca de las temáticas estructurantes de este estudio, sino del quehacer investigativo y pedagógico que son pertinentes de recapitular.

## **7.2 Aprendizajes adquiridos: las enseñanzas de la convivencia con los tikunas**

El ejercicio intelectual de revisar el recorrido de la vida laboral y académica para establecer la articulación de este y la temática de la tesis permite controvertir el trayecto recorrido, marcar los hitos de continuidades y discontinuidades conceptuales, epistémicas, metodológicas y vivenciales que han formado la evolución personal como investigador.

La emergencia de un eje transversal que evidencia preocupaciones recurrentes surgidas de lecturas, análisis de documentos, elaboración de programas académicos, realización de investigaciones, participación en eventos y construcción de utopías propias al mundo universitario revela una serie de temas reiterados tales como la interculturalidad, la descolonización, los modelos de desarrollo, la competencia, los principios bioéticos, el decrecimiento, la alteridad, los ecologismos, entre otros. Es a partir de allí que se construye un objeto investigativo que responda al reto de la búsqueda de formas individuales y colectivas de encarar con pericia el discurso homogeneizador que cubre los espacios sociales y los intersticios de la vida cotidiana, lo que estimula a una investigación creativa.

En este orden de ideas, la investigación con la comunidad supone tomarse en serio la interacción que la sustenta. Se trata de compartir un trozo de vivencias múltiples, de vida con ellos, de dejarse leer para leerlos, de aprender a escuchar, de ir más allá de lo



aparente, de despojarse de aquellos aspectos racionalmente criticados de la crematística que vehiculamos. ¿Cómo entender la riqueza en medio de necesidades básicas insatisfechas? Pero a su vez ¿Cómo responder a la demanda de que se les expliquen algunos imaginarios tan evidentes para sí mismo que se tornan difíciles de explicitar?

El primer aprendizaje es el de la capacidad de dialogar, de establecer términos de equivalencia para la comprensión intentando empobrecer lo menos posible los significados. Y también ser capaz de aceptar que hay cosas, espacios de sentido, a los que definitivamente no se puede acceder por más intentos y cuidados para superar obstáculos epistemológicos.

Esta reflexión conlleva presentar uno de los principales problemas que se encontró a lo largo de esta investigación: paradójicamente el compartir desde hace varios años con distintas comunidades indígenas, entre ellas los tikunas.

Haber acompañado, desde otros espacios, la evolución de los grupos étnicos a partir del momento en que son reconocidos como sujetos de derechos propios por la Constitución de 1991 hasta la actualidad, permite construir una serie de elementos de contraste en el tiempo, que si bien no podían ser completamente integrados a este trabajo, tanto por la delimitación del objeto como por los límites en las sistematizaciones de los materiales recogidos anteriormente, influyeron en los análisis e interpretaciones que forman este estudio.

No obstante, está cercanía supuso en algunos momentos problemas durante la investigación: elementos que se consideraban obvios mientras que no eran evidentes para alguien que no conoce la realidad de comunidades como la de Nazareth; pre-supuestos a la hora de enfrentar el terreno, son algunos de estos ejemplos. Superar cada uno de estos impases supuso un aprendizaje continuo tanto a nivel intelectual como personal.

Otro obstáculo encontrado fue la dificultad de articular reflexiones generales, aparentemente ajenas al espacio de la comunidad tikuna, con esta, y en sentido inverso leer aspectos propios a la comunidad a la luz de elementos más generales sin sobreinterpretar. El sutil tejido argumentativo que se intentó esbozar responde a esta preocupación, sin embargo, somos conscientes de la necesidad de ahondar en algunos aspectos puntuales que articulen con mayor profundidad ciertos elementos teóricos con los resultados.

De la misma forma, encontramos algunas dificultades para acceder a fuentes de corroboración de información que circula en el terreno. Así por ejemplo, desde hace más de veinte años se viene anunciando que ante la pérdida de profundidad del puerto de Leticia sobre el río Amazonas se hace necesario ubicar el puerto en un nuevo lugar que tenga mayor profundidad y viabilidad en el transporte de mercancías y personas, el lugar determinado estaría sobre el resguardo de Nazareth, la comunidad ya ha recibido visitas de geógrafos, topógrafos e ingenieros que hablan de estudios exploratorios.

Este rumor toma fuerza por temporadas, no obstante en los últimos meses se ha intensificado. Desde luego, la comunidad está atemorizada ante la posibilidad de ver cercenado su territorio. Empero, documentar rigurosamente este tipo de rumores es difícil, dadas las restricciones de acceso a fuentes distintas a las de la comunidad.

El presente trabajo tiene también límites en lo concerniente a los planteamientos enunciados en el esbozo curricular del *sumak kawsay* que necesitan un razonamiento más amplio, ya que somos conscientes de que proponer un desarrollo curricular es en sí mismo una investigación de largo aliento, sin embargo las líneas del esbozo trazan un posible mapa a recorrer en la construcción de formas curriculares contra-hegemónicas basadas en una postura ético-política de creación colectiva y orientada por el decir, sentir y obrar biocéntrico.

Estos cuestionamientos, resultados y aprendizajes nos generan una serie de nuevos interrogantes sobre tendencias y áreas investigativas en las que se podría inscribir el presente trabajo como insumo de indagaciones sugestivas.

### **7.3 Controversias entre crematística y *sumak kawsay*: posibles horizontes investigativos**

Una primera tendencia derivada de la presente investigación concierne a las tensiones, durante los procesos de puesta en escena, del *sumak kawsay*. Concomitante con el desarrollo de las temáticas de esta indagación, sucedía que en Bolivia y Ecuador, países que constitucionalizaron la concepción del *sumak kawsay* y del *suma qamaña* respectivamente, han surgido profundas contradicciones políticas al implementar la propuesta de carácter conceptual, operativo y de cosmovisión.

La contradicción recae en la continuación del modelo extractivista dentro de un marco que reconoce el biocentrismo. Este hecho conlleva preguntarse cómo articular las necesidades de reducción de desigualdades socio-económicas con la puesta en marcha de modelos biocéntricos. Se trata de una controversia entre un horizonte político deseado y los logros de gestión inmediata.

En este orden de ideas, y a partir de nuestro análisis, surgen rutas de investigación sobre la viabilidad de aplicar estas propuestas alternativas a la crematística a través de políticas concretas direccionadas a los espacios de convivencia diaria, o adoptar como se intentó en estos países una perspectiva macro. Se trataría de considerar los efectos sociales de perspectivas como la empresa social, comercio justo, bancos de tiempo, estímulos a las prácticas biocéntricas, entre otros.

Una segunda pista se inscribe en los estudios sobre la interculturalidad particularmente en el ámbito educativo (Rodríguez Rojo & Orozco Gómez, 2014) (Sandoval Forero, 2012). En efecto, la globalización acelerada con la consecuente visibilización de la diversidad allende los elementos homogeneizadores del modelo crematístico, ha generado una serie de dudas acerca de la integración de la diversidad cultural, de género, de capacidades, entre otros, a los modelos sociales actuales.

En este sentido, la educación se convierte en un pilar fundamental para construir respuestas sociales que atiendan la convivencia en la diversidad, en la alteridad. Por ello consideramos que la profundización en la construcción de propuestas educativas desde la perspectiva de pedagogías biocéntricas puede aportar elementos pertinentes para construir ambientes de ciudadanía transformadora que entiendan el otro como potencializador, que aborden la inter-relación de conocimientos, disciplinas, formas de ver el mundo en clave dialógica.

Esta aproximación implica aportar respuestas, desde lo pedagógico, a la cuestión de la inclusión social, la diversidad y la alteridad no desde paradigmas de separación social tales como la formación de guetos por pertenencia cultural, o securitarios; sino desde lógicas que ven en la diversidad, en el otro, una opción de florecimiento individual y colectivo, no una amenaza a una pretendida estabilidad.

Por otra parte, volviendo al contexto colombiano, las discusiones acerca del *sumak kawsay* o buen vivir han irrigado espacios aparentemente ajenos. Es el caso de algunos aspectos de los acuerdos de paz que se negocian actualmente entre el gobierno de Colombia y la guerrilla de las FARC en La Habana con el objeto de poner fin a 52 años de conflicto armado.

En los borradores de los acuerdos ya alcanzados se plantea en lo referente a la implementación de una Reforma Rural Integral, así como la generación de oportunidades para la sustitución de cultivos ilícitos pactada en lo atinente al punto cuatro sobre política anti-drogas, la consagración el buen vivir, *sumak kawsay*, como uno de los principios orientadores de las políticas públicas a desarrollar.

Propender por el buen vivir, *sumak kawsay*, se aborda como el camino para lograr

*[...] el objetivo final de la erradicación de la pobreza y la satisfacción plena de las necesidades de la ciudadanía en las zonas rurales, de manera que se logre en el menos tiempo posible que los campesinos y las comunidades, incluidas las afrodescendientes e indígenas, ejerzan plenamente sus derechos [...] (Mesa de negociaciones de paz entre gobierno colombiano y FARC EP, 2014: 3)*

Si bien las menciones en los acuerdos al *sumak kawsay* suelen hacerse bajo la forma de uno de los principios guía sin mayores desarrollos conceptuales, su introducción abre la puerta a análisis

interesantes sobre su puesta en marcha, lo cual cobra vigencia si se tiene en cuenta que los conflictos acerca del uso de las tierras y territorios serán una de las mayores pruebas de fuego para el posconflicto colombiano.

En efecto, en un informe del PNUD de 2014, el organismo multilateral presentaba unas recomendaciones de los desafíos ambientales de cara al posconflicto. En él identificaba el ordenamiento territorial como uno de los principales retos, un ordenamiento que permita asegurar la gobernanza local, la producción sostenible que reconozca las experiencias locales de desarrollo y la regulación efectiva de la actividad extractiva (PNUD, 2014). Cabe mencionar que las zonas donde se ha desarrollado el conflicto armado se caracterizan por ser regiones con gran biodiversidad en donde conviven comunidades con diversas cosmogonías. Estamos frente al desafío de la resolución pacífica de las tensiones emergentes entre visiones crematísticas del bien común y versiones biocéntricas de este.

Las evoluciones de esta discusión, en un contexto histórico para el país y la región, acerca de la búsqueda de alternativas y su puesta en marcha hace pertinente continuar profundizando líneas de investigación que puedan resultar intelectual y socialmente fructíferas, sobre todo desde una perspectiva pedagógica.

A este respecto, otro de los cuestionamientos básicos concierne al desafío de crear espacios educativos que seduzcan hacia la paz, permitiendo desnaturalizar, deconstruir y desaprender normas

sociales heredadas de más de medio siglo de un conflicto armado que enseñó a tener miedo del otro, a estigmatizar lo diferente para convertirlo en objeto de aniquilación.

Pensar en el mundo contemporáneo- en la era de la consagración de los derechos humanos que tantas veces parecerían utópicos, en un mundo interconectado y complejo- la construcción de paz supone asumir los desafíos éticos y políticos de modelos pedagógicos que no pueden resultar impávidos ante el desafío de enseñar en la empatía, en el reconocimiento, en la memoria, en la humanización, en la relacionalidad, en la capacidad crítica para lo cual la perspectiva del *sumak kawsay* como opción político-pedagógica resulta interesante de explorar.

Educar para la paz, para la alteridad, para hacerse cargo del otro y sus derechos, implica un cuestionamiento de nuestros prejuicios, de las preguntas básicas de las que hablaba Arendt en el texto antes citado.

Supone un cambio de lentes paulatino y procesual tanto para el contexto colombiano como para los espacios globales que oscilan entre una visión de la seguridad que excluye al “otro” y una idea interdependiente de esta, en donde estar seguro y acceder a derechos depende de redes de confianza, de comprender la interdependencia en la cual, parafraseando al premio nobel de paz Elie Wiesel (1986), la libertad de los otros depende de la nuestra, y la calidad de la propia



depende de la existencia de la primera. Desde la perspectiva biocéntrica, los “otros” van más allá del mundo humano.

En este sentido, los planteamientos del *sumak kawsay* se convierten más que en certezas en sugestivos estímulos a la creatividad para afrontar colectivamente las “crisis”, oportunidades de transformación, sociales.



## CHAPITRE VII:

---

# LES ENSEIGNEMENTS DU FLEUVE

*Les êtres humains ne naissent  
que le jour où leurs mères les  
accouchent, en revanche la ve  
les oblige à s'accoucher eux-  
mêmes plusieurs fois*

(Gabriel García Márquez)



Les premières décennies du XXI siècle ont mis en exergue une combinaison de crises : environnementales, économiques, politiques et sociales. Au-delà de la question concernant la polysémie des usages du terme crise et ces conséquentes banalisations,

*Une crise nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous de réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tout cas des jugements directs. Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites, c'est-à-dire par des préjugés. Non seulement une telle attitude rend la crise plus aigüe mais encore elle nous fait passer à côté de cette expérience de la réalité et cette occasion de réfléchir qu'elle fournit [...] (Arendt, 1972 : 225).*

De ce point de vue, le XXI siècle constitue une opportunité pour prendre au sérieux la mise en question des fondements et des effets d'un système érigé sur l'accumulation comme la fin ultime de la vie humaine et non pas comme un moyen pour celle-ci, c'est-à-dire un modèle chrématistique.

En réalité, ces questionnements sont posés, en première instance, par une série de mouvements sociaux intersectoriels qui font émerger, à partir de leurs répertoires d'action et expériences quotidiennes, certaines alternatives à la chrématistique, tels que le *sumak kawsay*. Ce sont des alternatives dont l'émergence est construite par de contradictions, luttes et imperfections, mais

progressivement apparaissent les contours de tendances et modèles fondés sur de principes qui peuvent être repérés dans la réalité sociale.

Pour cette raison, un des axes principaux sur lesquels s'est construite cette recherche c'est l'articulation à géométrie variable entre les mouvements sociaux de différentes latitudes et les constructions intellectuelles que cherchent, d'après un retour au local et territorial, le renforcement de liens communautaires en tant qu'unité fondamentale de la participation citoyenne. En conséquence, la quotidienneté devient l'espace de gestation pour nombre de pratiques de résistance adressées à la consolidation des alternatives étiquetées sous le label *sumak kawsay*. Cependant, derrière chaque action quotidienne on est à même de déchiffrer une dense charge de principes qui déterminent à cadre d'interprétation et construction du monde pour chaque individu.

Dans cette logique, le *sumak kawsay* en tant qu'alternative éthico-politique à la chrématistique émergent à cheval entre les expériences quotidiennes de groupes sociaux ; le retour aux racines- que n'implique pas une idéalisation du passé ni une stagnation- et la quête de réponses concrètes aux défis modernes. Ce concept en « enaction » constitue une forme de résistance, mais aussi de re-existence, pour de groupes sociaux hautement marginalisés, ou reprenant la formule de Badie (2014), pour les « humiliés » du système chrématistique.

Alors, ces alternatives naissantes s'heurtent à un système avec une remarquable capacité de production et (re) production sociale, il adopte aisément nouveaux avatars plus en accord aux conjonctures historiques. Cette particularité est due, selon cet étude, à la façon dont les mythes (le marché autorégulé, la maximisation des intérêts comme unique motivation de l'action humaine, la rationalité instrumentale comme le chemin à la vérité, l'idée univoque du progrès en tant que développement économique) ont acquis un statut de vérité « scientifique » et incontestable, au point d'annuler toute historicité en vue d'installer un imaginaire collectif selon lequel il y aurait une voie linéaire qui conduit inéluctablement vers la consolidation du libre marché.

Néanmoins, l'exemple amazonien montre, d'une part, de quelle façon le libre marché ne se forge pas au travers de la poursuite de la satisfaction des intérêts rationnels mais allant de la main de la force coercitive et la disparition de différences culturelles et naturelles ; d'autre part, en quel mesure les contours du modèle dépendent d'un invariable cycle de crises et récupérations, d'oubains et déchéances.

En somme, nous sommes en face d'une haute capacité de reproduction et adaptation à une construction hétéroclite, parfois chaotique, de diverses alternatives issues d'un exercice constant de politique par le bas enraciné au territoire et à l'identité. C'est dans cette logique contextuelle que s'inscrivent les préoccupations de cette enquête. Au bout de comptes, il s'agit d'essayer de lire la réalité

sociale concrète d'une communauté à la lumière de macro-discours apparemment éloignés de celle-ci.

Le principal défi théorique pour le développement de cet étude a été pouvoir articuler, nous espérons qu'avec certaine pertinence, les discours généraux en émergence (*sumak kawsay*) ou en recomposition (chrématistique) avec les réalités et pratiques quotidienne d'une communauté située dans une zone traversée par un réseau alambiqué de rapports où les deux cosmovisions, objet de cet analyse, se juxtaposent et rencontrent au quotidien.

L'invitation à se focaliser sur la quotidienneté issue de l'analyse affinée de différentes constructions discursives, ainsi que de certaines expériences proches aux thématiques exposées, nous a incités à créer de protocoles et instruments d'enquête inspirés d'une méthodologie mixte à prédominance qualitative ethnographique dont l'intérêt principal c'est de pouvoir dévoiler et appréhender les logiques sociales les plus subtiles.

Reprenons en guise de synthèse les principaux éléments ainsi obtenus, il faut préciser qu'aucun de principes articulateurs des modèles sociaux révisés pendant cette recherche se trouvent de façon pure dans la réalité sociale : ni celle de la communauté tikuna, ni d'aucune autre. Un de principaux présupposés analytiques qu'a conduit la restitution de résultats faite dans les chapitres antérieurs a été, comme nous l'indique Weber (1977), l'existence dans le monde réel de forme « impures » de modèles, principes et institutions sociales



étudiées par le chercheur. La réalité est plus complexe que le modèle, ceci devient une guide permettant de rendre intelligible cette complexité.

De la même façon, nous trouvons pertinent de récapituler les enseignements acquis au cours de cette recherche par rapport au travail académique et pédagogique. Finalement, on voudrait envisager certains horizons de continuité et approfondissement concernant les résultats et tendances trouvées.

## **7.1 Une lecture de résultats à la lumière des objectives envisagés**

Au début de cette recherche nous avons envisagés trois objectifs spécifiques découlés d'un objectif général. En conséquence, nous allons présenter les résultats et analyses effectués autour de ces trois axes.

*Première objectif spécifique :* Enquêter sur les interactions communautaires relatives à l'appropriation de principes chrématistiques à l'intérieur de la communauté tikuna.

L'observation des interactions à l'intérieur de la communauté tikuna de Nazareth a révélé un certain nombre des dynamiques conjoncturelles d'appropriation de certains principes chrématistiques, notamment dans l'aspect socio-économique, en spécifique ce qui

concerne les structures de consommation et le niveau d'autonomie face au marché des pratiques de subsistance.

Actuellement, la communauté n'est pas autosuffisante, malgré le fait que la base diététique dépend encore des denrées produites à l'intérieur du resguardo (produits de chagra détaillés dans le tableau 5, pêche et chasse). En ce qui concerne les structures de consommation, on trouve l'usage de biens technologiques, surtout électrodomestiques et des téléphones portables (se référer, en guise d'exemple, au graphique 26), ceux-ci permettent l'apparition de structures de consommation de l'industrie du spectacle, la mode, la nourriture industrielle (voir la liste de produits vendus par les petits commerces à l'intérieur de la communauté dans le tableau 6) et en termes généraux la création de nouvelles nécessités au travers de la publicité de masses.

Rappelons-nous que la publicité joue un rôle central dans le système de la consommation créant nouvelles nécessités présentées comme essentielles (Latouche, 2012). Au sein de la communauté, la publicité est un vecteur fondamental pour l'expansion de la consommation dans le marché local, surtout des articles de consommation quotidienne.

C'est en ce sens que nous parlons du déplacement des pratiques socio-économiques engendré, en premier lieu, par les effets des dynamiques d'honte ethnique produites, notamment, par le rapport des communautés indigènes avec les logiques évangélisatrices et

civilisatrices tant des ordres religieuses présents dans la région que des colons qu'y arrivent progressivement.

En deuxième lieu, ces déplacements sont dus à l'établissement des interactions avec les colons « blancs » au travers du travail salarié dans des entreprises suivant les logiques des aubaines extractives. Tel que l'on a vu, les aubaines que construisent socialement l'Amazonie se fondent sur de logiques d'exploitation d'enclave de produits hautement rentables dans les marchés internationaux.

Ces exploitations sont développées par des agents privés, en utilisant une main d'œuvre socialement marginalisée présente dans la zone ou en déplacement vers celle-ci, de même elles mélangent les registres légal et illégal. La diminution de prix, non contrôlée par les « entrepreneurs » de l'aubaine, suppose une déchéance notoire de conditions de vie dans la région produisant nouveaux déplacements. Dans le cas des populations indigènes ces changements tiennent au retour aux pratiques ancestrales de subsistance.

L'aubaine qu'a touchée le plus particulièrement la communauté tikuna dans les derniers temps a été celle de la coca. L'entrée des indigènes à l'économie de marché se fait, prioritairement, au travers de la production illégale dans les engrainages les plus bas de l'échelle productive. Alors, le trafic de drogues synthétise clairement les principes de la chrématistique, il s'agit

*[...] d'un modèle d'accumulation capitaliste criminel qui bouge dans une frange dans laquelle convergent le légal et l'illégal dans les aspects sociaux, économiques et politiques [...] Etablit complexes réseaux productifs articulés aux différents processus de développement économique à cause des activités qui oscillent entre le strictement illégal et le principalement légal, grâce à la capture y occupation des activités économiques d'haute impact, sous la forme de système d'entrepreneurs conventionnels et une gestion exécutive à preuve de doutes. Le modèle utilise circuits de circulation conventionnels de capital facilitant le flux d'importantes sommes d'argent au travers de grandes compagnies et sociétés anonymes. Il fait recours à la violence illégale et légale comme mécanisme coercitif et de contrôle social, économique et politique. Se fonde sur nouvelles relations de pouvoir dans les domaines politiques et institutionnels au travers de mécanismes de médiation, infiltration et cooptation institutionnel et étatique [...] (Medina Gallego, 2012: 143).*

L'aubaine de la coca développe une esthétique et une éthique fondée sur l'accumulation sans limite, la démesure, la productivité, le rendement, la désacralisation et la dépolitisation. Un mode de production anthropocentrique pour lequel l'environnement n'est qu'un recours à exploiter.

Alors que les indigènes ne rentrent dans ce schéma que de manière partielle, en tant que travailleurs journaliers dans les cultures

de coca et les laboratoires de cocaïne, ils nouent de relations monétaires induisant une progressive et relative monétarisation.

*Seconde objectif spécifique :* Enregistrer les pratiques communautaires que rend compte de principes propres au *sumak kawsay*.

La première conclusion sur le déplacement des pratiques socio-économiques indigènes vers l'univers chrématistique doit être nuancée grâce à l'analyse fine tant de la façon dont des nouvelles structures de consommation sont appréhendées par les individus que des pratiques communautaires d'autre type.

En effet, les nouvelles pratiques font objet d'une hybridation. Dans la quotidienneté les logiques de consommation ne répondent pas forcément aux structures chrématistiques. L'analyse de la vie quotidienne montre que la consommation à l'intérieur de la communauté suit une logique de réciprocité, on n'achète que pour l'individu mais pour la famille toute entière, le clan et la communauté. La chagra continue à être l'espace privilégié non seulement pour la culture mais aussi pour la rencontre communautaire, pour l'apprentissage et pour la construction et re-construction permanente de la tradition.

A côté de ceci, certains éléments tels que la grammaire de la conversation indigène, la valeur du silence, la lecture de temps proches à l'environnement, sauf quand il s'agit de travailler en dehors de la communauté, démontrent une forme différente ou alterne

d'appréhender aspects propres à la société de marché comme la télévision.

D'autre part, on registre une série de pratiques communautaires fondés sur de principes qui tiennent au *sumak kawsay*, et à son tour constituent un axe articulateur de la vie et l'identité communautaire tikuna, c'est pour cela qu'ils deviennent une base pour les résistances face aux menaces qui pèsent sur leur territoire, même aussi pour les re-existences, entendues comme de réponses que la communauté octroie aux problèmes contemporains.

Nous soulignons trois grands domaines à ce propos : la participation communautaire, la définition en continu de l'identité et les pratiques culturelles relatives à la sacralité et la créativité. Dans le premier domaine, il faut noter le rôle crucial joué, chez l'indigène, par la participation dans la prise de décisions collective. Aller aux assemblées implique une série de rites sociaux ratifiant en permanence l'appartenance à la communauté.

L'active participation dans un système délibératif, et prioritairement, horizontal (souvenons-nous que les enfants et les anciens, les hommes et les femmes participent en pied d'égalité) contraste avec la dépolitisation sous la figure des citoyens colombiens, en effet la participation aux élections nationales ou départementales est trop basse, de même que les niveaux d'identification au travers des documents nationaux. La relation des indigènes avec la communauté nationale d'appartenance est sporadique. De surcroît, le fait d'être

situés à la frontière entre trois Etat-nationaux induit un rapport instrumental avec ceux-ci.

Le deuxième grand domaine de résistance et re-existence d'après le *sumak kawsay* c'est la définition et re-création de l'identité collective. A l'intérieur de la communauté on trouve un débat constant autour de ce que signifie être tikuna, les réponses à ces questions s'ancrent et ont des effets sur les normes communautaires fondamentales, ces dernières sont, en grande partie, dérivées des interprétations faites du mythe d'origine, d'où l'importance donnée aux « grand parents », la tradition orale et la mémoire, étant de points inter-générationaux qui assurent la continuité dans le temps de la communauté.

Finalement, nous trouvons une série de pratiques issues des rapports sacrés au territoire, les ancêtres et le monde de l'invisible, de l'onirique. Cette sacralité présente dans la quotidienneté, guide pour les décisions de tous les jours, est créée et récréée au travers de la fête, le dialogue, le carnaval, autant d'espaces que sont appréhendés comme moments d'enseignement et construction identitaire dans lesquels participent tous les membres de la communauté.

Ces piliers constituent les bases sociales de rapports entre les membres de la communauté, avec les autres communautés, avec la région et l'Etat en général, c'est-à-dire des instances issues modèle chrématistique. En ce sens, la communauté peut être considérée

comme un espace de résistance et réinvention constante (De Certeau, 1996), en d'autres termes de re-existence.

La communauté tikuna n'est pas une vitrine d'un passé statique, peut-être désiré en vue de leur vie biocentrique. Au contraire, elle constitue une société en ébullition qu'à partir de la reconstruction en permanence de l'identité dérivée de la tradition et la mémoire pour répondre les défis actuels.

*Troisième objectif spécifique : Dévoiler les alternatives de formation contre-hégémoniques à la chrématistique.*

Un des espaces où les tensions entre la forme biocentrique d'interpréter le monde de la communauté tikuna et le modèle hégémonique chrématistique devient patente c'est l'éducatif. La vie en commun du fait de l'histoire et les disputes relatifs aux propositions pédagogiques désignées pour les peuples indigènes révèlent les limites des modèles de programmes d'études créés dès l'anthropocentrisme pour affronter les contextes alternes.

Comme on l'a dit, l'existence d'un modèle fruit de la politique éducative par missions, représenté par l'Internat lauriste Maria Auxiliadora, et un émergent espace d'éducation propre, l'école Concentration Educative, à l'intérieur du Resguardo met en exergue les contrastes entre propositions, contenus et didactiques éducatives.

A l'intérieur de l'univers indigène l'éducation n'est pas une fonction sociale autonomisée en une instance scolaire, c'est une



question en continu dont la responsabilité dépend de tous les membres de la communauté. En plus, le principe fondamental du processus enseignement-apprentissage c'est « apprendre en faisant », l'environnement est le libre de base, la sagesse ancestrale c'est le contenu et l'enfant est coparticipant du processus.

L'adaptation et le dialogue de cette vision avec celle prédominante dans le système de l'éducation nationale suppose un défi tant pour les instituteurs indigènes que pour les chercheurs sur le fait pédagogique. Comment faire dialoguer l'éducation par compétence avec une éducation contextuelle ? Voilà la question que se posent à quotidien les éducateurs et les éduqués à l'intérieur des classes propres aux communautés tikunas et indigènes en général.

La discussion éducative est transcendantale, en premier lieu, car elle est un facteur clé pour assurer la survivance culturelle, en second lieu, elle nous rappelle que l'appropriation et incorporation des principes articulateurs d'un système dépendent de la construction de normes de conduite quotidienne, de sujets socio-politiques. C'est-à-dire, l'éducation *lato sensu* permet ou rend plus difficile l'intériorisation de tabous et l'expansion de potentialités, en ce sens l'exploration de pistes pour la création de pédagogies biocentriques qui peuvent aller ailleurs de la communauté indigène se fait à partir d'une lecture éthico-politique de l'éducation, ceci nous amène à être attentif non seulement aux discours justificateurs et contenus, mais aussi aux détails du savoir-faire pédagogique au quotidien : Comment enseigne-t-on ? Pour quoi faire ? Qu'est-ce qu'on enseigne ? Mais

surtout Pourquoi enseigne-t-on ? (Freire, 2011). La question autour d'une éducation où le biocentrique soit transversal à la formation de tout être humain devient essentielle face au besoin social de comprendre l'environnement en tant qu'espace d'existence de celui-ci. Les systèmes éducatifs actuels se focalisent sur des propositions anthropocentriques pour lesquelles l'environnement n'est qu'une ressource en apparence illimitée et toujours disponible.

En somme, les controverses entre la chrématistique et le *sumak kawsay* se rendent évidents dans les principes articulateurs et justificateurs des pratiques quotidiennes d'un groupe social, en ce sens ils sont repérables dans la communauté tikuna, ainsi que dans d'autres espaces sociaux.

Par conséquent, l'objectif général de cette recherche, à savoir : déchiffrer les principes chrématistiques et ceux du *sumak kawsay* sous-jacentes aux pratiques quotidiennes de la communauté tikuna, en particulier du resguardo de Nazareth, a permis de révéler l'existence d'une vie communautaire régulée en prédominance par les principes du *sumak kawsay*, néanmoins les interactions avec autres mondes a introduit certains principes chrématistiques chez la communauté que s'hybrident avec les premières.

## Principes relevantes des pratiques communautaires *tikunas* observées

Domaines sociaux	Type de pratique communautaires	Principes de la chrématistique relevant	Principes du <i>sumak kawsay</i> relevant
<b>Socio-économiques</b>	Monétarisation	Démesure	Reciprocité
	Souveraineté alimentaire	_____	Relacionalité Equilibre
	Structures de consommation	Productivisme	Plaisir créatif Equilibre
	Indices de pobreza	Despolitización	Reciprocidad
<b>Socio-politiques</b>	Participation communautaires	_____	Deliberation Relacionalité
	Capacités organisatives	Rendimiento	Deliberation
	Resolution de conflicts	_____	Deliberation Equilibre Relacionalité
	Identités collectives	Depolitisation Rendement	Deliberation Reciprocité
	Relation à la territorialité	_____	Relacionalité Reciprocité Equilibré
	Sacralité	_____	Relacionalité

Domaines sociaux	Type de pratique communautaires	Principes de la chrématistique relevant	Principes du <i>sumak kawsay</i> relevant
Socio-culturelles			
	Organisation temporelle	Productivisme	Relacionalité Plaisir créatif
	Pratiques pédagogiques	Rendement	Plaisir créatif Deliberation Equilibre Relacionalité

Source: Réalisation propre

Ces conclusions générales découlées de cette recherche ont été accompagnées d'une série d'apprentissage acquis à propos, non seulement de thématiques structurantes de cette étude, mais aussi du savoir-faire de chercheur et pédagogique qu'on considère pertinent de récapituler.

## 7.2 Apprentissages acquis : les enseignements de vivre ensemble avec les tikunas

L'exercice intellectuel de revoir la trajectoire académique pour établir l'articulation de celle-ci et l'objet de la thèse permet de relire le trajet de recherche et repérer les continuités et discontinuités conceptuelles, épistémiques, méthodologiques et expérimentales qu'on construit l'évolution personnelle du chercheur.

L'émergence d'un axe transversal mettant en exergue récurrences issues de lectures, analyses de documents, création de programmes académiques, développement de recherches, participation en événements et construction des utopies propres au monde universitaires révèlent une série de thématiques permanentes tels que l'interculturalité, la décolonisation, les modèles de développement, la compétence, les principes bioéthiques, la décroissance, l'altérité, les écologismes, entre autres. A partir de ce cumul d'expérience on a construit l'objet de recherche essayant de répondre au défi de chercher formes individuelles et collectives de contredire le discours homogène qui survole les espaces sociaux et les interstices de la vie quotidienne, c'est-à-dire il s'agit de stimuler la recherche créative.

En cet ordre d'idées, la recherche avec la communauté suppose de prendre au sérieux l'interaction sur laquelle elle s'érige. Il s'agit de partager un bout de expériences multiples, de vie avec eux, de se laisser lire pour pouvoir les lire, d'apprendre à entendre, d'aller au-delà de l'apparence, d'écarter les aspects rationnellement critiqué chez le modèle chrématistique véhiculés par nous-mêmes. Comment comprendre la richesse au milieu de besoins basiques insatisfaites ? Mais au même temps, Comment répondre aux demandes d'explications sur certains imaginaires si évidents pour nous qui deviennent très difficiles à expliciter ?

Le premier apprentissage concerne la capacité de dialoguer, d'établir termes d'équivalence pour comprendre en essayant d'appauvrir le moins possible les significats. Mais aussi être capable

d'accepter qu'il y aurait des choses, des espaces de sens, auxquels on ne pourra pas accéder, peu importe les tentatives et les prise en garde pour surmonter les obstacles épistémologiques.

Cette réflexion nous amène à considérer un des principaux problèmes trouvés tout au long de cette recherche : paradoxalement connaître depuis plusieurs années différents communautés indigènes, parmi lesquelles les tikunas, a engendré des difficultés. Ceci a permis la construction d'une série d'éléments de comparaison dans le temps, bien qu'on ne puisse pas les intégrer complètement dans cette étude, que ce soit pour la délimitation de l'objet que pour les limites dans la systématisation de matériaux recueillis antérieurement, ils ont eu des influences sur les analyses et interprétations qui font partie de cette recherche.

Pourtant, cette proximité a supposé, en certain moments, des problèmes durant la recherche : éléments considérés comme évidents pendant qu'ils ne l'étaient pas pour quelqu'un qui ne connaît pas la réalité de communautés comme celle de Nazareth ; présumés à l'heure d'affronter le terrain, ce sont quelques uns des exemples. Surmonter chacun de ces impasses a supposé un apprentissage permanent tant au niveau intellectuel que personnel.

Un autre obstacle rencontré a été la difficulté d'articuler les réflexions générales, apparemment lointaines de l'espace de la communauté tikuna, avec celle-ci, et inversement lire des caractéristiques propres à la communauté à la lumière des éléments

plus généraux sans sur interpréter. Le subtil tissu argumentatif qu'on a tenté d'esquisser répond à cette préoccupation, cependant nous sommes conscients du besoin d'approfondir certains aspects ponctuels permettant d'articuler plus profondément certains éléments théoriques avec les résultats.

De la même façon, nous avons trouvé certaines difficultés pour accéder aux sources de corroboration des informations qui circulent sur le terrain. Ainsi par exemple, depuis plus de vingt ans a été annoncé que face à la perte de profondeur du port de Leticia sur le fleuve de l'Amazonie, il est devenu nécessaire de situer le port ailleurs, dans un lieu avec plus de profondeur et viabilité pour le transport de biens et personnes, le lieu déterminé se trouverait sur le resguardo de Nazareth, la communauté a déjà reçu plusieurs visites des géographes, topographes et ingénieurs qui parlent des études exploratoires.

Cette rumeur prend force par moments, néanmoins dans les derniers mois ils se sont intensifiés. Evidemment, la communauté a peur de voir son territoire coupé. Cependant, documenter rigoureusement ce genre de rumeurs est difficile étant donné les restrictions d'accès aux sources différents à celles de communauté.

### **7.3 Controverses entre la chrématistiques et le *sumak kawsay*: les possibles horizons de recherche**

Une première tendance dérivée de cette recherche tient aux tensions durant le processus de mise en place du *sumak kawsay*. Parallèlement, au développement des thématiques de cette recherche, tant en Bolivie qu'à l'Equateur, pays qu'ont élevé au rang de constitution les conceptions du *sumak kawsay* et du *suma qamana* respectivement, ont surgi profondes contradictions politiques pour mettre en place les propositions de type conceptuel, opératif et de la cosmovision.

La contradiction tourne sur la continuation du modèle extractiviste dans le cadre de la reconnaissance du biocentrisme. Ce fait conduit à se demander comment articuler les besoins de réduction des inégalités socio-économiques avec la mise en marche des modèles biocentriques. Il s'agit d'une contradiction entre l'horizon politique désiré et les réussites de gestion immédiate.

En cet ordre d'idées, et à partir de notre analyse, surgissent différentes voies de recherche sur la viabilité de mettre en œuvre ces alternatives à la chrématistique au travers de politiques concrètes dirigées aux espaces sociaux quotidiens ou adopter, comme l'on a essayé dans certains pays, une perspective macro. Il s'agirait de considérer les effets sociaux de perspectives comme les entreprises sociales, le commerce juste, les banques du temps, les stimules aux pratiques biocentriques, entre autres.



Une deuxième piste s'inscrit dans les études sur l'interculturalité, notamment dans le domaine éducatif (Rodríguez Rojo & Orozco Gómez, 2014) (Sandoval Forero, 2012). En effet, la mondialisation accélérée, avec la conséquente visibilisation de la diversité au-delà des éléments homogenisateurs du modèle chrématistique, a engendré une série de doutes sur l'intégration de la diversité culturelle, de genre, de capacités, entre autres, aux modèles actuels.

En ce sens, l'éducation devient un pilier fondamental pour contruire des réponses sociales au besoin d'un vivre-ensemble au milieu de la diversité, de l'alterité. A ce propos, on considère que la construction de propositions éducatives à partir de l'approche des pédagogies biocentriques peuvent apporter des éléments pertinents pour construire citoyennetés transformatrices que considèrent l'autre comme potencialisateur, abordent l'interrelation des connaissances, disciplines et formes de voir le monde à partir du dialogue.

Cette aproximation implique apporter réponses, d'auprès le domaine pédagogique, à la question de l'inclusion sociale, la diversité et l'altérité à partir de paradigmes autres à celui de la séparation sociale tels que la formation de guettos selon l'appartenance culturelle, ou sécuritaires. Il s'agirait d'aborder la question depuis les logiques que comprennent la diversité, l'autrui, comme une aide pour l'épanouissement individuel et collectif et non pas une menace pour la prétendue stabilité.

D'autre part, retournant au contexte colombien, les discussions sur le *sumak kawsay* ou bon vivre sont apparues à l'occasion des pourparlers de paix qui ont lieu actuellement à l'Havane entre le gouvernement colombien et les FARC en vue de mettre fin à 52 ans de conflit armé.

Dans les brouillons des accords déjà pactés, en ce qui concerne l'implémentation d'une réforme rurale intégrale, ainsi que la mise en place d'un plan de substitution des cultures illicites afférent au point quatre sur la politique antidrogues, le bon vivre, ou *sumak kawsay*, est consacré comme un des principes d'orientation pour le développement des politiques publiques.

Le bon vivre, *sumak kawsay*, est entendu comme le chemin pour réussir

*[...] L'objectif final de l'éradication de la pauvreté et la satisfaction pleine des besoins de la citoyenneté dans les zones rurales, de manière à assurer dans le mineur temps possible que les paysans et les communautés, y compris les afrodescendants et les indigènes, exercent pleinement leurs droits [...] (Mesa de negociaciones de paz entre gobierno colombiano y FARC EP, 2014: 3)*

Il faut noter que les mentions faites dans les accords au *sumak kawsay* ont la forme d'un des principes guide sans un grand développement conceptuel, son introduction ouvre, cependant, la porte à une série d'analyses intéressantes sur sa mise en place. Ceci devient

autant plus pertinent pourvu que les conflits portant sur l'usage des terres et territoires constitueront une de principales preuves pour le posconflict colombien.

En effet, dans un rapport du PNUD daté de 2014, l'organisme multilatéral a présenté une série de recommandations à propos des défis environnementaux face au postconflict. Dans ce document, on identifie l'organisation territoriale comme un des principales défis, une organisation que puisse assurer la gouvernance locale, une production durable que reconnaissent les expériences locales de développement et la régulation effective de l'activité extractive (PNUD, 2014). Il faudrait souligner que les zones où le conflit armé s'est développé sont caractérisées comme des régions avec des hauts niveaux de biodiversité om habitent des communautés ayant cosmogonies diverses. En d'autres termes, il s'agit de réussir à résoudre de manière pacifique les tensions émergents entre les visions chrématistiques du bien commun et les versions biocentriques de celui-ci.

Les évolutions autour de cette discussion, dans un contexte historique pour le pays et la région, par rapport à la quête d'alternatives et sa mise en place font pertinent l'invitation à approfondir les lignes de recherche qui pourraient résulter intellectuel et socialement fructifères, surtout dans une perspective pédagogique.

A ce propos, autre des questionnements cruciaux concerne le défi de créer des espaces éducatifs capables de séduire vers la paix,

permettant la dénaturalisation, déconstruction et desapprentissage des normes sociales héritées de plus de cinquante ans de conflit armé, lequel nous a appris à avoir peur d'autrui, stigmatiser ce qui est considéré comme différent pour le détourner en objet d'annihilation.

Penser dans le monde contemporain- dans l'ère de la consécration des droits de l'homme que parfois semblent utopiques, et d'un monde complexe en connectivité- la construction de la paix implique prendre en considération les défis éthiques et politiques inhérents à tout modèle pédagogique, ceux-ci ne peuvent pas rester aveugles à ce que signifie enseigner dans l'empathie, la reconnaissance, les mémoires, l'humanisation, la relationnalité, la capacité critique, autant des éléments qui pourraient être explorés depuis l'approche du *sumak kawsay* comme option politico-pédagogique.

Eduquer pour la paix, pour l'altérité, pour prendre en charge l'autre et ses droits implique un questionnement de nos propres préjugés, des questions fondamentales dont Arendt parlait dans le texte surmentionné.

Ceci suppose un changement de focal progressif et procesuel que ce soit pour le contexte colombien que pour les espaces globaux oscillant entre une vision de la sécurité excluant autrui et une idée interdépendante de celle-ci, selon laquelle être sûr et avoir un réel accès aux droits dépend de la consolidation de réseaux de confiance. En d'autres termes, il s'agit de la compréhension de l'interdépendance

comme celle où, reprenant les phrases du prix nobel de paix Elie Wiesel, la liberté d'autrui dépend de la notre, et la qualité de celle-ci dépend de l'existence de la première. A partir de la perspective biocentrique, « autrui » va au-delà du monde humain.

En ce sens, les arguments du *sumak kawsay* constituent plus que certitudes une série de suggestives stimules à la créativité pour prendre en charge collectivement les « crises », opportunités de transformation, sociales.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- Academia Nacional de Ciencias de Estados Unidos. (1975). *Underexploited tropical plants with promising economic value*. Michigan: National Academy of Sciences, págs. 201.
- Acitam. (2004). *Plan de vida Ticunas, Yaguas y Kokamas*. Leticia: Acitam.
- ACNUR. (2012). *Situación Colombia Indígenas*. Bogotá: ACNUR.
- Acosta, A. (2013). *El buen vivir: sumak kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria, págs. 190.
- Acosta, A. (2011). El buen (con) vivir, una utopía por (re) construir: alcances de la constitución de Montecristi . *Otra economía*, pp. 8-31.
- Acosta, J. d. (1999). Que la tórrida tiene gran abundancia de aguas y pastos, por más que Aristóteles lo niegue . En Acosta, J. d. *Historia moral y natural de las Indias* (Libro II Capítulo IV). Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Acuña, C. (1946). *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. Buenos Aires : Emecé, págs. 118.
- Aguilar Valenzuela, R. (2013, noviembre 05). La cocaína: producción y precio. *El Economista* .
- Albertin, C., Boisvert, V., & Pinton, F. (2007). *Les marchés de la biodiversité*. Paris: IRD editores, págs. 269.
- Aignerren, M. (2002). La técnica de recolección de información mediante grupos focales. *Revista electrónica: La sociología en*

*sus escenarios*, No. 6, pp.3-32. Obtenido de Centro de estudios de opinión de la Universidad de Antioquia.

Alexander, S. (2015). Simplicidad. In G. D'Alisa, F. Demaria, & G. Kallis, *Decrecimiento: Vocabulario para una nueva era* (pp. 212-216). Barcelona: Icaria.

Angeles Rojas, L. (2013). Extracción minera de barita Chicomuselo, Chiapas, México. En Delgado Ramos, G. C., *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental* (p. 291-303). Buenos Aires : Clacso.

Angulo, G., Arhem, K., & García, M. (2004). *Etnografía Makuna: Tradiciones, relatos y saberes de la gente del agua*. Gotheborg: Acta Universitatis Gorthobourgensis, págs. 575.

Apple, M. (1986). *Ideología y currículum*. Madrid: Akal, págs. 224.

Arboleda, S. (1951). *La república en la América española*. Bogotá: Biblioteca popular de la cultura colombiana, págs. 423.

Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, págs. 384

Attali, J. (1981). *El orden caníbal: vida y muerte en la medicina*. Barcelona: Planeta, págs. 279.

BBC Mundo. (2011, enero 29). *Carretera transamazónica: sueño o pesadilla*. From BBC Mundo América Latina: [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/01/110128\\_peru\\_brasil\\_carretera\\_amazonas\\_lav.shtml](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/01/110128_peru_brasil_carretera_amazonas_lav.shtml)

Badie, B. (1992). *L'Etat importé: l'occidentalisation de l'ordre politique*. París: Fayard, págs. 334.

\_\_\_\_\_ (2014). *Le temps des humiliés: pathologie des relations internationales* . Paris: Odile Jacob, págs 256.



- Banco Interamericano de Desarrollo. (1999). *Informe de progreso económico y social: América Latina frente a la desigualdad*. . Washington: BID.
- Banco Mundial. (2015). *Indicadores mundiales de buen gobierno*. Recuperado el 10 de agosto de 2015 en : <http://databank.bancomundial.org/data/reports.aspx?source=indicadores-mundiales-de-buen-gobierno>
- Bachelard, G. (1967). *La formation de l'esprit philosophique: Contribution à une psychoanalyse de la connaissance objective*. Paris: J. Vrin, págs. 288.
- Baschet, J. (2003). Du guévarisme au refus du pouvoir d'Etat: les zapatistes et le champ politique. *Contretemps*, No. 6, pp.72-85.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Adiós al capitalismo: autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Buenos Aires : Futuro Anterior Editores, págs 192.
- Barcenas, F. (2005). *La experiencia reflexiva en educación..* Barcelona: Paidós, págs. 232.
- Bataillon, G. (2000). *Cambios culturales y sociopolíticos en las comunidades mayangnas y miskitos en el río Bocay y del Alto Coco (1979-2000)*. Managua: Misión de la OEA para Nicaragua
- Bayart, J.-F. (1996). L'historicité de l'Etat importé, *Les cahiers de Science Po*, No. 15.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Le gouvernement du monde: une critique politique de la globalisation*. Paris: Fayard, págs. 454.
- Beaud, S., & Weber, F. (2010). *Guide de l'enquête de terrain*. Paris: La Découverte, págs. 336.

- Bebbington, A. (2003). *Industrias extractivistas, conflicto social y dinámicas institucionales en la región andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, págs. 440.
- Becker, H. (2002). *Les ficelles du métier: comment conduire sa recherche en sciences sociales*. Paris: La découverte, págs. 360.
- Benford, R., & Snow, D. (2000). Framing processes and social movements: An overview and assessment. *Annual Review and Sociology*, 26, pp. 611-639.
- Bergamaschi, I. (2011). "Appropriation" et "lutte contre la pauvreté" au Mali: interprétations, pratiques et discours. *Revue Tiers Monde*, No. 205, 135-150.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. México DF: Amorrócu, págs. 233.
- Beveridge, W. (1987). *Las bases de la seguridad social*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, págs. 269.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, págs. 720.
- Bonilla-Castro, E., & Rodríguez Sehk, P. (1997). *Más allá del dilema de los métodos: la investigación en ciencias sociales*. Bogotá : Ediciones Uniandes, págs. 421.
- Borisonik, H. G. (2008). Aristóteles y los usos del dinero. *Documentos de trabajo- Universidad de Belgrano*, No. 179, 1-20.
- Bourdieu, P. (2000). *Esquisse d' une théorie de la pratique, précédé de trois études d' ethnologie kabyle*. Paris: Seuil, págs. 448.

- Bourdieu, P., & Passeron, J.-L. (1970). *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Editions de minuit, págs. 284.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Ciudad de México : Grijalbo, págs. 191.
- Braudel, F. (2006). *La dinámica del capitalismo* . Madrid : Fondo de cultura económica, págs. 131.
- Brigada especial contra el narcotráfico, Ejército de Colombia . (01 de enero de 2015). *Brigada especial contra el narcotráfico*. Obtenido de Ejército de Colombia : <https://www.ejercito.mil.co/?idcategoria=341108>
- Brohm, J. M. (1982). *Sociología política del deporte: advenimiento del deporte de competición moderna*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica, págs. 333.
- Cabezas Fernandez, M. (2005, Mayo-junio). Bolivia tiempos rebeldes: Coyuntura y causas profundas de las movilizaciones indígenas-populares. *Revista de Antropología Iberoamericana*, No. 41, pp. 1-15.
- Camacho, H. A. (1995). *Maguta: la gente pescada por Yoi*. Bogotá: Colcultura. págs.223.
- Cánovas, G., & Gerchunoff, P. (1994). *Las privatizaciones en la Argentina: impactos micro y macroeconómicos*. Santiago de Chile: CEPAL, págs. 61
- Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1977). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, págs. 224
- Carpentier, A. (2008). *Los pasos perdidos*. Madrid: Akal, págs. 288.

- Cartay, B. (2012). *La naturaleza: objeto o sujeto de derechos*. Chilpancingo: Universidad Autónoma de Guerrero.
- Castells, M. (2002). Globalización y antiglobalización. En J. Stiglitz, *Pánico en la globalización* (pp. 37-45). Cali: FICA.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *Putumayo: La vorágine de las caucherías, memoria y testimonio*. Bogotá : CNMH.
- \_\_\_\_\_ . (2013). *Basta Ya: Memorias de guerra y dignidad* . Bogotá: Imprenta Nacional .
- CEPAL. (2004). *Una década de desarrollo social en América Latina 1990-1999*. Santiago de Chile : CEPAL.
- Chatzistefancu, A., & Kitidi, K. (Directores). (2011). *Debtocracy* [Archivo de vídeo].
- Chavez, P., & Mokrani, D. (2007, septiembre). Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente: hacia la reconfiguración de la política. *Observatorio social de América Latina-OSAL*(22), pp. 107-117.
- Chaves, M., & Del Cairo, C. (2010). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea* . Bogotá: ICAH, Pontificia Universidad Javeriana, págs. 670.
- Choquehuanca, D. (2010, 02 03). Veinticinco postulados para entender el vivir bien. *La razón*
- Chuji, M. (2008). *Estado y democracia plurinacional*. Recuperado el 22 de febrero del 2012 en Ecuatorunari: [www.ecuarunari.org](http://www.ecuarunari.org)
- CINEP. (2011). *Base de datos de luchas sociales* . Recuperado el 25 de febrero del 2012 en CINEP: [http://www.cinep2015.org/Old/2014\\_V1/index.php?option=com](http://www.cinep2015.org/Old/2014_V1/index.php?option=com)

\_content&view=section&layout=blog&id=39&Itemid=90&lang=es

COICA. (2012). *Desde la COICA a los pueblos indígenas de la cuenca amazónica, instancias estatales y organismos internacionales de cooperación*. Recuperado el 10 de abril del 2013 en COICA: [www.coica.org.ec](http://www.coica.org.ec)

Colectivo de difusión de la deuda ecológica (2003). *Deuda ecológica: Quién debe a quién*. Barcelona: Icaria.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. (diciembre 2014). *Panorama Social de América Latina 2014*. Santiago de Chile : CEPAL.

Combes, H., Hmed, C., Mathieu, L., Siméant, J., & Sommier, I. (2011). Observer les mobilisations: Retour sur les ficelles du métier de sociologue des mouvements sociaux. *Politix*, 7-27.

Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. (1987). *Informe de la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo: Nuestro Futuro Común*. Nueva York: Organización de Naciones Unidas.

Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los Pueblos Indígenas. (2013). *Perfil del Sistema Educativo Indígena Propio- SEIP*. Bogotá: CNTCEI.

CONAIE. (1994). *Proyecto político de la Conaie*. Quito: Consejo de gobierno de la Conaie.

Confluencia Nuevo B'aqtun. (2014). *El utzilaj k'aslemal, el raxnaqal káslemal, el buen vivir*. Ciudad de Guatemala: Nuevo B'aqtun.

Congreso de los Pueblos. (2013). *¿Qué es el Congreso de los Pueblos?* Recuperado el 15 de marzo de 2013 en Congreso de los Pueblos :

<http://congresodelospueblos.org/index.php/caminando-al-cntts-congreso-nacional-de-tierras-territorios-y-soberanias/congreso>

Congreso de la República de Colombia . (1890, noviembre 25). Ley 89 de 1890 por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. Bogotá: Gaceta Nacional.

\_\_\_\_\_ . (1994, febrero 8). Ley 115 por la cual se expide la Ley General de Educación . Bogotá: Gaceta Nacional.

Congreso Nacional de Bolivia. (1999, octubre 29). *Ley de agua potable y alcantarillado sanitario*. Recuperado el 4 de marzo de 2015 por Congreso Nacional de Bolivia: [www.levivox.org/norms/BO-L-2029.xhtml](http://www.levivox.org/norms/BO-L-2029.xhtml)

Constitución Política de la República de Colombia (1991). Bogotá , Colombia: Imprenta Nacional.

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009).

Constitución de la República del Ecuador (2008).

Cooke, B. (2003). A new continuity with colonial administration: participation in development management. *Third world quarterly*, 24, 47-61.

Coraggio, J. L. (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala, págs. 423.

Corte Constitucional Colombiana . (2011, marzo 03). Sentencia T-129.

\_\_\_\_\_ . (1998, julio 31). expediente T-168.594. Magistrado ponente: Gaviria Díaz, Carlos.

- Cortez, D. (2010). Genealogía del "buen vivir" en la nueva constitución ecuatoriana. En: R. Fornet-Betancourt, *La vida buena como vida humanizante. Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la sociedad hoy en día* (pp. 227-248). Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- \_\_\_\_\_ (2011). La construcción social del "buen vivir" (sumak kawsay) en Ecuador: Genealogía del diseño y gestión política de la vida. *Aportes andinos No.28*, pp. 1-23.
- Cubillo-Guevara, A. P., & Hidalgo-Capitán, A. L. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*(48), 25-40.
- Cuevas Garnizo, A. M. (2015, agosto 1). Alarma por altos niveles de mercurio en étnias amazónicas. *El Espectador*.
- DANE. (2015). *Colombia una nación multicultural: su diversidad étnica*. Bogotá: Dirección de censos y demografía.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano*. México DF: Universidad Iberoamericana, págs. 229.
- De Sardan, J.-P. O. (2011). Aide humanitaire ou aide au développement?: la "famine" de 2005 au Niger. *Ethnologie française*, 41, 415-429.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*. Lima: Intituto Internacional de Derecho y Sociedad, págs. 156.
- De Tezanos, A. (1998). *Una etnografía de la etnografía: Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo para la investigación social*. Bogotá: Ediciones Antropos, págs. 193.

- Deléage, J.-P. (1993). *Historia de la ecología: una ciencia del hombre y la naturaleza*. Barcelona: Icaria, págs. 364.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturaleza: ecología simbólica y práctica social. En: P. Descola, & G. Palsson, *Naturaleza y sociedad: Perspectivas antropológicas*, México DF: Siglo XXI, pp. 101-123.
- Devin, G. (2004). *Les solidarités transnationales*. París: L'Harmattan, págs. 210.
- Díaz de Rada, Á., & Velasco, H. (2004). *La lógica de la investigación etnográfica: Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Editorial Trotta, págs. 301.
- Drucker, P. (1998). The discipline of innovation. *Harvard Business Review*.
- Duarte, C. (2012, enero 06). *Gobernabilidad minera: cronología legislativa del subsuelo en Colombia*. Recuperado el 5 de marzo de 2015 en Centro de pensamiento raizal : <https://docs.google.com/file/d/0B2tMgIqtuZChRHFkX2xBeld0M3c/edit?pli=1>
- Dumazedier, J. (1964). *Hacia una civilización del ocio*. Barcelona : Editorial Estela, págs. 345.
- Dumoulin-Krevan, D. (2004). Des réseaux militants aux champs globalisés: le cas de défense des peuples autochtones. EnG. Devin, *Les solidarités transnationales* (pp. 103-112). Paris: L'Harmattan.
- Dussel, E. (1994). *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Editorial Abya Yala : Quito, págs. 175.



- El País (2010, diciembre 23). La protesta desesperada de Adrian Sobaru. *El País*.
- \_\_\_\_\_. (2012, abril 05). El suicidio de un jubilado por la crisis desata la ira en Grecia. *El País*.
- Elias, N. (1997). *Sobre el tiempo*. México DF: Fondo de Cultura Económica, págs. 210.
- \_\_\_\_\_. (1992). Un ensayo sobre el deporte y la violencia. In E. Dunning, & N. Elias, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización* (pp. 185-212). Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. (1989). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogénéticas y psicogénéticas*. México DF: Fondo de Cultura Económica, págs. 582.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín : Ediciones Unaula, págs. 184.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Ediciones desde abajo, págs. 220.
- Estrada Alvarez, J. (2015). Acumulación capitalista, dominación de clase y rebelión armada: elementos para una interpretación histórica del conflicto social y armado . En: Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia* (pp. 290-352). Bogotá : CHCV.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Configuraciones de política educativa neoliberal: Estudio preliminar*. From Documentos Universidad de Santiago de Compostela: [http://firgoa.usc.es/drupal/files/configuracionpoli\\_caeducativa.pdf](http://firgoa.usc.es/drupal/files/configuracionpoli_caeducativa.pdf)

- FAO. (2001). *Agricultura orgánica y recursos abióticos*. Roma: Departamento de desarrollo sostenible-FAO.
- Fayol, H. (1917). *Administration industrielle et générale: prévoyance, organization, commandement, coordination et contrôle*. París: H. Dunod et E. Pinat editions, págs. 192.
- Felber, C. (2012). *La economía del bien común: un modelo económico que supera la dicotomía entre capitalismo y comunismo para maximizar el bienestar de nuestra sociedad*. Barcelona: Deusto, págs. 286.
- Fernández Durán, R. (2001). Capitalismo global, resistencias sociales y estrategias del poder. En R. Fernández Durán, M. Etxezarreta, & M. Sáez, *Globalización capitalista: luchas y resistencias* (pp. 61-222). Bilbao: VIRUS editorial.
- Fernandez, B., & Puentes, F. (2012, No.44). Configuración y demandas de los movimientos sociales hacia la Asamblea Constituyente en Bolivia y Ecuador. *Iconos:Revista de Ciencias Sociales*, pp. 49-65.
- Fonseca Pereira, R. (2013). *Criando gente no alto rio negro: um olhar waikhana* (Tesis Doctoral). Manaus, Brasil: Universidad Federal del Amazonas.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar: el nacimiento de las prisiones*. México DF: Siglo XXI, págs. 384.
- \_\_\_\_\_. (1977). Nietzsche, genealogía, historia. En M. Foucault, *Lenguaje, contramemoria, practica: ensayos selectos y entrevistas*. Cornell: Itaca, University Press.
- \_\_\_\_\_. (2003). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (éd. 1ra reimpresión). Buenos Aires: Siglo XXI, págs. 293.

- Francisco I. (2015). *Carta encíclica Laudato Si: sobre el cuidado de la casa común* . Roma.
- Franklin, B. (1825). *Miscelanea de economía, política y moral: tomo primero*. París: Imprenta C Farcy, págs. 238.
- Freire, P. (2011). *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Sao Paulo: Editora Paz e Terra, págs. 333.
- Fressoz, J. B. (2014, septiembre 12). Du changement d'air au changement d'ère: l'antropocène, nouvel âge géologique? . *Conferencia: Le productivisme, une idéologie subliminale*. EHESS, Paris, Francia: 2eme assises de technologos.
- Fressoz, J.-B., & Locher, F. (2010). Le climat fragile de la modernité: petite histoire climatique de la réflexivité environnemental. *Essais & débats*, 1-15.
- Fundación Heinrich Boll. (2014, mayo). *Hechos y cifras: extractivismo en América Latina* . Recuperado el 5 de marzo de 2015 en Fundación Heinrich Boll. La fundación política verde: [www.mx.boell.org](http://www.mx.boell.org)
- García Linera, A. (2001). Sindicatos, multitudes y comunidad: movimientos sociales y autonomía política en Bolivia. En A. García Linera, R. Gutiérrez, F. Quispe, R. Prada, & L. Tapia, *Tiempos de rebellion* (pp. 347-420). La Paz: Comuna y Muela del diablo editores.
- García Sánchez, M., Montalvo, J. D., & Seligson, M. (2015). *Cultura política de la democracia en Colombia 2015: actitudes democráticas en zonas de consolidación territorial*. Bogotá: Universidad de los Andes, USAID, págs. 145.
- García Segura, H. (2014, noviembre 12). El legado de Álvaro Ulcué Chocué . *El Espectador*.

- Garzón Pérez, L. A. (1997). *Apuntes para la historia de una confusión: Educación física-deporte*. (Tesis de grado maestría en educación), dirección: Low Padilla, Carlos, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa editorial, págs. 387.
- Gobernación del Departamento del Amazonas. (2012). *Plan de desarrollo departamento del Amazonas 2012-2015: Por un buen vivir, somos pueblo, somos más*. Leticia: Gobernación del Amazonas.
- Goffman, E. (1968). *Asiles: Etudes sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris: Les editions de minuit, págs. 452.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Stigma: Note on the management of spoiled identity*. New York: Simon & Shuster, págs. 168.
- Gómez-Heras, J. M. (1992). La naturaleza reanimada del desencantamiento del mundo en la racionalidad tecnológica al reencantamiento de la vida en la utopía ecológica. *Revista filosófica de Coimbra*, 265-297.
- Gómez Soto, M. (2010). *Viviendo en efectivo: la economía de los tikuna de Macedonia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, págs. 264.
- Gordillo, G., & Méndez Jerónimo, O. (2013). *Seguridad y soberanía alimentaria: documento base para discusión*. FAO.
- Goulard, J.-P. (1994). Ticuna. En F. Barclay, & F. Santos, *Guía etnográfica de la Alta Amazonía* (pp. 309-445). Quito: Flacso.
- Graeber, D. (2011). *Debt the first 5000 years*. New York: Melville House Publishing, págs. 534.

Gran Jefe Seattle (1854). *Carta al "Gran Jefe de Washington" sobre la propuesta de venta de tierras de los piel rojas y creación de reserva*. Recuperado el 5 de marzo de 2011 en: por El historiador : [http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/carta\\_gran\\_jefe.php](http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/mundo/carta_gran_jefe.php)

Grinberg, S. (1998). Texto escolar y mercado editorial en contextos de transformación educativa. *Propuesta Educativa*, 1-16.

Gruoso, L. (2006). Escenarios de colonialidad y (de) colonialidad en la construcción del ser negro: Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano. *Comentario Internacional*(7), 145-156.

Gros, C. (2001). Métissage et identité: la mosaïque des populations et nouvelles demandes ethniques. *Pourvoirs*(98), pp. 147-159.

\_\_\_\_\_. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, págs. 215.

Guber, R. (2014). *La etnografía: método, campo y reflexividad* . Buenos Aires: Siglo XXI editores, págs. 160.

Gudynas, E. (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina . EnL. Montenegro, *Cultura y naturaleza* (pp. 267-299). Bogota: Jardín Botánico J C Mutis.

Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, págs. 112.

Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Paris: Albin Michel, págs. 204.

Harvey, D. (2005). El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión . *Social Register Clacso*, 99-129.

- Harvey, N. (2005). *The Chiapas rebellion: the struggle for land and democracy*. Duke: Duke University Press, págs. 312.
- Harbsmeier, M. (1995). Towards a prehistory of ethnography: Early modern german travel writing as trade of knowlege. En H. Vermeulen, & A. Alvarez Roldán, *Fieldwork and footnotes: Studies in the history of european anthropology* (págs. 19-38). London: Routledge.
- Hayek, F. (2008). *Camino de servidumbre*. Washington DC: Unión Editorial, págs. 273.
- Hernández Mora, S. (2014, septiembre 16). Vuelve la coca con fuerza al Amazonas. *El Tiempo*.
- Hibou, B. (1998). Retrait ou déploiement de l'Etat? *Critique Internationale*(1), 151-168.
- Hirschman, A. (1977). *Salida, voz y lealtad: respuesta al deterioro de empresas, organizaciones y Estados*. México DF: Fondo de Cultura Económica, págs. 191.
- Hobsbawn, E., & Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica, págs. 320.
- Hours, B. (1998). L'âge humanitaire: de la solidarité à la globalisation. *Politique Africaine*, 71, 50-57.
- Houtart, F. (2008). *Deslegitimar el capitalismo, reconstruir la esperanza*. Bogota: Ruth casa editorial, págs. 221.
- Hoz, G. d. (Realizador). (2009). *El origen del pueblo tikuna* [Película].
- Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen vivir, vivir bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, págs. 122.

- Hunt, T. (2013, abril 09). *Marx was clear about the social consequences of capitalism* . Recuperado el 11 de marzo del 2015 en Karl Marx was right: capitalism post-2008 is falling apart under the weight of its own contradictions : <https://www.youtube.com/watch?v=FWc2eFYKh4I>
- Hylton, F. (. (2003). *Ya es otro tiempo el presente: cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del diablo editores, págs. 279.
- Ideam. (10 de enero de 2007). *Mapa de ecosistemas continentales, costeros y marítimos* . Obtenido de Ideam: [http://www.ideam.gov.co/documents/11769/222663/SALIDA\\_FINAL\\_MNE\\_08-07-15\\_1\\_sombras.pdf/f046815f-ae06-4eab-bf7a-5bc3c4be0af5](http://www.ideam.gov.co/documents/11769/222663/SALIDA_FINAL_MNE_08-07-15_1_sombras.pdf/f046815f-ae06-4eab-bf7a-5bc3c4be0af5)
- Incoder, & Franco, M. (2006). *Actualización del estudio socioeconómico, jurídico y de tenencia de tierras para la ampliación del resguardo tikuna de Nazareth*. Leticia: Incoder-División de Asuntos Indígenas .
- INEI. (2015). *Base de datos de pueblos indígenas u originarios*. Recuperado el 15 de julio de 2015 en Ministerio de Cultura : <http://bdpi.cultura.gob.pe/pueblo/tikuna>
- Jaramillo, H. (1988). *El deporte indígena en Colombia*. Pereira: Corporación Biblioteca Pública.
- Jayachandran, S., & Kremer, M. (2002). La deuda odiosa. *Finanzas y desarrollo*, pp. 36-39.
- Jimeno, M. (1979). Unificación nacional y educación en territorios nacionales: el caso Vaupés . *Revista Colombiana de Antropología* , 59-84.

- Jodelet, D. (2005). Formes et figures de l'altérité . En M. Sanchez-Mazas, & L. Licata, *L'autre: regards psychosociaux* (págs. 23-47). Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble .
- Johnson Burke, R., & Onwuegbuzie, A. (2004). A research paradigm whose time has come. *Educational Research*, 33, 14-26.
- Karadimas, D. (2005). *La raison du corps: idéologie du corps et représentation de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Paris: Peeters, págs. 451.
- Kaplún, M. (1998). *La pedagogía de la comunicación*. Madrid : Edición de la Torre, págs. 252.
- Kruse, T. (2005). La guerra del agua en Cochabamba, Bolivia: terrenos complejos, convergencias nuevas . En. De la Garza, *Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*, Buenos Aires : Clacso, pp. 85-119.
- Lafortune, J.-M. (2004). *Introduction aux analyses sociologiques du temps hors travail: Fondements théoriques et enjeux sociaux du temps libre, du loisir, du jeu et du sport*. Montréal: Presses de l'Université de Québec, págs. 260.
- Lander, E. (2001). Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. *Comentario Internacional*(2), 1-28.
- Latouche, S. (2003). *Decrecimiento y posdesarrollo: el pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Barcelona: El viejo topo, págs. 150.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Salir de la sociedad de consumo: voces y vías del decrecimiento*. Barcelona: Octaedro, págs. 206.



- Laurent, V. (2010, enero-junio). Con bastones de mando o en el tarjetón: movimientos políticos indígenas en Colombia. *Colombia Internacional*, Vol. 71, pp. 35-61.
- Le Bot, Y. (2013). *La gran revuelta indígena*. México DF: Oceano, págs. 264
- León, M. (2012). *Redefinición económica hacia el buen vivir: un acercamiento feminista*. Recuperado el 25 de mayo de 2012 en Fedaeps: <http://www.fedaeps.org/spip.php?article486>
- LeQuang, M. (2011). La iniciativa Yasuní ITT: nuevos derechos, bien común y sociedad pospetróloga. *Línea Sur. Revista de política exterior*, 44-55.
- Linares, S. (2013). Derecho de consulta indígena e innovación democrática: un debate complejo. En S. Martí i Puig, C. Wright, J. Aylwin, & N. Yañez, *Entre el desarrollo y el buen vivir: recursos naturales y conflictos en los territorios indígenas* (pp. 99-129). Madrid: Catarata.
- Long, J. (2003). *Conquista y comida: Consecuencias del encuentro entre dos mundos*. Ciudad de México : UNAM, págs. 532.
- Lopez de Palacio, J. (2012, enero 10). *El requerimiento*. Recuperado el 25 de mayo de 2012 en New World History : <http://www.historiadelnuevomundo.com/index.php/2011/01/el-requerimiento/?lang=en>
- López Garcés, C. L. (2005). *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del Alto Amazonas-Solimoes*. (Tesis doctoral). Universidad de Brasilia: Brasilia.
- López, C. (2006, noviembre 28). *La exitosa estrategia política de Ralito*. Recuperado el 30 de noviembre en 2006 en Semana :

- [www.semana.com/on-line/exitosa-estrategia-politica-ralito/98587-3](http://www.semana.com/on-line/exitosa-estrategia-politica-ralito/98587-3).
- López, D., Peñuela, D., & Ortega, P. (2009). *Sujetos y prácticas de las pedagogías críticas*. Bogotá : Editorial El Buho, págs. 124.
- Martí i Puig, C., Wright, J., Awlyn, J., & Yañez, N. (2013). *Entre el desarrollo y el buen vivir : recursos naturales y conflictos en los territorios indígenas*. Madrid: Catarata, págs. 336
- Martínez Alier, J. (2004). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria, págs. 368.
- Martin-Barbero, J. (2015, abril 07). Cultura y educación para la construcción de paz. *Panel: Arte, cultura y educación para la paz*. Bogotá: Cumbre mundial de arte y cultura para la paz.
- Martín-Barbero, J. (2002). *La educación desde la comunicación*. Bogotá : Norma, págs. 132.
- Masina, N. (2000). Xhosa practices of Ubuntu for South Africa . EnW. Zartman, *Traditional cure for modern conflicts: African conflict "medicine"*. Londres: Lynne Rienner Publishers, 169-181.
- Matías, F. (2013). La cesación de pagos de la deuda externa en Ecuador . *Revista de CCC*.
- Mauss, M. (1971). Ensayo sobre los dones : razón y formas del cambio en las sociedades primitivas. En M. Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid : Editorial Tecnos .
- Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie: Essais sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine..* Paris: Karthala, págs. 293.

- McNamara, R. (1972, septiembre 25). Discours prononcé devant le Conseil des gouverneurs. Washington DC.
- Medina Gallego, C. (2012). Mafia y narcotráfico en Colombia: elementos para un estudio comparado. En C. Medina Gallego, *El prisma de las seguridades en América Latina: Escenarios regionales y locales* (págs. 139-170). Buenos Aires: Clacso.
- Mélançon, S., & Lasserre, F. (2005). *La guerre de l'eau de Cochabamba, Bolivie: un problème géopolitique et de territorialité*. (Tesis doctoral), Université de Laval: Montréal
- Mesa de negociaciones de paz entre gobierno colombiano y FARC EP. (2014). *Borrador conjunto hacia un nuevo campo colombiano: reforma rural integral* . La Habana: Mesa de negociaciones de paz de La Habana.
- Ministerio de Educación Nacional. (2006). *Estandares básicos de competencias en lenguaje, matemáticas, ciencias y ciudadanas* . Bogotá : Imprenta Nacional .
- Ministerio de Cultura y Ministerio de Educación Nacional. (2010). *Bitacora del patrimonio: Memoria*. Obtenido de Colombia construcción de nación: formación integral a partir de comunidad, territorio y memoria: [http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articulos/201453\\_recurso\\_1.pdf](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articulos/201453_recurso_1.pdf)
- Ministerio de Educación Nacional. (2010). *Bitacora del Patrimonio*. Obtenido de Patrimonio en el aula de clase: [http://www.colombiaaprende.edu.co/html/home/1592/article-201567.html#h2\\_1](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/home/1592/article-201567.html#h2_1)
- Molano, A. (2003). *Selva adentro: una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: Ancora editores, págs. 142.

- Molina Mansilla, M. d. (2008). Evolución histórica del consumo de drogas: clasificación e implicaciones del consumo prolongado. *International e-Journal of Criminal Science*(2), Artículo 2.
- Morata, F., Suárez, C., & Vilà, B. (2010). *La responsabilidad social de la empresa a debate: lecciones de la crisis*. Barcelona: Institut Universitari d'Estudis Europeu, págs. 139.
- Movimiento Indígena Pachakuti. (2001). Manifiesto de Achacachi. Recuperado el 25 de mayo de 2012 en: <http://archivos.bolivia.indymedia.org/es/2003/09/2687.shtml>.
- Navia, G. (2014). *Amazonas: historia, cultura, sabiduría y Estado*. Leticia: Editorial copigráficas sierra, págs. 237.
- Olivera, O. (2011, 04 06). El agua es la sangre de los pueblos, no puede ser de nadie. *El País*.
- Organizacion Internacional del Trabajo (1989). Convenio No.169: Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.
- Organización de Naciones Unidas . (2015). *Poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria, la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible*. Obtenido de Objetivos del Desarrollo Sostenible: <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/hunger/>
- Otero Bahamón, S. (2010). Entre la autonomía y la integración. Dos nociones de gobernanza entre los indígenas y el Estado. En C. Launay-Gama, & F. González, *Gobernanza y conflicto en Colombia. Interacción entre gobernantes y gobernados en un contexto violento* (pp. 157-167). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Oxfam. (2015). *Riqueza: tenerlo todo y querer más* . Informe temático de Oxfam .

- Palacin Quispe, M., & Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen vivir/Vivir bien: filosofías, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: CAOI, págs. 80.
- Palacios, M. (2003). *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, págs. 441.
- Periodismo Internacional. (2015, febrero 05). Perú prohíbe sobrevalor su mayor zona de cultivo de coca. *Periodismo Internacional Digital*.
- Pereira Pérez, Z. (2011). Los diseños de método mixto en la investigación en educación: una experiencia concreta. *Revista electrónica Educare*.
- Pernia, K. (1999, diciembre 02). Discurso en el foro de la Maestría de medio ambiente y desarrollo. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia .
- Picard, M. (1954). *Le monde du silence*. Paris: Presses Universitaires de France, págs. 600.
- Piketty, T. (2014). *El capital del siglo XXI*. Madrid: Fondo de cultura económica, págs. 663.
- Pizarro, A. (2009). *Amazonía: el río tiene voces*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económico, págs. 249.
- PNUD. (2014). *Construcción de una paz territorial estable, duradera y sostenible en Colombia: insumos para la discusión*. Bogotá : PNUD.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Rapport mondial sur le développement humain*. París: PNUD.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*. Buenos Aires: Quipu, págs. 471.

- Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente. (2011). *Hacia una economía verde: Guía para el desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza-Síntesis para los encargados de la formulación de políticas*. París: PNUMA.
- Proyecto BOA Diseños. (2010, abril 03). El Bio Observatorio Amazónico- Una oportunidad para el Amazonas. *Leticia contigo*.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 246-276). Buenos Aires: Clacso.
- Ramírez Gallegos, R. (2010). La transición ecuatoriana hacia el buen vivir. En: I. León, *Sumak kawsay/buen vivir y cambios civilizatorios* (pp. 125-141). Quito: Fedaeaps.
- \_\_\_\_\_. (2012). *La vida (buena) como riqueza de los pueblos: hacia una socioecología de los tiempos*. Quito: El viejo topo, págs. 124.
- Ramos, L. (2006). *Los crímenes de la deuda: la deuda ilegítima*. Barcelona: Icaria, págs. 160.
- Rebon, J., & Modonesi, M. (2011). *Una década en movimiento: luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Buenos Aires: Clacso, págs. 320.
- Regil Vargas, L. (2004). Mcdonalización de la educación: Utopías frente al modelo global. *Reencuentro*, No. 41, pp. 1-17.
- Registraduría Nacional del Estado Civil. (2014). *Elecciones de congreso y parlamento andino 9 de marzo de 2014*. Recuperado el 6 de marzo de 2014 en Registraduría Nacional del Estado Civil:  
[http://www3.registraduria.gov.co/congreso2014/preconteo/99SE/DSE9999999\\_L2.htm](http://www3.registraduria.gov.co/congreso2014/preconteo/99SE/DSE9999999_L2.htm)

- Rendón, S., & Rubio, G. (2006). Sujeto y pedagogía: ciudadanía y formación docente. *Revista Iberoamericana de Educación*, 40, 1-10.
- Restrepo Orrego, C. E. (2006). *Apropiación indebida de recursos genéticos, biodiversidad y conocimientos tradicionales: "biopiratería"*. Bogotá : Universidad Externado de Colombia, págs. 304.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata, págs. 320.
- Ritzer, G. (1996). *La Mcdonalización de la sociedad: un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel, págs. 251.
- Rivera, J. (2006). Management y liderazgo en Peter Drucker. *Capital humano*, Vol. 195, 38-44.
- Rodríguez Garavito, C., & Orduz Salinas, N. (2012). *Adiós al río: la disputa por la tierra, el agua y los derechos indígenas en torno a la represa de Urrá*. Bogotá: Colección Dejusticia, págs. 188.
- Rodríguez Gómez, J. C. (1987). *Tiempo y ocio: Crítica de la economía del trabajo*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, págs. 281.
- Rodríguez Rojo, M., & Orozco Gómez, M. (2014). Reorientación de los contenidos del curriculum: de la filosofía andina a la cultura occidental sobre el currículum. *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*(81), 89-104.
- Rodríguez Rojo, M. (1995). *La educación para la paz y el interculturalismo como tema transversal*. Vilassar de mar: Oikos Tau, págs. 220.

- Rosa, U. d. (2013). Los indios ticuna del Amazonas: procesos de cambio social y aculturación. *Tesis doctoral*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Rostow, W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, págs. 203.
- Ruiz Bravo, P. (2003). *Identidades femeninas, cultura y desarrollo: un estudio comparativo en el medio rural peruano*. (Tesis doctoral). Universidad de Louvain: Louvain-la-Neuve.
- Sack, A. (1927). *Les effets des transformations des Etats sur leurs dettes publiques et autres obligations financières: traité juridique et financier*. París: Recueil Sirey, págs. 182.
- Salas Suárez, F. (2002). *Rasgos Amazónicos: reflexiones para fortalecer nuestra identidad*. Leticia: Amazonas editores.
- Salgado Lévano, A. C. (2007). *Investigación cualitativa: diseños, evaluación del rigos metodológico y retos*. Obtenido de Liber: [http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S1729-48272007000100009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.pe/scielo.php?pid=S1729-48272007000100009&script=sci_arttext)
- Salcedo, D. (1997). Introducción. En: A. Sen, *Bienestar, justicia y mercado* (éd. 2da edición, pp. 9-32). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Sandoval Forero, E. (2012). La paz, la interculturalidad y la democracia. *Revista Universidad Autónoma Indígena de México*, 8, 12-37.
- Santos Angarita, A. A. (2013). Percepción tikuna de Naane y Naine: territorio y cuerpo. *Tesis de maestría*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.



- Senado de la República Francesa. (2006). *Le drame de l'amiante en France: comprendre, mieux réparer, en tirer des leçons pour l'avenir*. Paris: Sénat de la République Française.
- Seoane, J. (2006, Janvier/avril). Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas. *Sociedade e Estado*, 21(1), pp. 85-107.
- Serge, M. (2011). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Edición Uniandes, págs. 365.
- Silva Numa, S. (2015, agosto 19). Los awás y su agua manchada de petróleo. *El Espectador*.
- Smouts, M.-C. (2001). Un monde sans bois, ni lois. *Critique Internationale*, 9, 114-116.
- Stefanoni, P. (2003). MAS-IPSP: la emergencia del nacionalismo plebeyo. *Observatorio social de América Latina-OSAL*(12), pp. 57-68.
- Survival International. (2015). *Indígenas de Brasil* . Recuperado el 10 de mayo de 2015 en Survival International : <http://www.survival.es/indigenas/brasil>
- Svampa, M. (2007). Movimientos sociales y escenario político: las nuevas inflexiones del paradigma neoliberal en América Latina. *VI Cumbre del Parlamento Latinoamericano* (p. 15). Caracas: Observatorio Social de América LATina-Clacso.
- Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. La Paz: Clacso, Muela del Diablo, Comunas, págs. 128.
- Tarrow, S. (1989). *Democracy and disorder: protest an politics in Italy 1965-1975*. Oxford: Oxford University Press, págs. 400.

- Thant, U. (1964, marzo 23). Discurso inaugural del Secretario General de las Naciones Unidas en la primera reunión plenaria de la conferencia sobre comercio y desarrollo. Nueva York: Organización de Naciones Unidas .
- Thomas, H. (1997). *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona: Planeta, págs. 897.
- Thompson, E. (2012). *La formation de la classe ouvrière anglaise*. Paris: Seuil, págs. 164.
- Truman, H. (1949, enero 20). Discurso inaugural del Presidente de los Estados Unidos de América . Washington DC.
- Turbay, S. (2010). Visión ticuna y visión conservacionista sobre los delfines: ética y conocimientos en el trapecio amazónico. In M. Chaves, & C. Del Cairo, *Perspectivas antropológicas sobre el Amazonía contemporánea* (pp. 619-643). Bogotá : ICANH-Pontificia Universidad Javeriana.
- Valencia, A. (1997). *Conversaciones con Estanislao Zuleta*. Cali: Fundación Estanislao Zuleta, págs. 254.
- Varoufakis, Y. (2015, julio 21). Nuestra batalla por salvar a Grecia. (H. Lambert, Entrevistador): El País.
- Velasco, J. C. (2009). Democracia y deliberación pública. *Confluencia XXI*(6), 70-79.
- Verdad abierta. (2011, junio 1). El asesinato de Kimy Pernia: 10 años de impunidad. Recuperado el 10 de junio de 2011 en Verdad abierta: conflicto armado en Colombia: <http://www.verdadabierta.com/victimas-seccion/asesinatos-colectivos/3302-el-asesinato-de-kimy-pernia-10-anos-de-impunidad>

- Veyne, P. (1995). *Le pain et le cirque: Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil, págs. 800.
- Wallerstein, I. (2012). *El capitalismo histórico*. Barcelona: Siglo XXI, págs. 91.
- Weber, M. (1979). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, págs. 240.
- \_\_\_\_\_. (1991). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (éd. novena edición). México DF: Premia editores, págs. 384.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Economía y sociedad*. México DF: Fondo de Cultura Económica, págs. 1246.
- Wiesel, E. (1986, 12 11). *Hope, despair and memory*. Récupéré sur Nobel Lecture: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1986/wiesel-lecture.html)
- World Wildlife Fund for Nature. (2015). *Acerca de la Amazonía*. Recuperado el 10 de julio de 2015 en WWF global: [http://wwf.panda.org/es/nuestro\\_trabajo/iniciativas\\_globales/amazonia/acerca\\_de\\_la\\_amazonia/](http://wwf.panda.org/es/nuestro_trabajo/iniciativas_globales/amazonia/acerca_de_la_amazonia/)
- Yunus, M. (10 de Diciembre de 2006). *Nobel lecture*. Obtenido de Nobel Prizes: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/2006/yunus-lecture-en.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2006/yunus-lecture-en.html)
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *Observatorio Social de América Latina-OSAL*(9), pp. 185-188.
- Ziv, I. (Director) (2014, diciembre 20). Karl Polanyi, le facteur humain. *Le capitalisme*. Fischer, J (Entrevistado) Paris: Arte



# **ANEXOS**



## **Anexo 1.**

### **Matriz de análisis documental de los manifiestos promulgados por movimientos sociales latinoamericanos**

A partir de un compendio de manifiestos de cinco movimientos sociales de América Latina, escogidos en virtud de los países donde aparecieron y su relación con la construcción del concepto o las críticas fundadoras del *sumak kawsay*, así como su inscripción en lo que llamamos el ciclo de protesta latinoamericano. Se pretendió encontrar los puntos de convergencia entre las reivindicaciones y demandas de los diferentes movimientos sociales con el objeto de rastrear su continuidad a la hora de construir y utilizar el concepto de *sumak kawsay* o buen vivir como alternativa al modelo de desarrollo crematístico.

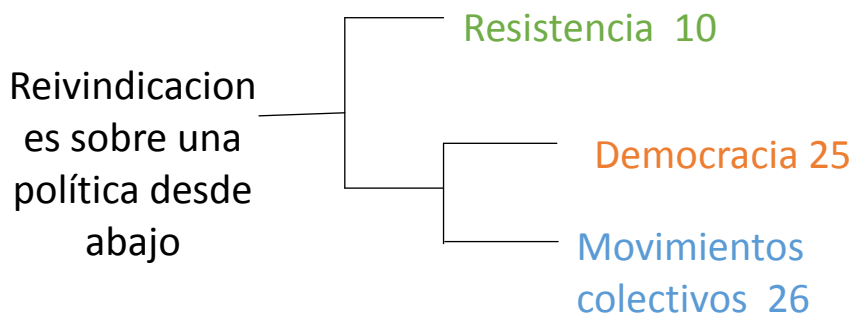
Tomamos los siguientes manifiestos:

- Creación de la CONAIE en Ecuador.
- Creación del Movimiento Pachakuti en Bolivia.
- Proclamas de la “Guerra del agua” en Cochabamba, Bolivia.
- Creación del Congreso de los Pueblos en Colombia.
- Proclamas de Lancadona promulgadas por el EZLN en México.

Con ayuda del programa informático de análisis cualitativo *Nvivo* se realizó un análisis de texto que consistió en la identificación de frecuencias en los textos de los manifiestos. Las palabras recurrentes fueron codificadas alrededor de nodos, o variables significativas, que a su vez se agruparon en clasificaciones determinadas a la luz del marco teórico sobre las nuevas movilizaciones sociales, así como las recurrencias detectadas por el programa.

De esta forma, se realizaron los siguientes árboles de palabras bajo el esquema de un análisis por conglomerado. Cabe aclarar que las figuras contienen los nodos de información frecuente jerarquizados según la cantidad de recurrencia (referencias) que se expresan en el número que se encuentra al lado de cada variable.

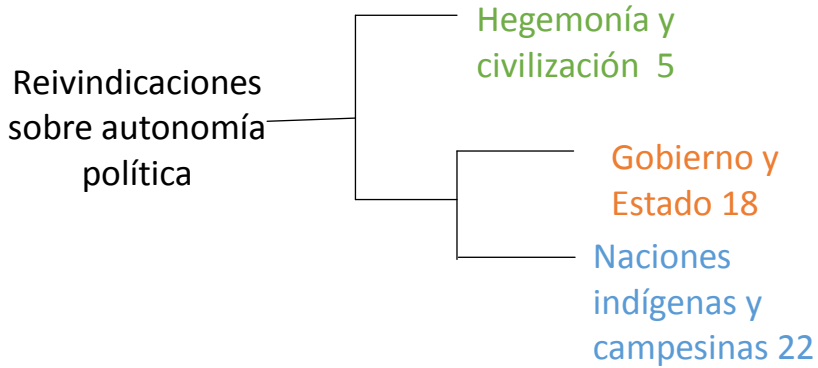
#### **Árbol de análisis por conglomerado sobre las reivindicaciones políticas**



Fuente: Elaboración propia

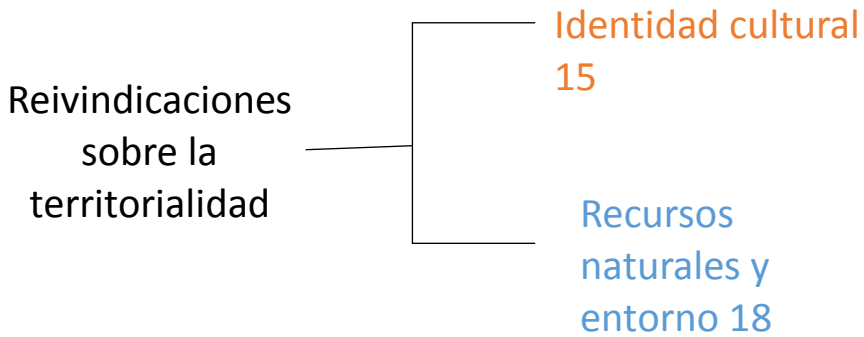


**Árbol de análisis por conglomerado sobre las reivindicaciones de autonomía**



Fuente: Elaboración propia

**Árbol de análisis por conglomerado sobre las reivindicaciones de territorialidad**



Fuente: Elaboración propia

Sobre la base de los grupos así formados se estableció la siguiente matriz de análisis, nutrida además por referencias bibliográficas del marco teórico, la cual fue uno de los soportes principales para la construcción del capítulo II, “Tejiendo alternativas al desarrollo: el *sumak kawsay* una respuesta desde América Latina”, del presente informe.

**Matriz de análisis cruzado sobre las reivindicaciones de los movimientos antineoliberales**

<b>Características del ciclo de protesta antineoliberal</b>	<b>Ejes de reivindicaciones de los movimientos sociales</b>
<i>Política desde abajo</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Profundización democrática</li> <li>• Construcción de movimientos multisectoriales</li> </ul>
<i>Autonomía</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Interculturalidad</li> <li>• Autogobierno</li> </ul>
<i>Territorialidad</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Protección ambiental</li> <li>• Cuestionamiento de los modelos de desarrollo</li> </ul>
<i>Transnacionalidad</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Repertorios de acción por red</li> </ul>

Fuente: Elaboración propa

## **Anexo 2.**

### **Matriz de análisis documental de manuales de gestión empresarial representativos**

A partir de un compendio de manuales de gestión empresarial que comprenden las principales etapas históricas de desarrollo del modelo crematístico identificadas en el marco teórico se realizó un análisis documental con el fin de encontrar los puntos de convergencia entre los discursos legitimadores del capitalismo y la adaptación del modelo crematístico a las coyunturas históricas.

Tomamos los siguientes manuales:

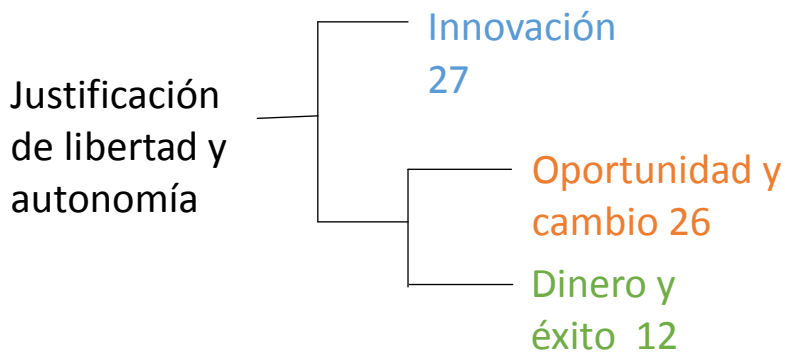
- Benjamín Franklin: Miscelánea de economía, política y moral, tomo primero.
- Henry Fayol: Administration industrielle et générale: prévoyance, organization, commandement, coordination et contrôle.
- Peter Drucker: The discipline of innovation.
- Tom Kelley: Las diez caras de la innovación.

Con ayuda del programa informático de análisis cualitativo *Nvivo* se realizó un análisis de texto que consistió en la identificación de frecuencias en los extractos de manuales. Las palabras recurrentes fueron codificadas alrededor de nodos, o variables significativas, que

a su vez se agruparon en clasificaciones determinadas a la luz del marco teórico sobre los principios de adhesión de los individuos al modelo crematístico, así como las recurrencias detectadas por el programa.

De esta forma, se realizaron los siguientes árboles de palabras bajo el esquema de un análisis por conglomerado. Cabe aclarar que las figuras contienen los nodos de información frecuente jerarquizados según la cantidad de recurrencia (referencias) que se expresan en el número que se encuentra al lado de cada variable.

#### **Análisis por conglomerado de los principios de justificación de libertad y autonomía**



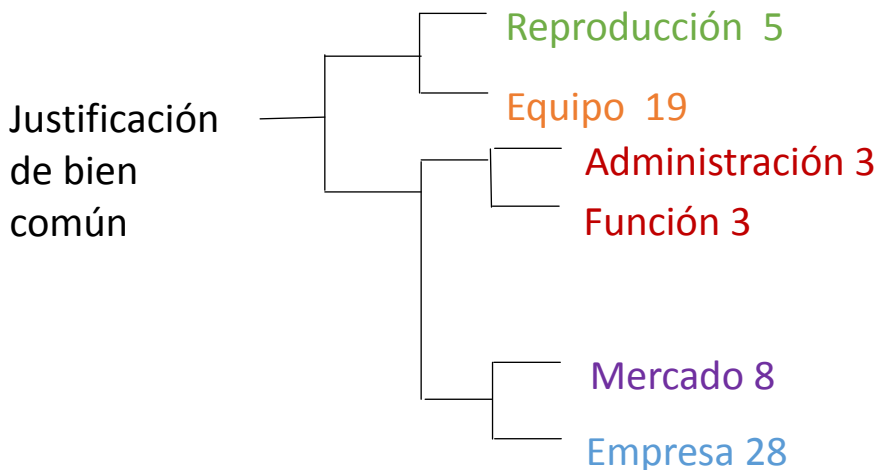
Fuente: Elaboración propia

**Análisis por conglomerado de los principios de justificación sobre certezas**



Fuente: Elaboración propia

**Análisis por conglomerado de los principios de justificación del bien común**



Fuente: Elaboración propia

Sobre la base de los grupos así formados se estableció la siguiente matriz de análisis, nutrida a su vez por algunas referencias bibliográficas del marco teórico, la cual fue uno de los soportes principales para la construcción del capítulo I, “Crematística: la desmesura de la acumulación”, del presente informe.

### **Matriz de análisis cruzado sobre la legitimación del modelo crematístico**

<b>Momento del desarrollo crematístico</b> <b>Tipo de Justificación</b>	<b>Finales del siglo XIX – Principios del siglo XX</b> <b>(Manuales de buen comerciante)</b>	<b>Treinta Gloriosos</b> <b>(Manuales de administración empresarial)</b>	<b>Últimas décadas del siglo XX</b> <b>(Manuales de management)</b>	<b>Siglo XXI</b> <b>(Manuales de gerencia responsable)</b>
<b>Libertad y autonomía</b>	Riqueza y éxito personal	Oportunidades de carrera profesional	Innovación y flexibilidad	Cambio y adaptabilidad
<b>Certezas</b>	Trabajo y honradez	Técnicas y procesos	Conocimientos y capacidades propias	Ideas y proyectos
<b>Bien común</b>	Reproducción de riqueza	Desarrollo empresarial	Mercado de clientes	Mercado responsable

Fuente: Elaboración propia

### **Anexo 3.**

## **Carta de solicitud de permiso para la realización de la investigación a las autoridades tradicionales del Resguardo de Nazareth**

Leticia, 10 de octubre de 2012

Señor

Juvencio Pereira Manduca

Autoridad Indígena

Resguardo de Nazareth

Cordial Saludo,

Respetuosamente me dirijo a usted, y por su intermedio al Comité educativo y la comunidad, para solicitar me permitan reunirme con las autoridades y miembros del Resguardo a fin de gestionar la posibilidad de ser autorizado para llevar a cabo una investigación de carácter académico al interior de la comunidad. El objeto de ésta es conocer los principios del *sumak kawsay* y crematísticos que subyacen en las prácticas cotidianas de la comunidad. La investigación será ampliamente explicada y haré las advertencias necesarias para explicar las implicaciones y obligaciones que en mi condición de investigador he de cumplir ante la asamblea o reunión que consideren oportuna.

Agradeciéndole de antemano la atención prestada,

Atentamente,

Luis Alfonso Garzón Pérez





## Anexo 4.

### Modelo de consentimiento informado suministrado a los miembros de la comunidad de Nazareth

Resguardo de Nazareth

Amazonas, Colombia

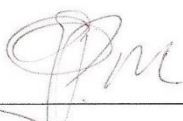
Fecha:

05/12/2012.

#### Consentimiento informado


Yo, Juvencio Pereira Manduca, identificado con la cédula de ciudadanía 15.878.436 de Leticia, autorizo al estudiante Luis Alfonso Garzón Pérez, identificado con la cédula de ciudadanía 19.309.777, a interactuar con la comunidad del Resguardo de Nazareth con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctor en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las controversias entre el *sumak kawsay* y el modelo crematístico en la comunidad ticuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mí tal cual como son en realidad.



Juvencio Pereira Manduca

Autoridad tradicional del Resguardo de Nazareth



Luis Alfonso Garzón Pérez

Estudiante de Doctorado en Educación

Universidad de Burgos, España



## **Anexo 5.**

### **Encuestas de prácticas de subsistencia y participación comunitaria**

#### **Encuesta sobre prácticas de subsistencia**

1. Durante un mes, ¿Cuántas veces utiliza vestidos producidos con tejidos realizados al interior de la comunidad?
  - a. Una vez
  - b. De una a cinco
  - c. Más de cinco
  - d. Nunca
  
2. ¿Sabe usted elaborar un mosquitero?
  - a. Si
  - b. No
  
3. ¿Ha tenido hamaca propia?
  - a. Si
  - b. No
  
4. Si la respuesta es afirmativa, ¿Quién la elaboró?
  - a. Mis padres
  - b. Mis abuelos
  - c. La compré

5. ¿Utiliza usted vasijas para la preparación de alimentos fabricadas al interior de su comunidad?
  - a. Nunca
  - b. Algunas veces
  - c. Siempre
  
6. ¿De qué material están hechos los utensilios que usted ha comprado en los mercados locales?
  1. Plástico
  2. Vidrio
  3. Cerámica de barro
  4. Otros: \_\_\_\_\_
  
7. ¿De qué material está elaborado el techo de su vivienda?
  - a. Palma de cumaré
  - b. Tejas de material<sup>49</sup>
  
8. ¿En qué material se construyeron las paredes de la vivienda?
  - a. Madera
  - b. Ladrillo
  
9. ¿De qué están hechas las vigas de la vivienda?
  - a. Madera
  - b. Varillas de acero

---

<sup>49</sup> Nombre utilizado al interior de la comunidad para designar las tejas plásticas elaborados con zinc o asbesto.

10. ¿Cuáles de los siguientes electrodomésticos posee?

- a. Televisor
- b. Radio
- c. Licuadora
- d. Plancha
- e. Computador<sup>50</sup>
- f. Nevera
- g. Planta eléctrica
- h. Estufa de gas
- i. Otro: \_\_\_\_\_

11. ¿Qué animales de monte se cazan?

- a. Borungo
- b. Pava negra
- c. Armadillo
- d. Aves
- e. Mico
- f. Oso hormiguero

12. ¿Qué productos se cultivan en la chagra?

- a. Frutas cítricas
- b. Frutas trópicas
- c. Yucas
- d. Caña

---

<sup>50</sup> Ordenador

- e. Maíz
- f. Ají
- g. Hierbas aromáticas
- h. Plátano
- i. Tomates
- j. Chambira y/o yanchama

13. ¿Qué animales domésticos se crían y se comercializan?

- a. Gallinas
- b. Vacas
- c. Burros
- d. Perros

14. ¿Cuántas veces a la semana consumen pescado?

- a. Todos los días
- b. De uno a tres días
- c. De uno a cinco
- d. Nunca

15. ¿Cuántas veces a la semana consumen carne de monte?

- a. Todos los días
- b. De uno a tres días
- c. De uno a cinco
- d. Nunca

16. ¿Los productos de estas actividades alcanzan para atender las necesidades alimentarias de su familia?
- Si
  - No
17. ¿Cuántos productos que hacen parte de la dieta cotidiana no se producen en la comunidad?
- De uno a tres
  - De cuatro a diez
  - Más de diez
  - Ninguno
18. ¿Cuántas veces al mes acude a las tiendas de la comunidad?
- Una vez
  - Cinco veces
  - Más de cinco
  - Nunca
19. ¿Cuántas veces al mes acude a las tiendas de Leticia?
- Una vez
  - Cinco veces
  - Más de cinco
  - Nunca
20. En la familia, ¿la mayoría de los miembros trabajan?
- Al interior de la comunidad

- b. Artesanías
- c. Asalariados fuera de la comunidad

**Encuesta sobre prácticas de participación comunitaria**

1. ¿Cuántas veces al mes participa en actividades de ayuda mutua?

- 1. De una a tres veces
- 2. De cuatro a diez veces
- 3. Más de diez
- 4. Nunca

2. ¿Con qué frecuencia asiste a las reuniones comunitarias?

- a. Siempre
- b. Casi siempre
- c. Algunas veces
- d. Nunca

3. Cuando no asiste, ¿cuál es la razón?

- a. No se encuentra en la comunidad
- b. Enfermedad
- c. No me interesa
- d. Aún no tiene la edad para participar

4. ¿Cuándo se comunica usted en español?

- 1. Fuera de la comunidad
- 2. Cotidianamente



3. Relaciones con los blancos
  
5. ¿En qué ocasiones se comunica usted en la lengua tikuna?
  - a. Cotidianamente
  - b. En la escuela
  - c. Fuera de la comunidad
  
6. ¿Participa usted en las festividades comunitarias?
  - a. Si
  - b. No
  
7. En los últimos cinco años, ¿Ha intervenido usted en el proceso de elección del curaca?
  - a. Si
  - b. No
  
8. En los últimos cinco años, ¿Ha intervenido en las elecciones del Consejo de Gobierno del Resguardo?
  - a. Si
  - b. No
  
9. En los últimos cinco años, ¿Ha intervenido en las elecciones municipales, departamentales o nacionales?
  - a. Si
  - b. No

10. ¿Respeto usted el acuerdo comunitario para apoyar a un candidato en las elecciones municipales, departamentales o nacionales?
- Si
  - No
11. Desde su conocimiento, ¿cada cuánto se reúnen los miembros de Acitam con la comunidad del resguardo?
- Nunca
  - Una vez al año
  - Una vez cada seis meses
12. ¿A qué sanción le teme más?
- La justicia del Estado colombiano
  - La justicia comunitaria
  - La sanción de la familia o el clan
13. ¿Cuántos de los miembros de su familia han estudiado o estudian en el internado *María Auxiliadora*?
- Entre uno y cinco
  - Entre cinco y diez
  - Más de diez
  - Ninguno
14. ¿Cuántos de los miembros de su familia han estudiado o estudian en la *Concentración Escolar de Nazareth*?

- a. Entre uno y cinco
- b. Entre cinco y diez
- c. Más de diez
- d. Ninguno

15. ¿Cuáles de los siguientes temas prefiere le enseñen a sus hijos en el espacio de la escuela?
- a. Técnicos
  - b. Diferentes lenguas incluyendo el tikuna
  - c. Los contenidos de los manuales del MEN
  - d. Prácticas comunitarias



## **Anexo 6.**

### **Guía diseñada para orientar los grupos colectivos de diálogo y el trabajo de campo**

Estas preguntas enfocaron el trabajo de campo que se realizó en la comunidad de Nazareth, resguardo tikuna situado en el Amazonas colombiano. Las preguntas se han focalizado alrededor de unos ejes principales que pretenden arrojar elementos empíricos coherentes con los objetivos del trabajo de tesis.

Este instrumento estuvo direccionado a estructurar el trabajo con actores sociales que desempeñan diferentes roles al interior de la comunidad de acuerdo a los ejes establecidos, tal es el caso de los chamanes, los maestros, líderes comunitarios, jóvenes, mujeres, entre otros.

#### ***Construcción cultural del cuerpo***

1. ¿Para usted qué significa el huito?
2. ¿Cuándo se suele usar?
3. ¿Qué tipo de tejidos se realizan en la comunidad?
4. ¿Cuáles son los principales usos de estos tejidos?
5. ¿Qué representan los diferentes motivos y tramas de los tejidos?
6. ¿En qué se diferencian las tramas del tejido ticuna con las de otras etnias?

7. ¿Cómo se elaboran las telas de yanchama y de chambira?
8. ¿En qué consiste el proceso de tejido de las hamacas?
9. ¿Cómo se hacen las tinturas de achiote y de azafrán?
10. ¿Cuáles son los significados asignados a las plumas en los trajes?
11. ¿Cómo se realizan las mascararas?
12. ¿Cuándo y de qué manera se utilizan?
13. ¿Qué significados se les confieren?

### ***Artefactos***

1. ¿Cómo fabrican las cerbatanas?
2. ¿Con qué materiales se fabrican los utensilios?
3. ¿Qué otros implementos se usan para la caza y la pesca?

### ***Soberanía alimentaria y actividades socio-económicas***

1. ¿De qué manera se conservan las carnes y los pescados?
2. ¿Qué productos se elaboran con la yuca y el plátano?
3. ¿Cómo se transforma la yuca brava en alimento?
4. Actualmente, ¿se realiza el curaré?
5. Si la respuesta es afirmativa: ¿Quiénes lo preparan?
6. ¿En qué ocasiones?
7. Si la respuesta es negativa: ¿Por qué razones se dejó de hacer?
8. ¿Por cuáles técnicas o materiales fue sustituido?
9. ¿Qué conoce usted del uso que se le daba antiguamente al curaré?

10. ¿Quiénes realizan esta tarea?
11. ¿En qué actividades económicas basan su subsistencia?
12. ¿De qué manera se realizan los principales trueques e intercambios económicos?
13. ¿Qué tareas desempeñan los miembros de la familia en el desarrollo de las tareas de subsistencia?
14. Para usted, ¿qué cambios han tenido las maneras de: pescar, cazar, sembrar la chagra?
15. ¿En qué consistía el endeude de por vida?
16. ¿Qué ha escuchado de la época de la producción de: Quina, caucho, pieles, coca, productos farmacéuticos, peces de colores, petróleo?
17. ¿De qué grandes obras proyectadas en la región tiene información?
18. ¿Qué efectos han tenido estas explotaciones en: el medio ambiente, la comunidad y en lo personal?
19. ¿Qué alteraciones se han presentado en los animales? ¿Por qué considera que suceden?

### ***Territorio y vivienda***

1. ¿Cómo se diseña la maloca?
2. ¿Qué significado tiene?
3. ¿Qué cambios ha habido entre este diseño y el de las casas actuales? ¿Desde cuándo? ¿Por qué?
4. ¿Cuáles abuelos se establecieron inicialmente en estas tierras?

5. ¿De dónde venían?
6. ¿Qué información tiene acerca de los motivos por los que se establecieron allí?

### ***Educación***

1. Desde su punto de vista, ¿han existido cambios en el aprendizaje y la enseñanza de la lengua nativa? ¿Cuáles? ¿Por qué?
2. ¿Cuál fue el proceso de creación de la escuela que funciona actualmente en la comunidad?
3. ¿Qué discusiones existen en torno a la educación entre: los profesores, los padres de familia, los ancianos, los jóvenes y los niños?
4. ¿Qué temas se enseñan en la escuela?
5. ¿Cuáles de estos hacen parte de la educación propia?
6. ¿Qué información tiene de la relación entre los «Planes de vida comunitaria» y los contenidos a enseñar en la escuela?
7. ¿Se enseña la medicina tradicional en la escuela? ¿Qué temas?
8. ¿Cuáles plantas se utilizan en esta medicina?
9. ¿Qué uso se les da?
10. ¿De qué manera se tratan los siguientes temas en la escuela:
  - los procedimientos para el manejo y tratamiento de las basuras,
  - el control natural de las pestes,
  - el manejo de los riesgos durante las inundaciones,



- la potabilización del agua,
- el cuidado de los enfermos,
- la atención de la madre gestante y del infante,
- el cuidado de los adultos mayores?

### ***Sacralidad-ocio***

1. ¿Podría comentarme, cómo aparecieron los primeros ticunas?
2. Recuerda usted, ¿quién le contó por primera vez este relato?
3. ¿Qué actividades religiosas se llevan a cabo en la comunidad?
4. ¿En cuáles participa usted?
5. ¿Desde cuándo participa en ellas?
6. ¿Cómo se lleva a cabo, dentro de la comunidad, el entierro de los muertos?
7. ¿Al nacer un niño qué ceremonias tienen lugar?
8. ¿En qué consiste la pelazón?
9. ¿Qué significado tiene?
10. ¿Qué relaciones establece la comunidad con: los otros resguardos indígenas, las poblaciones aledañas?



## **Anexo 7.**

### **Extractos de diario de campo sobre prácticas de tradición oral**

*Las presentes narraciones fueron consignadas como anotaciones de diario de campo con ayuda de medios magnetofónicos. Su traducción fue hecha con ayuda de Miguel Ramos, docente indígena recién graduado. Son el producto de algunas conversaciones, principalmente, con los abuelos que tenían lugar durante actividades diarias o en conversaciones espontáneas. La selección responde a aquellas notas que dan cuenta de la difusión de la tradición oral.*

#### **CUENTO DEL HOMBRE RENACO**

Participantes del diálogo: abuelo Remigio Santos y niños

Momento del día: construcción de canoa

-Era un hombre en la época antigua cuando el mundo se encontraba mal, Moruapu estaba haciendo la fiesta de la pubertad, a él todos los conocieron, ahí realizando la fiesta. En ese tiempo cada cuantos años se quemaba el mundo porque el dios castigaba por el mal comportamiento. Entonces llegó un hombre IINEKU (hombre espiritual)

- Listos hermanos quien quiera acompañarme hay que llevar el maíz, pero no conozco el nombre – dijo Moruapu.

Entonces llevaron un kilo, caminaron, llegaron a un bosque y en el tronco de un árbol *pachiguun* (hacer descansar)

- ¿Conocen el AUUMA pájaro? ¿Quién lo conoce?

- Si ese es un pájaro grande, lo golpeaba en el tronco del árbol – *kaipegu-kaipegu-kaipegu* -este es un lugar tierra santa–*dijo*. Vamos por acá. Dicen los blancos es una tierra santa, habían llegado en esa tierra.

Cuando llegaron a la tierra santa dijo Moruapu- “ahora todos van a tener diarrea” porque van a botar lo que dicen los blancos, nuestro pecado (yunatubune), el maíz que mandó dejar en ese lugar. Bueno llegaron en el sitio sagrado, todos con diarrea. Estaba un joven, pero porque si la tierra es grande para que vayan allá – dijo el joven. Usted sabe - dijo, caminaba, caminaba dejaban sus popos a un lado, botándolo.

Y cuando él hizo del cuerpo, sacó una hoja para limpiárselo, pero no pudo porque sus compañeros lo alcanzaron... los dejó. Ya no podía controlar el popo, así mismo salió corriendo detrás pero ya no sabía dónde iban los compañeros porque el camino y las huellas se iban perdiendo. Inmediatamente regresó, llegó en donde había hecho su necesidad, gritó y muy cerca lo respondieron en voz suave “uuu”, cuando vio que era el mismo popo, cogió un palo y le dio una fuetera.

Este se quedó partido y bueno salió corriendo, cuando iba gritando también los pedazos de popos gritaban “uu, uu, uu”. Ya no sabía dónde iba, ya estaba perdido. Entró por un camino y se encontró con una tortuga que estaba tejiendo un canasto y este le preguntó a la tortuga - ¿No sabe a dónde fueron mis compañeros?, son los que están tocando tambores.

Cuando termine de tejer mi canasto nos vamos por allá – dijo la tortuga-, bueno amarra tu hamaca que nos vamos después.

Cuando amarró la hamaca destruyó la casa de la tortuga porque no era una casa sino la pata de una Panguana (un pájaro), salió corriendo, ya estaba muy perdido, no sabía donde estaban sus compañeros. Entonces se encontró con una persona pero era un Venado, no era gente, estaba pintando su NACHINE (instrumento redondo y grande echa de yanchama para la Pelazón),

-¿dónde vas? Pregunta el venado, detrás de mis compañeros que vienen por acá dijo, no te preocupes cuando termine de pintar nos vamos para allá, son los que están tocando tambores.

Dice el venado a Moruapu que amarre su hamaca en el listón pero era un loco que hacía caso omiso, cuando amarró su hamaca el venado lo sacó corriendo de la casa, pero también el venado se fue al agua y se convirtió en boa.

Moruapu sigue caminando, y se encontró con el Mico *TOU*, este es un señor, y vio a otros micos tou cargando *estacas para la casa*, eran

hartos micos, se sabe que ellos andan en manadas, él les dijo así ¿para qué cargan tantas estacas? Yo lo cargo solo, dijo Painu. Y entonces cargó y lo llevó solo. Llegó más adelante y de nuevamente regresó con ellos, ya tenía hambre y quería matarlos e intentó lanzar el palo o la estaca de la casa a los micos y algunos se murieron.

Del camino venia el CURACA de los micos, lanzó un palo y se salió corriendo y se metió en el monte.

-caminaba sin saber por donde andaba y se encontró con el animal CHATU (oso hormiguero), este recogía unos zancudos que lo traían de muy lejos, también cantaban cuando llegaban de recoger las hormigas. Estaba un OWANA (que le llaman chatu) llegaba caminando en la espalda.

No sé la canción – pero dice así: *“ya painu ru muga ya taekuu na owanauchatuu ta bueitaa ru guna na waichipatumare, ñemaka ya painu ru muga”*- así le cantó la persona que los conocían, sabían que era encantado, pero también este chatu era uno de esos animales con poderes. Les seguían cantando por que sabían que era mentiroso. *“nu doraata ya painu, ya nama na ngauku, ya panu ru muga, ru buetarugu yu waichipatumaru ñemaka na wachipatu ya painu”* así fue – pero este corrió contra ellos y mató a los CHATU, no le importó y se los comió, se alimentaba de cosas y se metió nuevamente al monte.

Si uno se iba bien con ellos, eran buena gente. Siguió caminando y llegó en el cerro que fue el trabajo de un pájaro que se llama PUU, que

antiguamente lo conocíamos, actualmente ya no lo conocemos porque ya nos convertimos en blancos.

–Se encontró con este pájaro, tenía buena gorra, bien bonita. Saltaban.

Ah hermano, dijo un pájaro, ¿de dónde vienes? – voy par acá, no sé pa donde se fueron mis compañeros – responde el PAINU. Entonces quédese y trabajes con nosotros, así les dijo con buen gusto.

-será que me pueden regalar una gorra – dijo PAINU, ah hermano Painu ya no hay mas gorra pero sin embargo salió uno y dijo que por ahí tenía una gorra y últimamente le prestaron, pero quería a esa gorra.

-ellos o sea los pájaros trabajaba cargando el barro o la tierra, saltaban sobre la quebrada. Lo que quería el Painu era el cuero del pájaro, su pluma, lo saco y se murió. Los pegaban y terminaron odiándolo.

Entonces painu se lanzó a la quebrada, pero en realidad era un mar, dicen los abuelos era un YUAEN- intentó cruzar la quebrada haciendo un largo paso desde la orilla hasta la otra, cuando dio el paso estos pájaros abrieron la anchura hasta que Painu se cayó al fondo del rio e hizo un gran hoyo en la tierra.

Por ese motivo actualmente el Painu tiene la raíz metida bien adentro de la tierra.

## CUENTO DE LA MUCHACHA DE LA PELAZON

Participantes en la conversación: Delfina Bautista y otras mujeres.

Momento del día: Realización de artesanías

Así era lo que hacía a la joven (WOREKU), que fue desarrollada. Era después que le llegó la menstruación. Antiguamente cuando la joven era woreku buscaban a un CHAMAN, bueno entonces la bañaron en la hoja de un Dene (caña), pero en ese momento la muchacha se cayó y la llevaron a pintar el cuerpo. Llevaron barbasco, iba echando barbasco a la quebrada, y los peces se iban muriendo – bueno ahí en el lago en donde iban pescando con el barbasco el diablo mató a la muchacha la joven woreku, la despedazó en dos, bueno la muchacha subió del lago en pelazón, preguntaron.

-ya llegaste hermana? La muchacha no respondió y se tiró al piso.

En ese tiempo era maloca, llegaron a la maloca. La mamá no la recibió. Había llegado a las 12 de la noches. Pero esta niña estaba mal, porque el diablo la había despedazado, pero esta niña pidió una aguja y se cosió. Se fue de la casa y pidió carbón para curarse. Se fue, vaya! dijo la mamá. En ese lado de la ceiba esta el que te mató.

La joven estaba entre el árbol de la ceiba, desde allá mataba a los yowa, los diablos que la despedazaron.



Se quedó en la ceiba cuidándose, pero esta se convirtió en un pájaro que se llama POWA, bueno crecieron sus alas y se fue de la ceiba gritando “oioioioiiii”

Entonces ese diablo se le apareció a la muchacha.

Los abuelos dormían y dejaban sola a la muchacha, porque estaba guardada y nadie la podía ver. En ese momento el pájaro POU, era el primero le cantaba “*pa iri iri ii pa woreku, ñukuta ru numagu ru goo goo, ru taukechiita taukuri taukuri...*”, así dijo el pou, y el venado también cantó con ella “*iri iri ii pa woreku iiri iri...*” así cantaba el pou, y el gusano salió cuando estaba haciendo frío.

El pou dejó a la woreku a la casa encerrada, entró, como antiguamente, pero entonces esta no lo hacía el hermano escuchó que había alguien tocando tambor. Y hacía la chagra, venía cantando: “*iri iri ii pa woreku...*” así decía el gusano, después la woreku se quedó en silencio y se fue con ella. Y el hermano no estaba borracho pero estaba dormido. Ella trató de despertar a los hermanos.

La woreku se fue porque el gusano se la llevó. Todos fueron detrás de ella y no la encontraron porque el gusano se la comió. La familia intentó salvarla pero nunca pudieron.

Así esta woreku quedó para siempre encantada...



## **Anexo 8.**

### **Conformación de grupos de diálogo**

Esta lista no refleja la totalidad de participantes en cada grupo de diálogo. La dinámica general era que quienes aquí son nombrados eran los asistentes iniciales previamente convocados, pero ellos llamaban a otras personas, así mismo otros miembros de la comunidad se sumaban a la conversación si pasaban por el lugar en que estábamos reunidos. Cada tipo de grupo tuvo lugar más de una vez en cada visita.

#### ***Abuelos:***

Delfina Bautista

Francisco Dionisio

Martina Ramos

Juana Dionisio

Teodolinda Vento

#### ***Docentes:***

Miguel Dionisio Ramos

Sergio Ramos

Auxiliano Pereira

Luis Pereira

***Líderes comunitarios:***

Marcos Cavache

Narcisa Ramos

Alex Maceo

Grimaldo Ramos

Juvencio Pereira

***Pescadores:***

Evensio Ramos

Juan Vento

Juvencia Pereira

***Jóvenes:***

Marcos Cavache

Yenica Mujica

Daniel Martínez

## **Anexo 9.**

### **Extractos de conversación de grupo de diálogo**

*Este es un diálogo al interior del grupo de abuelos, estaban presentes tres chamanes, uno venía de otro resguardo, en consecuencia la conversación giró en gran medida en torno a la sanación y posteriormente los tipos de plantas y saberes sobre ellos. El extracto que se reproduce corresponde al primer tópico.*

10 de diciembre 2014

**Pregunta guía** *¿Abuelo para que quería aprender a ser curandero?*

Yo quiero aprender, yo lo busqué por mi gusto para curarme, yo lo busque por propia decisión porque dios también me ayuda. Lo aprendí poco a poco en mi propio camino de la búsqueda de este aprendizaje.

Yo curo trabajando [enfermedades leves] soy profundo a curar, porque tengo que aprender más, bueno solo eso hermanos y compañeros.

**Pregunta de un participante** *¿Para hacerse la dieta qué clase de pescado es el que no se come?*

Para eso no hay que comer el pescado **chirimata**, y la comida que se comé es la **sardina** y el **dormilón** y los restos de la cosa no.

**Intervención de otro participante:** Bueno, como mi primo también cura sobando a las personas. No lo puedo sacar porque como mi hermano lo estamos buscando y aprendiendo. Se sobar en donde se siente el dolor, pero cuando esto no se calme tengo que curarlo, y se

puede calmar; sé curar y sobar a los niños y bebés que tienen mal de aire u otras enfermedades que padecen. Para saber si le hace falta su conocimiento, esto se pone la mano al frente (doritapeegu) curándole con el cigarrillo, si el humo del cigarrillo no queda ahí, esto quiere decir que el niño está bien enfermo por falta de su conocimiento espiritual, bueno y entonces para hacer esto tiene que ser un trabajo en noche con el chaman que sabe recuperar o quitar el conocimiento al mal espíritu como los difuntos, la madre del agua y de la selva o sea la (kurupira, duendes, etc.). Cuando ya el chaman recupera o quita el conocimiento del niño a los malos espíritus, el chaman baila con él y le hace un conjuro o sea el (towardí), cuando el humo ya queda en la frente, quiere decir; que al niño le llegó su conocimiento

**Pregunta del investigador** *¿El dolor de cabeza con qué se cura para que se calme?*

Se cura con el mentol # 2 y la gasolina, entonces al acordarme del señor que está arriba con el nombre de él rezo con ella y ahí poco a poco se va calmando, y los que son golpeados jugando micro y otros juegos también lo sobo y ya después a los tres días ya pueden caminar y jugar nuevamente, hasta nuestro nietos o hasta nuestros hermanos que son fracturados, lisiados, o golpeados lo sano a ellos sobando en la parte donde que le duele. Entonces eso es lo que yo sé; sobando a las personas con el mentol # 2 y la gasolina y con eso se calma el dolor.

**Intervención del investigador** *¿En qué piensas?*

Bueno lo que yo pienso es estar contento con los demás, con mis hermanos, con los abuelitos, con mis compañeros y los niños aquí presentes y también me siento muy contento con mis compañeros trabajadores del Jardín, rezo con ellos todos los días y ninguno de ellos está enfermo, eso es verdad.





## Anexo 10.

### Diccionario de plantas sagradas y medicinales

*Este diccionario fue construido paulatinamente gracias a las notas de diario, las conversaciones con los abuelos y mujeres. Su escritura y traducción en tikuna se hizo con la ayuda de Miguel Ramos.*

- 1. HOJA DE PECHO DE CULEBRA:** Arbusto de pocas hojas anchas, cuyo tallo quebradizo de unos 8 cms de diámetro, es del color de una serpiente del tipo “jergón”.

Se prepara toda la hoja de “pecho de culebra”, se calienta al fuego y se aplica sobre la herida o mordedura de serpiente; si a los cinco minutos no ha bajado la inflamación, se cocinan las hojas y se le da al paciente una cucharadita por vial oral cada cinco minutos hasta que baje la inflamación.

- ✓ **ATAPENKA ARU NAATU:** Wii nai no'reatü, noru nane bü'eguu, na 8 cm – noru tane, narü ãtapearu namatüiran). Tana na u ñema ñû, tana nai ñumachi nagui taru u ña ori ñumachi ñema atapearu chuu. Ñeguma tama i ni chaachigu noru cha, tuuu ti a auuee noru naatu.

- 2. MARAÑON:** Arbusto de hojas verdes que presentan sombras algo rojizas, tallo blando y quebradizo, fruto comestible y muy

jugoso cuya semilla va adherida a la parte externa superior del fruto.

Se extrae la corteza, las hojas del árbol y se cocinan, dejándolas hervir por espacio de 10 minutos; luego se deja enfriar y se le da de tomar al paciente tres veces al día. Cuando presentan enfermedades diarreicas; a niños pequeños suele dárseles una cucharadita de este cocimiento, mezclada en colada de plátano; los adultos pueden tomar dosis mayores. El medicamento suele suministrarse hasta lograr la completa mejoría de paciente.

- ✓ KOU: Wii nai na deatu, na do'ne, noru ore taru ngõ, ru noru o nawana u.

Noru nachamuu ta yau ru naatu ñumachi taru mura ñumata aurima ini doka 10 minutogu; taru gaue ñumachi tuna taru a ya i dauwee nama i colada.

- 3. MORUACHI:** Matas que llegan a crecer hasta 1.50 m de altura, de hojas lanceoladas y tallos herbáceos, algunos de color rojizo y otros de color blanco; la raíz es fibrosa. Esta planta se encuentra con facilidad en los rastrojos.

Las hojas machucadas son revueltas con agua dentro de una olla, en otro recipiente grande se aplican en baños dos veces al día, mañana y tarde, a pacientes con tos y fiebre.

- ✓ MURUACHI: 1.50 m noru ma'chane, na boatu, na daumatu r una cho.

Tua pomu ña naatu wii panerawa ñumachi nama tuta aiya ya i ainee ñumachi i tunau´e.

4. **PAICO:** Pequeña bastante coposa, hojas de color verde claro y de raíces fibrosas, cuyas semillitas van siempre adheridas al tallo. Se machucan las hojas y se extrae el zumo, que se puede dar a niños, en dosis de una cucharadita dos veces al día; es aplicable en caso de afecciones de tos. También se utiliza como calmante cuando se presentan lesiones musculares o hemorragias internas dándole de tomar el zumo de esta planta.
  - ✓ Irau naine, na deatu ru nane na achumaa, ru noru semilla nanewa nü ugu. Tua pomu naatu ñumachi tana yautun ru tunataru a ya bue i tuunan´e. na me´ta nawa ñeguma ku poyegu ñumachi ku aguu.
  
5. **RAIZ DE ASAÍ:** Se extrae la raíz de esta palma, se lava y se cocina un buen tiempo hasta lograr que se cocine bien; se baja la olla del fuego y se deja enfriar. Las personas con afecciones de tuberculosis deben tomar todos los días, hasta lograr la mejoría. Se toma también para calmar la sed.
  - ✓ Wairachumaa: Tana yau ñaa wairachumaa ñumachi taru mura ñumata meama na mura, i tana iein ñumachi taru gauchien, tuna taru au ya duen tuberculosis´ie.

- 6. HOJA DE MULLACA:** Es una planta que se da principalmente en sitios bajos a orilla de los ríos y llega a tener hasta 1.20 m de altura. La fruta es comestible y de sabor dulce.
- ✓ MULLAKAATU: Wii nanetu tatuwaru uu, ru 1.20 m na machane, noru ore taru ngo r una maikura.
- 7. HOJA DE SANTA MARÍA:** Es una planta que alcanza hasta de 1.50 m de altura, es de hojas redondas grandes.
- ✓ NACHIATU: Wii nanetu 1.50 m na machane, r una boatu ta'uma.
- 8. CORTEZA DE GUACAPURUNA:** Se extrae del árbol, se corta en pedazos, se lava bien y luego se cocina en un recipiente durante buen rato, se utiliza tibio para lavar heridas, tumores, brotes, etc. También se usa para la planificación familiar a través de la vía oral.
- ✓ GUAKAPURUNACHAMUU: Ru wii naichamuu ñaa nairu, ru nawa na me oriaru iirun, tainaaruru, ru ñumachi na me nawa na me ngueatagu aakue tugu ta uu.
- 9. HOJA DE MALVA:** Es un arbusto de unos 2.50 m de altura de flores amarillas y hojas verdes. Se utilizan las hojas, se maceran con agua y después se lava la cabeza de la persona

con fiebre. También se puede sacar el zumo para darle de tomar al niño con problemas intestinales.

- ✓ **MALVAATU:** Wii naneku 2,50 m ãchaneí, na dechaku ñumachi na deatu. Tana pomu ña naautu ñumachi deagu tana u ñumachi nama tuuta yaueru ya i ainee. Ña natuu tuu ti a au´ee wie bue buree aru dairun.

**10. MIEL DE ABEJA:** Es la miel producida por la abeja del monte (selva) la cual sirve para darle de tomar al niño con tosferina. También sirve para combatir las carnosidades oculares.

- ✓ **BERURE:** Wii miel na uu ñema abeja dauchitakaa, na me tuna ru au yiema bue i tunaie. Na me´ta amachie´tuwa.

**11. HOJA DE PAICHE:** Es una planta herbácea que alcanza unos 50 cm de altura, de tallo algo parecido a pequeños canutos y de hojas dentadas un poco gruesas y anchas, semi-ovaladas. Esta planta se utiliza para calmar lesiones musculares.

- ✓ Wii nanetu 50 cm achanei, ñaa na me i buyugu noru naerun.

**12. HOJA DE ALGODÓN:** Es un árbol alto y frondoso, de hojas grandes palmeada de color rojizo. Este se utiliza cocinando la

hoja para darle de tomar a las mujeres durante el parto, para que el bebé nazca rápido. De igual forma se utiliza para el baño de la mujer después del parto.

- ✓ **ALGODÓN´ATÜ:** Wii naieta ta´u, r una taatu ñumachi na dauraatu. Ñaa tan a mura ñumachi tuna taru a yiema aakue yeguma p ata buuka. Ñegumarunta nawa ta aiyauka.

**13. RENACO:** Bejuco de unos 12 cms de diámetro, de color negro que va adherido a un árbol y en la parte superior de sus ramas posee pequeñas hojas lanceoladas. Esta planta al cortarla arroja una resina que se utiliza para curar lesiones o golpes.

- ✓ **PAINU:** Wii tuun 12 cm noru tamenaa, wauu nai wa i uu, ru naru wiatu. Noru natuu ru ku puguwana me.

**14. RESINA DE CAPINURI:** Árbol grande que se da en toda la selva, de tallo verdoso y hojas lanceoladas, el cual contiene una resina que se extrae para utilizarlo como calmante dental.

- ✓ **CAPINURI-ARU RESINA:** Nai tau guanewaru uu, ru nagu uuputawa na me.

**15. CAÑA DE LA REGIÓN:** Planta de tallos delgados que alcanza hasta los 2 metros de altura, de hojas largas, de color

rojo y amarillas por dentro. De esta caña se extrae el jugo, al cual se le introduce un hierro caliente tres veces y después se coloca al sereno, al siguiente día este jugo se consume para curar el paludismo.

- ✓ **DÊNÉ NUAKAA:** Nuchumaa nau tare metro achanei, maatuu, na dee. Ñaawa taru yau maikurau. Uuwa na meikanaku wii hierro nagu ta u ñumachi dawei taru aue, naru mee ya paludismoae.

**16. ACEITE DE RAYA:** La raya es un animal de cuerpo aplastado de forma casi circular y que alcanza a tener hasta 1.50 m de diámetro. Se extrae el aceite y se le coloca al sol, cuando se derrite se echa unas tres gotas a un vaso con agua para dárselo a la persona con tuberculosis.

- ✓ **NAU ARU CHIÍ:** Ña Naur u wii naen atachinuunmarei, 1. 50 cm noru tatachinun. Ru noru chií tuberculosis aru uuwaname.

**17. BARBASCO:** Especie de bejuco, de bastante espesor que llega a tener unos 30 cm de diámetro, de hojas alargadas y raíces que llegan a tener varios metros, crece en forma de enredadera y produce una sustancia venenosa. Esta sustancia se extrae machucando el bejuco y se utiliza para curar hongos y urticarias.

- ✓ UÚN: Wii tuunrunu´i, pamuu, 30 cm noru tamenaa, maatu ru nachumaa n ama, ru wii nagu tu i, mau nuna ñema. Ñema natuu taru yau ñumachi na me oriaru uurun.

**18. TORONJA:** Es un árbol parecido a la naranja. El zumo de esta fruta se le suministra a la persona con diarrea.

- ✓ Ru wii nai irumarun nii. Ñaa o´re ta´na yautun ñumachi tuna taru a ya yaũé.

**19. CORTEZA DE UVA REGIONAL:** Corteza de uva de la región que utiliza para curar Duun (infección estomacal). Su preparación consiste en cocinar esta corteza y después se le da al enfermo.

- ✓ CHIÂCHAMÜN: Wii chiachamun nuakaa duun aru uurun. Ru taru mura ñumachi tunataru a yiema i dawee

**20. SEMILLA DE PAPAYA:** Sirve para purgar. La preparación consiste en macerarlas y se le echa en una vasija llena de agua, después se toma.

- ✓ POPAYACHIRE: Ñaa popayachire nachibukunearu dairun wa na me. Tua pomu ñumachi wii napangu taru u deaau, ru yikama tuna taru a ya duue.



**21. HOJA DE GUAYABA:** La hoja se utiliza cocinándola para curar diarrea.

✓ **ORACHAATU:** Ña oracha ru wii nanetu nu i, ru naatu taru mura yau'wa na me.

**22. COCO:** El jugo del coco sirve de control de la diarrea.

✓ **KUKU:** Ru wii naita nu i noru ore iiwaname ñeguma i yaugu.