

Políticas nativas contemporáneas, chamanismo y proyectos de desarrollo entre los tanimuca y macuna del Bajo Apaporis (Amazonía colombiana)

Carlos E. Franky

Ph.D en Antropología

Profesor asociado del Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI, Universidad Nacional de Colombia (Leticia, Colombia)

Dirección electrónica: cefranky@unal.edu.co

Dany Mahecha Rubio

Candidata a Ph.D en Antropología

Profesora asistente del Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI, Universidad Nacional de Colombia (Leticia, Colombia)

Dirección electrónica: dmahecharu@unal.edu.co

Franky, Carlos E. y Mahecha Rubio, Dany (2018). "Políticas nativas contemporáneas, chamanismo y proyectos de desarrollo entre los tanimuca y macuna del Bajo Apaporis (Amazonía colombiana)". En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 33, N.º 55, pp. 77-101.
DOI: 10.17533/udea.boan.v33n55a05

Texto recibido: 24/03/2017; aprobación final: 13/08/2017

Resumen. En el artículo analizamos aspectos de los discursos cosmológicos de los macuna y los tanimuca, centrados en conceptos como la curación del mundo y qué es ser gente verdadera, y de los discursos de los proyectos de desarrollo comunitario realizados en el Bajo Apaporis, promovidos por organizaciones no gubernamentales y estatales. Argumentamos que tanto los discursos cosmológicos como los discursos de los proyectos de desarrollo, presentan una tensión que oscila entre impulsar proyectos individualistas (de acumulación de prestigio, poder o capital) y proyectos colectivos (basados en las solidaridades comunitarias y en una ética del cuidado). Así como también, que esta paradoja se fundamenta en las respectivas tradiciones de pensamiento y no surge sólo de las influencias discursivas mutuas.

Palabras clave: desarrollo comunitario, individualismo, chamanismo, ética del cuidado, tanimuca, macuna, indígenas, Amazonía.

Contemporary native politics, shamanism and development projects between the tanimuca and macuna of the Bajo Apaporis (Colombian Amazon)

Abstract. In this article, we examine tanimuca and macuna cosmological discourses, centered in concepts such as “the healing of the world” and “to be real people”, as well as discourses of community development projects carried out in the Lower Apaporis. We argue that each one of these discourses has a fundamental contradiction, that they oscillate between impelling individual projects (accumulation of prestige, power, or capital) and collective projects (based on communal solidarities, social welfare, an ethics of care). Also, we propose that the contradiction presented in both development and Indigenous discourses is supported and rooted in their respective thought traditions, and that it doesn't solely emerge for their mutual influences.

Keywords: Community development, individualism, shamanism, ethics of care, tanimuca, macuna, indigenous peoples, Amazonia

Políticas nativas contemporâneas, xamanismo e projetos de desenvolvimento entre os tanimuca e macuna do Baixo Apaporis (Amazônia colombiana)

Resumo. No artigo analisamos faces dos discursos cosmológicos dos macuna e os tanimuca, baseados em conceitos como a cura do mundo e o que é ser gente de verdade, além dos discursos dos projetos de desenvolvimento comunitário realizados no Baixo Apaporis, promovidos por organizações não governamentais e estaduais. Argumentamos que tanto os discursos cosmológicos como os discursos dos projetos de desenvolvimento, apresentam uma tensão que vai entre impulsionar projetos individualistas (de acumulação de prestígio, poder e capital) e projetos coletivos (baseados nas solidaridades comunitárias e em uma ética do cuidado). Assim que este paradoxo se fundamenta nas respectivas tradições de pensamento e não surge só das influências discursivas mútuas.

Palavras-chave: desenvolvimento comunitário, individualismo, xamanismo, ética do cuidado, tanimuca, macuna, indígenas, Amazônia.

La politique indigène contemporaine, le chamanisme et les projets de développement entre le tanimuca et la macuna du Bajo Apaporis (Amazonie colombienne)

Résumé. Dans cet article nous examinons les discours cosmologiques des macuna et tanimuca, centrés sur concepts comme la guérison du monde et qu'est que c'est être gens réel, ainsi que des discours des projets de développement communautaire effectués dans le Bas Apaporis par organisations non gouvernementaux. Nous argumentons que autant les discours cosmologiques que les discours des projets de développement, présentent une tension qui oscille entre projets individualistes (accumulation de prestige, pouvoir ou capital) et projets collectifs (basé sur les solidarités communautaires et une éthique du soin social). Aussi, nous pensons que cette contradiction se fonde sur les respectives traditions de pensée et n'émerge pas seulement des influences discursives réciproques.

Mots-clés : développent communautaire, individualisme, chamanisme, éthique du soin, tanimuca, macuna, indigène, Amazonie

En memoria de Isaac Macuna (Q.E.P.D)

Introducción

En noviembre de 2002 asistimos a una reunión de líderes de la Asociación de Capitanes Indígenas del resguardo Yaigojé Apaporis (ACIYA). La reunión tenía dos objetivos: el primero, era evaluar la implementación de los planes de trabajo de ACIYA en lo concerniente a la educación, la salud y el control territorial, pues esta organización buscaba consolidar la administración autónoma de su territorio, ejerciendo los derechos que la legislación colombiana le otorga a los grupos indígenas del país. El segundo objetivo era discutir cómo se distribuirían los recursos de las “transferencias territoriales” del resguardo para el año 2003; estos recursos son dineros estatales asignados anualmente y cada comunidad debe decidir en qué sector los invertiría).¹

La discusión se llevaba a cabo en las lenguas macuna y tanimuca y en varios momentos notamos que se tornó conflictiva, dada la agitación de varios participantes. Al volver la calma, y después de que los líderes llegaron a un consenso, el abuelo Isaac Macuna, uno de los líderes y chamanes más respetados de la región, dijo en español: “compartimos como hermanitos, pero de la envidia viene la maldad”. Luego continuó exhortando a los líderes de ACIYA a dividir equitativamente las transferencias territoriales, tratando de repartirlas según las necesidades de cada comunidad, “pero de a poquito para todas”. También advirtió sobre los peligros de dejarse llevar por la mezquindad o el egoísmo.

En general, en las reuniones de ACIYA las discusiones sobre la distribución de las transferencias territoriales eran arduas y prolongadas. Entre otras cosas, porque ACIYA tenía sus propios criterios de distribución; en la legislación vigente las transferencias debían ser manejadas por las autoridades indígenas de los resguardos. En el caso de ACIYA las transferencias se repartían teniendo en cuenta a todas las comunidades afiliadas a la organización, incluyendo a aquellas ubicadas en otros resguardos que no tenían derecho a participar de estos recursos. En este caso, los líderes de ACIYA privilegiaron mantener las alianzas de parentesco, matrimoniales y rituales entre diferentes comunidades en ambas riberas del bajo río Apaporis, constituidas y consolidadas a lo largo de los dos últimos siglos, en lugar de atender a las divisiones político administrativas del Estado colombiano.

1 Las transferencias territoriales fueron reglamentadas por la Ley 60 de 1993. Esta reglamentación fue modificada en el 2002 por la Ley 715, desde entonces empezaron a llamarse “recursos de participación”; sin embargo, localmente se la sigue llamando “transferencias”. Uno de los principales cambios de la ley fue el incremento a las restricciones para pagar salarios a profesores y promotores de salud comunitarios, los cuales se constituían en una fuente importante de ingresos económicos en la región. Este artículo se basa en la administración de estos recursos que se realizaba siguiendo la reglamentación de la Ley 60 de 1994.

Pese a que en estas reuniones de ACIYA se evidenciaban las tensiones y conflictos entre los líderes de las distintas comunidades, algunos de las cuales amenazaban con separarse de la organización, tanto Isaac Macuna como Rondón Tanimuca, el otro líder y chamán reconocido de la región, siempre intervenían haciendo llamados a la unidad de la organización y a seguir administrando el territorio y las comunidades de ACIYA según su “propio pensamiento”.

En este artículo analizamos discursos que ilustran cómo la afirmación de Isaac Macuna revela una postura moral y política que exhortaba a los líderes y habitantes de las comunidades del Apaporis a consolidar un proyecto de autonomía política, a pesar de la diversidad cultural de la región y de una historia de conflictos interétnicos. De igual forma, analizamos las tensiones que han estado afrontando los indígenas por el deseo de obtener bienes y servicios occidentales y, al mismo tiempo, mantener su “propio pensamiento”. Uno de estos discursos se deriva de las cosmologías de los macuna y tanimuca, y el otro de proyectos de desarrollo comunitario que se han realizado en la región. Argumentamos que ambos discursos —tanto los de los macuna y tanimuca como los foráneos sobre desarrollo— tienen una contradicción fundamental que oscila entre impulsar proyectos individualistas (de acumulación de poder, prestigio o capital) y proyectos colectivos (basados en las solidaridades comunitarias y en una ética del cuidado). En otras palabras, no equiparamos unívocamente lo indígena con lo comunitario y lo occidental con lo individualista. Para ello ilustramos cómo tal contradicción en los discursos occidentales y en los indígenas del Bajo Apaporis tiene soportes en sus respectivas tradiciones de pensamiento, y no surge sólo de las mutuas influencias.

Situaciones vividas luego de la mencionada reunión de ACIYA en 2002, originaron fuertes tensiones entre los habitantes del Bajo Apaporis, cuyo manejo y evolución han ratificado los planteamientos centrales aquí expuestos.² En efecto, hacia 2007 surgió un conflicto entre ACIYA y la compañía canadiense Cosigo Frontier Mining Corporation por la explotación minera en el Bajo Apaporis. Este conflicto

2 La principal base etnográfica de este artículo se sitúa entre 2001 y 2004, y fue obtenida como parte de los proyectos de investigación “Ordenamiento Territorial y grupos indígenas amazónicos” (1998-2001) y “Territorio y territorialidad indígena en la Amazonia colombiana” (2001-2004), realizados por Carlos Franky; “Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis” (2001-2004) efectuado por Dany Mahecha; y “Conflictos territoriales y mecanismos de convivencia en sociedades amazónicas” (2001-2004), llevado a cabo conjuntamente por los autores. Estos proyectos fueron financiados por la Universidad Nacional de Colombia y los trabajos de campo fueron apoyados por la Fundación Gaia Amazonas. Asimismo, los autores participaron en el equipo asesor de la Fundación Gaia Amazonas en los proyectos “Diagnóstico de la situación actual de los Yuhup-Makú del Vaupés y Amazonas” (1997) y “Apoyo a los procesos de ordenamiento territorial en el Bajo Apaporis” (1998-2001), financiados por Danish International Development Agency (Danida). Dicha información fue complementada por el seguimiento hecho entre 2005 y 2016 a los procesos sociales de las comunidades del Bajo Apaporis, a través de conversaciones en Leticia con indígenas y agentes institucionales, y de revisión de la literatura pertinente.

estuvo relacionado, entre otras cosas, con la creación del Parque Nacional Yaigojé Apaporis en 2009 a solicitud de ACIYA, como una forma más de proteger su territorio. Otro elemento fue la división entre los indígenas que llevó al surgimiento de la Asociación de Capitanes Indígenas de Taraira-Vaupés (ACITAVA), la cual reunió a quienes apoyaban a esta empresa minera, llegando incluso a demandar la creación de dicho parque a través de una acción de tutela. Finalmente, en 2014, el fallo de la Corte Constitucional, a través de la sentencia T-384-14, ratificó la legitimidad del parque y frenó las aspiraciones de esta empresa minera, saliendo a la luz pública el empleo de prácticas clientelistas que estimularon esta división para favorecer sus pretensiones e intereses económicos (Semana, 2011a y 2011b; Bermúdez, 2013; El Espectador, 2015; Ojeda, 2015).

Sin embargo, a la par que los indígenas del Bajo Apaporis gestionaban la resolución de este conflicto con actores y en escenarios institucionales, también lo hicieron a través de sus mecanismos propios. En efecto, personas que apoyaban una u otra posición se siguieron visitando y realizando actividades cotidianas conjuntamente, pues tienen vínculos de parentesco que primaron sobre sus diferencias y estimularon la búsqueda de consensos para resolver este asunto. En esta misma dirección también se continuaron efectuando celebraciones rituales entre las comunidades enfrentadas. Este contexto permitió que luego del fallo de la Corte, los capitanes de ACIYA y ACITAVA empezaran a restablecer la confianza para reunirse y tratar temas comunes y construir propuestas conjuntas, reconociendo ante todo que son parientes y que deben guiarse por su “propio pensamiento” (Mahecha, 2015: 251-253).

Para desarrollar el argumento respecto a la tensión que existe tanto en los discursos cosmológicos como en los de desarrollo —en cuanto ambos pueden promover proyectos individualistas o colectivos—, presentamos primero un contexto social y cultural general de las comunidades del Bajo Apaporis y luego nos detenemos a examinar discursos centrales en estos grupos, a través de conceptos como la “curación del mundo” y “la gente verdadera”. Posteriormente exploramos las interacciones entre estos discursos indígenas y los asociados con el bienestar individual y colectivo, y con el desarrollo comunitario, las cuales discutimos a partir de la moralidad y el poder.

El Bajo Apaporis

La región del Bajo Apaporis, situada cerca de la frontera entre Colombia y Brasil, forma parte del Noroeste Amazónico y es el sur del complejo socio-cultural del Vaupés. Allí residen aproximadamente 1.600 indígenas de varios grupos étnicos pertenecientes principalmente a tres familias lingüísticas: los yujup, cuya lengua hace

parte de la familia *Nadahup*;³ los macuna, los tanimuca, los letuama, los yauna, los barasana, los taiwano y los bara, cuyas lenguas son de la familia Tucano oriental; y los cabiyari, los yucuna y los matapi, quienes hablan lenguas de la familia Arawak.⁴

Los indígenas se dedican a la agricultura y la pesca, actividades que combinan con la caza y la recolección en el bosque. Las fuentes de ingresos monetarios son la contratación de servicios con el Estado y los subsidios que éste provee, el trabajo asalariado temporal en la región o fuera de ella, y la venta de excedentes agroforestales a pequeña escala. En el Bajo Apaporis no viven colonos, aunque eventualmente se presentan casos de mineros o pescadores artesanales. Desde el siglo XVIII la región ha estado articulada a procesos políticos y económicos mundiales. En la época colonial, participó como fuente de indígenas esclavizados que se destinaba a las plantaciones azucareras del bajo río Amazonas. Entre mediados del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, fue una zona productora de caucho y otras gomas. Ambos productos, el azúcar y el caucho, tenían como destino final los mercados europeos, al tiempo que representaban la principal fuente de acceso a mercancías occidentales de la región.⁵

En 2004, en el Bajo Apaporis había 18 comunidades que oscilaban entre los 25 y los 240 habitantes (véase figura 1). Todas estaban afiliadas a ACIYA. De estas, 17 eran multiétnicas, pues los intercambios matrimoniales habían seguido las normas de exogamia lingüística que caracteriza al complejo socio-cultural del Vaupés, y presentaban una tendencia a la residencia virilocal. La otra comunidad estaba compuesta por población yujup, grupo endógamo de tradición nómada.

Además, para los grupos Tucano oriental y Arawak, la maloca, o casa comunitaria, si bien ya no cumple la función de residencia, sigue siendo el principal referente como espacio ritual, social y político. Ella representa el cosmos y reproduce el

3 Como lo han demostrado las investigaciones de las lenguas Hup (Epps, 2008), Yujup (Ospina, 2002), Dâw (Martins, 2004) y Nadeb (Martins, 2005), estas presentan un alto número de cognados y rasgos gramaticales que las vinculan a un origen común. Por ello, Epps (2008) propone como denominación para este conjunto *Nadahup* y Martins (2005) Makú Occidental. Estos hallazgos cuestionan la validez de la familia lingüística Makú-puinave.

4 Para algunos trabajos etnográficos sobre estos grupos, en especial sobre aspectos de su cosmología y organización social que tratamos en este artículo y de los cuales retomamos muchos elementos, véase para los yujup Pozzobon (1997) y Mahecha, Franky y Cabrera (2000); para los macuna Ârhem (1981 y 2000), Ârhem *et al.* (2004), Cayón (2002 y 2013), Acaipi y Fundación Amazonas (2015) y Mahecha (2004 y 2015); para los tanimuca Hildebrand (1979), y Franky (2004); para los barasana, Hugh-Jones, C. (1979) y Hugh-Jones, S. (1979); para los bara, Jackson (1983); para los taiwano, Correa (1996), para los Uanano, Chernela (1993) y para los yucuna, Hammen (1992).

5 Sobre la historia de la región véanse los trabajos de Cayón (2013), Hugh-Jones (1981), Hildebrand y Reichel (1987), Oostra (1991), Hammen (1992), Wright (1992 y 1998), Domínguez y Gómez (1994), Cabrera (2002 y 2015), Hill y Santos (2002), Franky (2010) y Mahecha (2015).

modelo de organización de las distintas gentes y seres que lo habitan.⁶ La maloca es también el principal lugar de encuentro, ya sea a nivel de las relaciones cotidianas de los miembros de cada asentamiento, como a nivel de las relaciones con otras comunidades o con los agentes estatales y las ONG que frecuentan la región. Allí se celebran tanto las ceremonias rituales, como fiestas y reuniones institucionales.

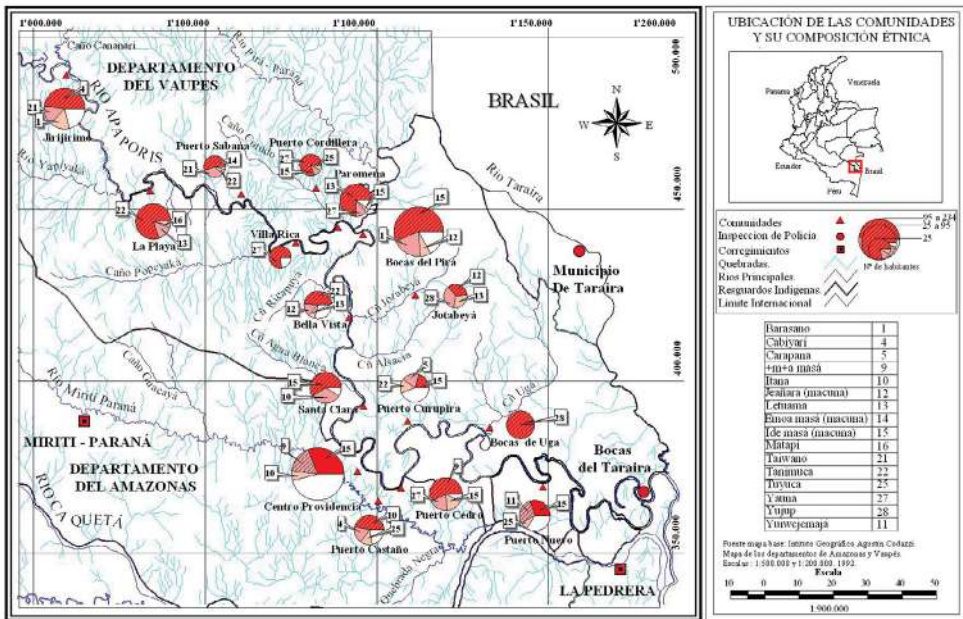


Figura 1 Comunidades del Bajo Apaporis (2004)

Fuente: Franky (2004).

El discurso cosmológico de los indígenas de la región es el fundamento de los patrones socio-culturales, de la memoria colectiva y del pensamiento religioso vinculado a prácticas chamánicas, rituales y cotidianas. En cierto sentido, estos aspectos son los “filtros” desde los cuales las personas les dan sentido a los suce-

6 Reichel (1987) caracteriza al “modo de producción maloquero” como la base de la organización social de diversos grupos amazónicos prehispánicos y contemporáneos. Éste implica una jerarquía que distingue a los dueños de maloca, o jefes, del resto de la gente, los trabajadores. En general, los grupos Tucano oriental valoran a los grupos makú, de tradición nómada y sin maloca, como “gente trabajadora” o “no propia gente humana” (cf. Mahecha, Cabrera y Franky 2000). Reichel (1987) también propone la existencia de cacicazgo y de sociedades altamente jerarquizadas para la región, basados en el “modo de producción maloquero”, lo cual también tenía implicaciones en el acceso a los recursos y en la ubicación de los territorios.

sos, permitiéndoles jugar un rol activo en la creación de su futuro (Wright, 1998). Además, conllevan una ética del cuidado para asegurar el bienestar individual y para regular la convivencia con los parientes y las relaciones con los seres humanos y con otros seres del cosmos. Esta perspectiva reconoce que todas las personas, de acuerdo a su género, edad y especialización, tienen conocimientos y participan de las prácticas chamanísticas, ya sea al recibir curaciones de comida, mantener dietas, realizar oraciones individuales o colectivas de protección, manejar y cuidar la salud de los cuerpos de los parientes, respetar las regulaciones en el manejo de los sitios sagrados, entre otras cosas. Sin embargo, los especialistas tienen más conocimientos sobre algunos temas, como los cantores en los bailes o los curadores de niños, y, por supuesto, más responsabilidades. Por ética del cuidado entendemos todas las concepciones y prácticas individuales y colectivas que propenden por garantizar el bienestar material y espiritual de todos los seres humanos y no humanos en los distintos niveles de manejo territorial, desde la vivienda unifamiliar o maloca hasta el cosmos, reconociendo las diferencias y potencialidades de cada uno. Esto implica el manejo de diferentes tipos de relaciones, pero que mantienen entre sí el objetivo común de preservar y reproducir la vida en todas sus manifestaciones.

En este discurso cosmológico indígena vinculado a prácticas chamánicas y seculares, y a la ética del cuidado individual, social y cósmico, se destacan diferentes conceptos de los cuales sólo exploraremos dos: el primero es la “curación del mundo” y el segundo, “la gente verdadera”. Ambos conceptos muestran claramente las tensiones entre lo comunitario y lo individualista.

La curación del mundo

La curación de mundo es la actividad ritual más importante que los indígenas realizan en la región. Esta curación está asociada con los rituales de paso del ciclo de vida de las personas. Así, cada vez que nace un bebé, un muchacho o una muchacha llega a la adultez o fallece una persona, también se “cura” el mundo. Además, cada maloquero realiza anualmente entre dos y cuatro bailes rituales con este propósito. Estos son eventos sociales que duran tres días y en los que participan indígenas de más de una maloca, a veces llegando a reunir más de 300 personas. Las ceremonias de “curación del mundo” tienen varias finalidades relacionadas entre sí, y se superponen en la mayoría de las situaciones, por tanto, el orden en las que las presentamos es aleatorio.

Una primera finalidad es purificar la “contaminación del cosmos” que viene desde su creación, pues si los “residuos” que quedaron desde su génesis no se eliminan o transforman en fuente de vida, se convierten en fuente de enfermedad, destrucción y muerte. Otra finalidad es evitar “el fin del mundo”, pues las deidades creadoras condenaron este mundo a su destrucción y delegaron en los humanos la responsabilidad de posponer dicho fin, mediante la formación de gente verdadera

que sea capaz de realizar prácticas chamanísticas y rituales, como la celebración de estos bailes.

Una tercera finalidad es fertilizar el cosmos y asegurar la reproducción y cuidado de la gente verdadera y de los demás seres vivos y no humanos que hacen parte de él. Otra finalidad es contribuir con la socialización de niños y jóvenes, ya que en todos los bailes y a través del consejo se enseña y estimula a cuidar el cuerpo y controlar los deseos y emociones, a adquirir la capacidad de proceder correctamente y de formar, incrementar y controlar los poderes chamanísticos y demás habilidades que les corresponden por grupo étnico y género, a producir los alimentos necesarios para mantener al núcleo familiar, y a seguir las normas de reciprocidad.

Una quinta finalidad es “cuidar la gente”, entendido este cuidado como procurar el bienestar en general de la población. Alcanzar este bienestar incluye prevenir y eliminar males potenciales, enfermedades y conflictos sociales, los cuales tienen su origen en la “contaminación del mundo” o en los comportamientos inapropiados de las personas; por ejemplo, al romper alguna norma en el manejo territorial. Aunque también pueden ser resultado de algún “maleficio” que alguien le envía al enfermo porque le tiene “envidia” por sus conocimientos, prestigio o bienes materiales; o de un castigo, porque el afectado no se condujo en forma adecuada (como al cometer adulterio o robar). Además, en los bailes rituales los chamanes advierten sobre las enfermedades y conflictos sociales potenciales que vislumbran para el futuro inmediato, y aconsejan a los participantes sobre lo que deben o no hacer para evitar esos males y los exhortan a comportarse como gente verdadera y a “vivir bien”, aspectos que desarrollamos en seguida.

La gente verdadera

Para los indígenas de la región, la “curación del mundo” sólo puede ser realizada por “gente verdadera” que “vive bien”. Antes de explicar este concepto es necesario mencionar que estos indígenas distinguen entre “la gente humana” y la “gente humana verdadera (o gente verdadera)”. “La gente humana” tiene dos significados: el primero incluye a los otros grupos humanos (“indígenas”, “negros” o “blancos”) con quienes comparten este mundo o nivel del cosmos, aunque tengan lenguas, tradiciones culturales y formas de vidas diferentes. El segundo significado hace referencia a otros seres que habitan en un mundo o nivel cósmico diferente del nuestro, en el cual tienen un cuerpo y una organización socio-cultural similar a la de la gente humana verdadera, pero que aparecen en nuestro nivel del cosmos bajo la forma y el cuerpo de animales como jaguares o anacondas. Muchos de estos seres son los “dueños espirituales” de ciertos “poderes chamanísticos”, sitios, especies animales y vegetales, o épocas del año, con quienes los chamanes deben negociar

para acceder a dichos poderes o recursos; por ejemplo, para ir a cazar animales o recolectar frutos del bosque.⁷

A su vez, el concepto de “gente verdadera”, *masa goro* en macuna y *poi maja* en tanimuca, también tiene dos acepciones relacionadas entre sí. La primera remite al conjunto de clanes que conforman cada grupo étnico de la región y, por lo tanto, a quienes comparten un conjunto de atributos y bienes otorgados por los demiurgos desde el origen mítico. Algunos elementos de este conjunto son: una misma filiación, lengua, cosmología, parafernalia ritual, poderes chamanísticos, nombres personales y variedades de plantas cultivadas. Por tanto, aquellos grupos que mantienen buena parte de este conjunto se les considera “gente verdadera” que tiene el “pensamiento completo”.

El segundo significado está imbricado con la noción de persona verdadera de estos grupos. Según Franky (2004) y Mahecha (2004, 2015), ser persona verdadera entre los Tanimuca y Macuna, respectivamente, no es una condición dada, sino una potencialidad con la que se nace y que se debe desarrollar a lo largo de la vida con todos los cuidados rituales y seculares que ello requiere, así como con el esfuerzo personal y colectivo para aprender y poner en práctica los conocimientos que le fueron otorgados a su grupo. También con los comportamientos y valores socialmente aceptados, los cuales se transmiten a través del ejemplo y los consejos que dan los padres y los mayores. Es por esto que relacionan y traducen al castellano palabras como tradición o cultura con pensamiento propio, que se asume como el conjunto de prácticas y conocimientos que les permite “vivir bien”. Ello involucra el manejo de la maloca y la trasmisión de estos saberes a las nuevas generaciones. Eugenio Tanimuca señalaba:

A mí me aconsejaron mucho, de pensar todo con cariño, cosa buena. De recibir bien a la gente. De hablar cosa buena, de cómo vivían los abuelos. Nada de maldad, de sacar mala palabra, envidia, chisme. Porque animal no es como gente. Cuando se encuentran dos manadas de puercos, ellos de una vez se ponen a pelear. Se castañean los dientes. Así todo animal. Gente no es así. Yo vivo tranquilo, no vivo pensando con rabia o con ganas de joder otra gente. Vivo bien, sin pensar mala cosa... No se escucha ni una palabrita que llega de chisme sobre él. Ese es un berraco. Ese se tiene que respetar. Sabe vivir en su territorio, respetando todo lo sagrado. (Entrevista personal realizada en Leticia)

Entre los múltiples aspectos que evoca este testimonio sobre el sentido de cómo vive “la gente verdadera”, destacamos que se exhorta a las personas a seguir

7 Esta visión del mundo implica que para estos grupos no existe una división entre cultura y naturaleza, porque no existe lo “natural”, pues el cosmos aparece como resultado de un proceso de diferenciación de seres que poseen una cultura y forma de organización social similar. Si bien este aspecto es tratado a profundidad en muchas etnografías amazónicas, Viveiros de Castro (2002) propone un análisis que trata de sintetizarlo.

los consejos de los mayores; adquirir la capacidad de analizar, emitir juicios, evaluar riesgos, medir consecuencias y proceder consecuentemente; controlar deseos y emociones; cumplir con las normas de etiqueta y reciprocidad; producir los alimentos necesarios para mantener al núcleo familiar y para brindar a los visitantes; participar activamente en la vida ritual del asentamiento; y aprender los conocimientos individuales según la función social y especialidad ritual y chamanística asignada por el chamán al momento de nacer.

En suma, una persona verdadera es aquella que puede expresar su fertilidad, tanto en el ámbito individual de la reproducción física y espiritual y del cuidado de los descendientes de su grupo étnico, como en el social de los demás seres con los que se relacionan humanos y no humanos. En otras palabras, es aquella que es capaz de procrear y criar apropiadamente a sus descendientes, y con todo ello expresar la fertilidad de su pensamiento en cada ámbito de la vida social, política y económica, al tener buenas relaciones con los parientes, contar con abundancia de comida para compartir y establecer alianzas afectivas, matrimoniales, políticas y rituales que le permitan visitar otros lugares, adquirir bienes e intercambiar conocimientos. En este contexto, los hombres y mujeres que asumen el rol de dueños de maloca son preparados para asumir el cuidado de la gente en los bailes rituales. Es por esto que asumen el rol de padre y madre respectivamente, tanto de su propia familia nuclear y de las personas de su maloca y comunidad, como del mismo cosmos, prodigando la alimentación, protecciones y curaciones necesarias para que los participantes del baile en particular y de la sociedad cósmica en general estén sanos y contentos, emulando las labores de la crianza.

Otro aspecto clave de esta noción de persona verdadera es el de formar personas autónomas y con pleno conocimiento de las potencialidades de la reciprocidad, por cuanto de ello depende la posibilidad de establecer relaciones personales e interdependientes basadas en la mutua confianza (Overing, 1986; Mahecha, 2004; 2015). Desde esta perspectiva, entre los macuna y los tanimuca el énfasis de veracidad sobre la condición de humanidad los distingue de seres del cosmos que se consideran personas, pero con quienes no tienen una paridad ritual, moral y política como para hacer alianzas matrimoniales y ser parientes en el pleno sentido de la palabra.

Los indígenas del Bajo Apaporis plantean que el consejo sobre cómo “vivir bien” proviene, en buena parte, de las deidades creadoras a través del conjunto de narraciones míticas de cada grupo, quienes les enseñaron qué hacer para garantizar el bienestar individual, social y cósmico, y quienes, además, les advirtieron sobre los peligros de su desobediencia o de las conductas inadecuadas. Según ellos, estas conductas inadecuadas, al igual que los “males” y “enfermedades” que acarrear, fueron legadas por dichas deidades para que la gente tomara conciencia de la veracidad de los consejos, aprendiéndolos a “respetar”.

No obstante, la condición de persona verdadera no es fácil de alcanzar y mantener porque las personas no siempre “piensan ni actúan bien”. Al respecto, los indígenas del Bajo Apaporis explican que una noción fundamental en su chamanismo es que las cosas no son “buenas o malas en sí mismas”, pues lo importante es el manejo que se les dé. Así los conocimientos y poderes utilizados en la “curación del mundo” son los mismos que pueden destruirlo. Igualmente sucede con los poderes empleados para curar enfermedades o para asegurar la buena suerte de una persona. Inclusive, la acumulación individual de prestigio chamánico puede combinar el garantizar eficazmente el bienestar de los parientes cercanos con el incrementar los poderes chamánicos, cambiando “almas humanas” por poder con los dueños espirituales de dicho poder.

Bienestar individual y comunitario

Las narraciones mitológicas y las historias de los ancestros humanos describen muchos conflictos que se originaron cuando los protagonistas no se comportaron como “gente verdadera” y no controlaron los sentimientos y deseos apropiadamente. Así se describen guerras, destrucción de malocas y de grupos étnicos enteros, muertes, enfermedades, hambrunas y toda suerte de infortunios que se ocasionaron por ambición de poder, orgullo, arrogancia, mezquindad, envidia, adulterio, robos de conocimientos y de objetos de poder, raptos de mujeres o venganzas.

Con la presencia europea y criolla en la región, aparecieron nuevas fuentes de poder y, por lo tanto, de tensión entre lo individualista y lo comunitario. Por ejemplo, uno de los aspectos que los indígenas siempre han valorado y deseado del mundo occidental son sus mercancías. Desde el siglo XVIII, el saber relacionarse con los “blancos”, el hablar portugués o castellano, el ubicarse en sitios estratégicos de comercio, y el saber leer y escribir se han constituido en una nueva fuente de poder; esta fuente a veces se ha sumado a las ya existentes. Así algunos relatos muestran cómo los dueños de maloca o los chamanes, es decir, las autoridades indígenas tradicionales, lograban retener el papel de intermediarios con los foráneos, mientras que en otras ocasiones han entrado en conflicto cuando personas que no desarrollaron sus capacidades chamanísticas o aquellas que pertenecían a clanes de rango inferior, según el sistema de parentesco, asumieron este papel de intermediación, desconociendo la autoridad de dueños de maloca y chamanes.

Estos conflictos no sólo se presentaban al interior de los asentamientos, pues una parte de las guerras y de los conflictos interétnicos del pasado fueron creados o manipulados, directa o indirectamente, por los europeos y criollos; por aquellos que intercambiaban mercancías por esclavos, por ejemplo. En general, los relatos históricos de estos grupos advierten sobre el peligroso poder de seducción de las mercancías y de cómo el deseo por obtenerlas, a veces, ha sido causa de comportamientos amorales que han generado sufrimientos, muertes y destrucción. En otras

palabras, un mensaje de los mitos, los relatos históricos y de los males humanos es advertir lo que puede pasar cuando no se piensa ni actúa bien, tanto en la “micropolítica” local de los asentamientos como en la “macropolítica” de las relaciones con otras gentes del cosmos.

Sin embargo, no pretendemos argumentar que el acceso a mercancías occidentales sea visto por los indígenas de la región como algo moralmente condenable, que atente contra el bienestar social. Lo que pretendemos recalcar es que tanto las fuentes de poder tradicional como las nuevas, que han surgido con la participación de estos grupos en las redes de comercio capitalista, conllevan una contradicción que permite impulsar tanto proyectos individualistas como otros basados en las solidaridades comunitarias y en la ética del cuidado.

En efecto, interpretamos las palabras de Isaac Macuna, citadas al inicio de este texto, como la expresión de un proyecto colectivo que propende por el bienestar común, pero que está permanentemente amenazado por la ‘envidia’, la cual proviene de personas con intereses individualistas. En contraste, el mismo Isaac adelantó un proyecto individual de acumulación de prestigio, pero orientado a buscar el bien común a través de su poder como chamán y de su capacidad de gestionar y mediar en el acceso y distribución equitativa de bienes y servicios occidentales, en cierto sentido, conduciéndose como un “gran hombre” amazónico (Sahlins, 1963). En otras palabras, orientado a buscar el “compartir como hermanitos”, como parientes o, como dicen los macuna, “los que comen en el mismo plato no se pelean”.

Igual sucede con otros roles sociales que actualmente existen en estas comunidades basados en las nuevas fuentes de poder, como los profesores y los promotores de salud comunitarios. Como mencionamos antes, estos cargos representan una de las pocas fuentes de ingresos monetarios y, por lo tanto, de mercancías de la región. Incluso este es uno de los motivos por el cual algunas comunidades defienden el derecho a tener una escuela o puesto salud, pues el profesor o el promotor es un familiar que de una u otra forma redistribuye mercancías en la comunidad. No obstante, en términos de la racionalidad de la administración pública, mantener dicha escuela o puesto de salud es considerado ineficaz, costoso e improcedente, tanto por la calidad de los servicios como por la cobertura (por ejemplo, una escuela con seis alumnos).

Las personas que ocupan estos cargos están en una posición privilegiada frente a los demás habitantes de la comunidad y, al igual que sucede con los dueños de maloca y los chamanes, su posición es contradictoria. Su prosperidad individual tenderá a ser acogida, si se portan como “gente verdadera”, “viven bien”, son generosos y comparten los recursos de una forma socialmente aceptada. En contraste, si se dejan llevar por comportamientos amorales, como la mezquindad o la arrogancia, el comportamiento será condenado y cualquier enfermedad o infortunio será interpretado como una consecuencia de sus comportamientos amorales. Claro está que también pueden ser víctimas de ataques menos “chamanísticos”, como robos y

otras agresiones. Desde esta perspectiva, las maldades pueden ser interpretadas, y a veces son vistas así por los indígenas, como estrategias en contra de la acumulación de bienes y poder. Es decir, en contra del “progreso individual” visto en términos capitalistas, pues quien redistribuye no acumula.

No obstante, también debemos mencionar que así estas personas redistribuyan sus bienes en términos socialmente aceptables, pueden ser, a su vez, víctimas de agresiones hechas por personas que no “viven bien”, pues, como decía la advertencia de Isaac, “de la envidia viene la maldad”. En este sentido, el ser “gente verdadera” implica que por más conocimientos, actitudes y bienes del mundo occidental que una persona posea, igualmente debe participar de las prácticas chamánicas y de la ética del cuidado de la región, como una forma de prevenir cualquier tipo de agresión. Entendiendo que compartir con generosidad es una forma de prevenir la envidia y a la vez ataques chamanísticos y conflictos sociales. Finalmente, queremos destacar algunas de estas tensiones, conflictos y contradicciones surgen en la zona de interacción entre la forma de vida estos indígenas y las estructuras económicas, sociales y políticas globales, aspecto que abordamos en la siguiente sección, al examinar los proyectos de desarrollo comunitario que se ejecutan en la región.

La búsqueda del desarrollo

Los indígenas del Bajo Apaporis evalúan que hoy su vida oscila entre lo que ellos llaman lo “propio o lo indígena” y lo del “blanco”. Lo indígena está representado en la formación de las nuevas generaciones de “gente verdadera” y en “la curación del mundo”, lo del blanco, en mejores condiciones de acceso a los bienes y manufacturas de origen industrial, así como a servicios estatales, y también en la fascinación y el deseo de alcanzar algunas cosas del modo de vida del “blanco”. Este conjunto de aspiraciones acarrea tensiones que expresan con la idea de manejar dos pensamientos diferentes: “el propio y el del blanco”. Por ello, afirman que están tratando de “llevar ambos conocimientos unificados buscando un sólo camino de pensamiento... Pero el nuestro es el principal porque es la base para manejar y cuidar el mundo y la gente, porque del resultado de las curaciones y los pensamientos es que los trabajos se van realizando” (ACIYA, 2000: 11). Estos trabajos incluyen los proyectos ejecutados con el Estado y con las diversas ONG (cf. Hugh-Jones, 1997; Cayón y Turbay, 2005; Franky, 2010, 2011).

La participación indígena en estos proyectos se da en la formulación, en la autorización de su ejecución o en la ejecución misma. La participación en la formulación y la autoridad para aceptarlos o rechazarlos están respaldadas en la legislación colombiana, la cual les otorga a los indígenas este derecho y responsabilidad como parte de la administración autónoma de sus territorios. A su vez, la participación en la implementación de los proyectos se da a través de líderes encargados de adelantar tareas como explicar los temas a tratar, traducir, dirigir reuniones, y organizar

actividades en la comunidad. Cada vez es más frecuente que estos líderes reciban bonificaciones en dinero por su trabajo, las cuales son acordadas colectivamente en las reuniones de concertación y autorización con las ONG, y pueden provenir de los fondos de estas o de los recursos de la organización ACIYA, provenientes de las transferencias territoriales. Estos proyectos también proveen otras fuentes de trabajo asalariado como, por ejemplo, conducción de los motores fuera de borda o labores relacionadas con la obtención y preparación de los alimentos durante las reuniones de la organización ACIYA, que bien pueden reunir a más cien personas. Otros proyectos estatales realizados en la región son ejecutados por entidades de carácter nacional, departamental y local. Entre estos se incluyen los financiados con los recursos de transferencias territoriales, a los cuales los resguardos tienen acceso porque son entidades territoriales nacionales a nivel local.⁸ Las ONG que han tenido un trabajo prolongado y constante en la región son la Fundación Gaia Amazonas y Conservación Internacional Colombia.⁹ Ambas ONGs tienen entre sus objetivos principales propender por la conservación de los recursos naturales, contribuir con el mejoramiento del bienestar de la población, y realizar actividades de educación y asistencia técnica.

El foco de trabajo de la Fundación Gaia Amazonas ha estado en el mantenimiento y fortalecimiento de la identidad cultural de los grupos indígenas. Por ello, intenta contribuir con las comunidades locales para que se garantice la administración autónoma de sus territorios a través de programas interculturales en salud, educación, proyectos productivos, administración territorial y gobernabilidad. Estos programas son diseñados por los indígenas y la fundación los asesora en aspectos técnicos de la formulación, gestión y ejecución, especialmente a través de

8 La Constitución Política de Colombia establece una nueva división político-administrativa de la República llamada Entidad Territorial Indígena (ETI), la cual es concebida como un mecanismo para garantizar los derechos de los pueblos indígenas a ejercer la autonomía en la administración y control de sus territorios, así como su participación y aportes a la vida social, cultural y política de la Nación. Hasta el momento, las ETIs no están funcionando formalmente, pues no se han reglamentado. Mientras tanto y desde 2002, el Departamento del Amazonas ha venido concertando las acciones a realizar en los territorios indígenas a través de una Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa (MPCI) con las diferentes Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATIS) del departamento, entre las que cuenta ACIYA. Adicionalmente, desde 2009 y con la creación del parque Yaigojé Apaporis, la Unidad Administrativa Especial Parques Nacionales Naturales de Colombia ha mantenido una presencia constante de funcionarios y recursos en esta región. Sin embargo, un análisis de estos dos últimos aspectos como de las interacciones entre los discursos conservacionistas con los indígenas, escapa a los objetivos de este artículo.

9 Para una información más detallada sobre la Fundación Gaia Amazonas, su filosofía y proyectos en el Bajo Apaporis véase <http://gaiaamazonas.org/>. Sobre Conservación Internacional Colombia, <http://www.conservation.org.co/>.

planes de desarrollo autónomos, llamados en Colombia “Planes de Vida”.¹⁰ Por su parte y en la práctica, Conservación Internacional Colombia se ha concentrado más en tareas relacionadas con la conservación de los recursos naturales, lo cual incluye proyectos de investigación biológica básica y acciones dirigidas a identificar y solucionar problemas ambientales de las comunidades, bajo el criterio del desarrollo sostenible.

El discurso de la Fundación Gaia Amazonas y el de los proyectos de Conservación Internacional Colombia llevados a cabo en la región no son discursos “desarrollistas”, ni encajan en ninguno de los dos principales usos del concepto de “desarrollo” identificados por Ferguson (1990). El primero se entiende como proceso de transición o transformación hacia una economía moderna, capitalista e industrial; y el segundo como reducción o aminoración de la pobreza y las necesidades materiales (cf. Wade, 2001). Tampoco encajan en las dos tendencias discursivas que el mismo Ferguson (1990) y otros como Long (2001), identifican en el tratamiento de la problemática del desarrollo; una, asociada a posturas neomarxistas y a la teoría de la dependencia, y la otra, con la modernización.

Sin embargo, los discursos de la Fundación Gaia Amazonas y de Conservación Internacional Colombia usan conceptos empleados en los más antagónicos discursos sobre el desarrollo y, algunas veces, con justificaciones similares. Por ejemplo, participación comunitaria, empoderamiento de las comunidades locales o trabajo coordinado entre las comunidades locales, el estado y las ONG (cf. Rondinelli, 1993; Shepherd, 1998; Baiocchi, 2003). Elementos que también se encuentran en discursos relacionados con la conservación (Leach y Fairhead, 2000; Helden, 2004; Romero y Andrade, 2004). Asimismo, los proyectos de estas ONG afrontan problemas similares a los que se describen para los proyectos de desarrollo. Por ejemplo, chismes generados contra los funcionarios de sus instituciones o los malos manejos de los recursos por parte de los líderes e intermediarios indígenas que utilizan los dineros de los proyectos para fines individualistas. En otras palabras, los problemas que se generan cuando los líderes indígenas o los agentes del desarrollo no se comportan como “gente verdadera”, según sus criterios morales y los nuestros (cf. Nuijten, 2004a; Vries, 2002).

Desde otra perspectiva, la participación de los líderes en los proyectos de estas ONG presenta la contradicción de fomentar la integración de estas comunidades a la economía de mercado en contravía de los objetivos de fortalecer las autonomías étnicas y proyectos colectivos. Esto debido a que los salarios de los líderes y otros

10 El Plan de Vida es una herramienta de planeación participativa para la administración autónoma de los territorios indígena que los pueblos indígenas del país están apropiando, a partir de los procesos de ordenamiento territorial o paralelos a ellos. Los lineamientos generales de los Planes de Vida fueron propuestos por el Ministerio de Educación Nacional y por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

participantes de los proyectos favorecen la desigualdad en los ingresos económicos y, algunas veces, generan relaciones propias del capitalismo en detrimento de las relaciones de producción e intercambio indígenas. Sin embargo, ellos son más que víctimas pasivas de la dominación capitalista y, como en el caso analizado de los profesores y promotores comunitarios, cada líder o intermediario indígena que percibe ingresos tiene la posibilidad de comportarse o no como “gente verdadera” y con ello afianzar sus relaciones de confianza mutua o evadirlas y exponerse a las consecuencias de la envidia.

Discusión en torno a moralidad y poder

En la literatura sobre los proyectos de desarrollo, muchas palabras remiten o están asociadas con lo moral. Entre ellas están solidaridad, justicia, honestidad o ayuda humanitaria “desinteresada”. Sin embargo, la dimensión moral émica, es decir, las perspectivas indígenas sobre los proyectos de desarrollo, ha tendido a ser poco estudiada o pasada por alto (¿voluntariamente?) en las discusiones “técnicas” de los especialistas en el mundo del desarrollo, quienes la minimizan bajo un manto de discusiones estadísticas y conceptuales (cf. Gasché y Vela, 2012a, 2012b). Wade (2004) presenta un buen ejemplo de este aspecto en los debates sobre la relación entre el crecimiento económico y la distribución de los ingresos. A su vez, los críticos del desarrollo enfatizan en las dimensiones políticas de este discurso y su mundo institucional, pero también le prestan poca atención a lo moral y sus relaciones con lo político (cf. Ferguson, 1990; Nuijten, 2004b). Tal vez esto ha sucedido porque las discusiones asociadas al desarrollo han salido del campo de la ética y la filosofía, para entrar en el dominio de las “ciencias sociales” (Escobar, 2002).

Además, los discursos sobre el desarrollo se inscriben en tradiciones de pensamiento occidental en las cuales existe una tensión moral entre lo individualista y lo comunitario. Parte de esta tensión se relaciona con concepciones opuestas sobre el bienestar colectivo. Por ejemplo, hay influencias del hedonismo griego¹¹ en el individualismo moderno, el cual, a su vez, también inspiró conceptos como competencia y acumulación en el discurso capitalista. Incluso Wade (2001) examina cómo muchos economistas afirman que “la desigualdad de ingresos es buena para el crecimiento [económico], porque refuerza los incentivos al esfuerzo y la toma de riesgos” (p. 1437); estas influencias coexisten con otras que provienen de doctrinas socialistas y altruistas. Además, el pensamiento cristiano sigue teniendo un fuerte impacto en los discursos sobre la participación comunitaria y el bienestar colectivo,

11 El “hedonismo egoísta” impulsado por Aristipo (c. 435-c. 360 a.C.), es entendido como la exaltación de la satisfacción de los deseos personales como fin supremo de la existencia y evoca ciertos aspectos de la generación de “maquinas-deseantes” que, según Guatarri y Deleuze (1995), produce el capitalismo.

como también lo ha tenido en el desarrollo de los discursos morales que circulan en los pueblos de la Amazonía. Sobre este aspecto, la gente del Apaporis reconoce que las comunidades del Pirá-Paraná se apropiaron de prácticas de trabajo colectivo como “las mingas” a partir de la influencia de los misioneros católicos desde la década de 1960. A su vez, la gente de Centro Providencia, en el Bajo Apaporis, recuerda que la primera minga que realizaron en esta comunidad fue impulsada por un indígena puinave, quien había aprendido esta forma de trabajo con misioneros evangélicos a finales de la década de 1980. Otras influencias claves de ambos grupos de misioneros, admitidas por los indígenas del Bajo Apaporis, son el abandono de la poligamia, el establecimiento de residencias unifamiliares y la creación de comunidades, el descenso de los infanticidios, la incorporación del bautizo católico como una forma de afianzar parentesco, cambios en la interpretación de lo que sucede después de la muerte y en las reiteradas asociaciones de demiurgos nativos con la virgen María y Jesucristo, entre otras (cf. Cabrera, 2002; Mahecha, 2004, 2015).

De hecho, las palabras antes citadas de Isaac Macuna, “compartir como hermanitos”, y de Eugenio Tanimuca, “pensar todo con cariño, cosa buena”, recuerdan pasajes bíblicos que promueven la generosidad y la vida en comunidad, y que evidencian las influencias y apropiaciones de aspectos religiosos católicos y evangélicos en las prácticas y discursos indígenas. Los pobladores del Bajo Apaporis son conscientes de ello, sólo que apropian estas ideas desde sus propios esquemas de pensamiento y patrones socio-culturales. Al respecto, Hugh-Jones (1995), Århem (2000) y Mahecha (2004, 2015) analizan la forma como las influencias del pensamiento cristiano, las políticas indigenistas y el discurso democrático han sido apropiadas por los Macuna y otros grupos de la región, permitiéndoles vivir en las actuales comunidades multiétnicas y consolidar así un discurso orientado hacia la convivencia, después de que terminó el período de las guerras interétnicas.

Asimismo, los discursos cosmológicos indígenas han influenciado a discursos occidentales. En el campo del desarrollo está, por ejemplo, el discurso de las organizaciones indígenas con respecto a los asuntos territoriales, los cuales están asociados con la supervivencia étnica. Entre otras cosas, porque más allá de reivindicar el acceso a la tierra como medio de producción, buscan el reconocimiento o la devolución de un espacio construido cultural e históricamente con el que existen diversas relaciones sociales. En este sentido, el discurso territorial indígena nos recuerda que no todo puede ser tasado o estimado en términos utilitarios y, en contraste, estos grupos indígenas priorizan la satisfacción plena de otras necesidades ontológicas que no son satisfechas en nuestra propia sociedad, como la socialidad y la motricidad (cf. Gasche, 2009). Al mismo tiempo, este discurso territorial ha generado toda una serie de reflexiones que retan nuestros conceptos en torno a la relación (o separación) de cultura y naturaleza. Por ejemplo, los llamados “sitios nombrados (sagrados)”, donde habitan los dueños espirituales, ocupan un lugar

central, pues su importancia está dada más en términos religiosos que materiales de ocupación y uso; además, implican normas de manejo que han sido valoradas como útiles para los objetivos de la conservación.¹² Incluso Cristancho y Vining (2004) analizan la moralidad presente en el discurso indígena que guía las relaciones entre los humanos y la naturaleza.

Otras influencias del discurso cosmológico indígena están presentes en las prácticas mismas de los proyectos de desarrollo; por ejemplo, los agentes del desarrollo a veces participan como usuarios de los servicios de los chamanes para que los traten de alguna enfermedad, les adivinen el futuro, les den “buena suerte”, etc. En las esferas locales, estas prácticas son muy comunes y forman parte de las fuentes de poder que tienen los indígenas para afrontar sus relaciones con el mundo blanco (Albert y Ramos, 2002; Franky, 2010). Estas prácticas han trascendido las esferas locales y se han insertado en las globales como un elemento más del “mercado” espiritual global de la Nueva Era, el cual, a su vez, ha influido en el discurso chamanístico indígena. Estas influencias no niegan que estos discursos indígenas han sido políticamente exitosos en términos de sus reivindicaciones políticas (cf. Jackson, 1996).

Además, Escobar (2007: 97) ha señalado que las representaciones del desarrollo en lo local son profundas y suscitan resistencias, se adaptan a las formas locales o se transforman y producen cambios culturales que requieren una mejor comprensión de los lenguajes locales del desarrollo. Así, el discurso cosmológico de los indígenas del Bajo Apaporis pone de manifiesto relaciones entre moralidad y poder que nosotros olvidamos frecuentemente cuando hablamos sobre política y “desarrollo” en y para estos pueblos. Al respecto, Ramos (2015) evidencia los malos entendidos interculturales que se generan al emplear conceptos como democracia, poder y nepotismo como valores que pueden emular las organizaciones indígenas contemporáneas, ya que al hacer esto se desconocen las potencialidades de las políticas nativas del consenso y las obligaciones o bondades del parentesco que puede ser leído desde nuestra perspectiva como clientelismo. Sin embargo, hay que señalar cómo en diversas circunstancias los chamanes y los líderes con posiciones de poder, a veces fundamentadas en saberes chamanísticos y en conocimientos sobre el manejo de las relaciones con los “blancos”, abusan de sus parientes coaccionándolos para obtener beneficios individualistas.

12 Las relaciones entre conservacionistas y movimientos indígenas no han sido fáciles. Incluso a veces se tiene la sensación de que algunos conservacionistas han tenido que trabajar con los indígenas más por presiones políticas sustentadas por la legislación indígena vigente en Colombia, que por convicciones personales. Estos conservacionistas se quejan de las prácticas amorales de los indígenas. A su vez, autores como Escobar (1998) analizan cómo el discurso conservacionista puede descontextualizar el discurso indígena para ponerlo al servicio de sus intereses y forma de ver el mundo (cf. Helden, 2004; Cayón y Turbay, 2005).

Por ejemplo, en Leticia (Amazonas) varias mujeres se quejaban del comportamiento de cierto chamán, quien demandaba como pago por las curaciones que les hacía, favores sexuales. Si bien no todas accedían, algunas de las que sí aceptaban se justificaban en el temor que sentían de sufrir posibles retaliaciones en forma de “maldades” (ataques chamanísticos) ante una eventual negativa. En otras palabras, la “maldad” y la “envidia” pueden leerse en algunos casos como mecanismos sociales para evitar la acumulación individualista de bienes o poder, mientras que en otros casos son indicadores de formas coercitivas en el ejercicio nativo del poder tanto sobre individuos como sobre colectivos sociales (cf. Clastres, [1974] 2008). Asimismo, en otras circunstancias algunos líderes malgastaban los recursos estatales en situaciones que no pueden leerse, desde las perspectivas indígenas, en términos de reciprocidad o redistribución con los parientes, pero sí de falta de control de las emociones y los deseos, las cuales realizaban, aun a sabiendas de las dificultades que esto generaba para sus propios consanguíneos y cuñados, amparados en las escasas probabilidades de ser juzgados por la justicia ordinaria.

El discurso indígena nos aconseja sobre las ventajas de los comportamientos morales y de la vigencia de la ética del cuidado para el bienestar individual, colectivo y cósmico: sólo quien se asume y comporta como “gente verdadera” logra contribuir en la “curación del mundo” y así evitar su destrucción, garantizando la continuidad y reproducción de la gente verdadera que vive bien. Pero también llama la atención sobre la fragilidad de las relaciones interpersonales en una comunidad de parientes y corresidentes, donde la prevalencia de los intereses individualistas y la ruptura de la confianza mutua pueden conllevar más problemas que beneficios. Como lo ilustran las narraciones míticas, la memoria colectiva y las experiencias personales cotidianas cada ser humano está en constante tensión entre lo moral y lo amoral, ya sea que haya incumplido una dieta relacionada con un baile ritual o haya hurtado los bienes de un vecino.

Conclusiones

Hemos intentado mostrar que tanto el discurso cosmológico indígena como el discurso sobre el desarrollo conllevan una tensión basada en que ambos pueden promover proyectos individualistas o proyectos colectivos; de igual forma, esta tensión tiene fundamentos en las respectivas tradiciones de pensamiento y en las influencias discursivas mutuas. Esto nos lleva a replantear la presumida inexistencia de formas de individualismo en los pueblos indígenas y a sugerir, como condición para comprender la oscilación del péndulo entre lo individual y lo colectivo, la inclusión del análisis de las relaciones de los aspectos morales del desarrollo con lo político, lo económico, lo socio-cultural y lo emocional.

Asimismo, queremos señalar la importancia de conocer a profundidad, a través estudios etnográficos, la memoria colectiva y los filtros socio-culturales con

los que las comunidades locales interpretan discursos y vivencias. También consideramos que hay que reducir la brecha entre los estudios etnográficos de los “antropólogos clásicos” y los de los antropólogos del y para el desarrollo, sociólogos, economistas y demás profesionales involucrados, para tener una mejor comprensión de los fenómenos que abordamos. Este conocimiento, sin duda, será útil para entender mejor el fracaso o el éxito de los proyectos de desarrollo de cualquier índole; el caso de los proyectos productivos, entendidos como iniciativas que buscan incorporar al mercado de pequeña escala a las comunidades locales pero que no contemplan adecuadamente la visión étnica respecto al trabajo familiar, colectivo, la participación o la distribución de las ganancias, es un ejemplo de lo anterior. Es importante entender que en estos espacios interculturales están presentes relaciones políticas e históricas, al igual que valoraciones morales y proyectos individuales, que oscilan entre lo comunitario y lo individualista.

En este sentido, sugerimos la articulación de líneas de investigación relacionadas con el desarrollo, la noción de persona y lo que significa el concepto de “vivir bien” para estas comunidades. En los pueblos amazónicos, el control de las emociones y del deseo está estrechamente relacionado con las nociones de cuerpo, y con la ética del cuidado y el bienestar colectivo, los cuales justamente se han venido transformando con los discursos y prácticas de poder que se instauran vigorosamente en instituciones como la escuela y los centros de atención en salud. Por lo tanto, también son un espacio de tensiones entre los discursos propios y ajenos, cuyo análisis abre nuevas perspectivas para entender los procesos y conflictos sociales que hoy en día se presentan en las comunidades indígenas y en nuestra propia sociedad.

Referencias bibliográficas

- ACAUPI, Asociación de Capitanes y Autoridades Indígenas del Pirá-Paraná y Fundación Gaia Amazonas (2015). *El territorio de los jaguares de Yurupari, Hee yaia godo ~bakari*. Acaipi y Fundación Gaia Amazonas, Bogotá.
- ACIYA, Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigoje y Bajo Apaporis (2000). *Propuesta de ordenamiento territorial del Bajo Apaporis*. (Inédito). Leticia.
- Albert, Bruce y Ramos, Alcida (2002). *Pacificando o Branco: cosmologías do contato no Norte-Amazônico*. UNESP, São Paulo.
- Århem, Kaj (1981). *Makuna social organization: A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the north-western Amazon*. Upsala University, Estocolmo.
- Århem, Kaj (2000). “From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon”. En: Århem, Kaj (ed.), *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organization Symbolism and Change*. The Athlone Press, Londres, New Brunswick y New Jersey.
- Århem, Kaj, Luis Cañón, Angulo, Gladys y García, Maximiliano (comp.) (2004). *Etnografía makuna. Tradiciones, relatos, y saberes de la Gente de Agua*. Acta Universitatis Gothoburgensis e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

- Baiocchi, Gianpaolo (2003). "Participation, activism, and Politics: The Porto Alegre Experiment". En: Fung, Archon y Wright, Erik Olin (eds.), *Deepening Democracy: Institutional innovations in empowered participatory governance*. Verso, Londres and Nueva York.
- Cabrera, Gabriel (2002). *La iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Unibiblos, Bogotá.
- Cabrera, Gabriel (2015). *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño 1923-1989*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Medellín.
- Cayón, Luis (2002). *En las aguas de Yuruparí: Cosmología y chamanismo makuna*. Uniandes. Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, CESO, Bogotá.
- Cayón, Luis (2013). *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Cayón, Luis y Turbay, Sandra (2005). "Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la Amazonia Colombiana". En: *Journal of Latin America Anthropology*, vol. 10, N.º 1, pp. 88-125.
- Chernela, Janet (1993). *The Uanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Place*. University of Texas Press, Austin.
- Clastres, Pierre ([1974] 2008). *La sociedad contra el Estado*. Terramar, La Plata.
- Correa, François (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Unibiblos y Colciencias, Bogotá.
- Cristancho, Sergio y Vining, Joanne (2004). "Reciprocity as Principled Argument: The ethics of Human-Nature Interactions for the Letuama". En: *Human Ecology Review*, vol. 11, N.º 1, pp. 36-50.
- Domínguez, Camilo y Gómez, Augusto (1994). *Nación y Etnias. Conflictos territoriales en la Amazonia colombiana 1750-1933*. Coama y Unión Europea, Bogotá.
- Epps, Patience (2008). *A Grammar of Hup*. Mouton de Gruyter. Mouton de Gruyter, Berlín y Nueva York.
- Escobar, Arturo (1998). "Whose knowledge, Whose nature? Biodiversity, conservation and the political ecology of social movements". En: *Journal of Political Ecology*, vol. 5, N.º 1, pp. 53-82.
- Escobar, Arturo (2002). "The problematization of poverty: The tale of three Worlds and development". En: Schech, Susanne y Haggis, Jane (eds.), *Development: A cultural studies reader*. Blackwell, Oxford.
- Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del Desarrollo*. Fundación Editorial el Perro y la Rana, Caracas.
- Ferguson, James (1990). *The anti-politics machina. 'Development,' depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. Cambridge University press, Cambridge y Nueva York.
- Franky, Carlos (2004). *Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuca y el Bajo Apaporis (Amazonia colombiana)*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia, Leticia.
- Franky, Carlos (2010). "El camino del pensamiento es uno solo. Autonomía étnica y neocolonialismo entre los tanimuca y macuna del Bajo Apaporis". En: Chaves, Margarita y del Cairo, Carlos (comp.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Franky, Carlos (2011). "Nuestro territorio ya está ordenado, pero lo estamos empezando a ordenar". Lógicas territoriales indígenas y ordenamiento territorial en la Amazonia Colombiana". En: Echeverri, Juan Álvaro y Pérez, Catalina (eds.), *Amazonia colombiana. Imaginarios y realidades*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

- Gasché, Jorge (2009). “¿Qué son “saberes” o “conocimientos” indígenas y qué hay que entender por “diálogo”?”. En Pérez, Catalina y Echeverri, Juan Álvaro (eds.), *Memorias 1º Encuentro amazónico de experiencias de diálogo de saberes*. Universidad Nacional de Colombia, Leticia.
- Gasché, Jorge y Vela, Napoleón (2012a). *Sociedad bosquesina. Ensayo de antropología rural amazónica, acompañado de una crítica y propuesta, alternativa de proyectos de desarrollo*. Tomo I. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Iquitos.
- Gasché, Jorge y Vela, Napoleón (2012b). *Sociedad bosquesina. ¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “libertad”, “autoridad” y “democracia”?* Tomo II. Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, Iquitos.
- Guattari, Felix y Deleuze, Gilles (1995). *El Anti-Edipo*. Paidós, Barcelona.
- Hammen, María Clara van der (1992). *El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Tropenbos, Bogotá.
- Hildebrand, Martin von (1979). *Cosmologie et mythologie tanimuka*. Tesis de doctorado. Université de Paris VII. Paris.
- Hildebrand, Martin y Reichel, Elizabeth (1987). “Indígenas del Mirití-Paraná”. En: Correa, François y Pachón, Ximena (eds.), *Introducción a la Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Hill, Jonathan y Santos, Fernando (eds.) (2002). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*. University of Illinois Press, Illinois.
- Helden van, Flip (2004). “Making do: Integrating ecological and societal considerations for marine conservation in a situation of indigenous resource tenure”. En: Visser, Leontine E. (ed.), *Challenging coasts*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Hugh-Jones, Christine (1979). *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hugh-Jones, Stephen (1979). *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hugh-Jones, Stephen (1981). “Historia del Vaupés”. En: *Maguaré*, vol. 1, N.º 1, pp. 2951.
- Hugh-Jones, Stephen (1995). “Inside-out and back-to-front: The androgynous house in Northwest Amazonia”. En: Carsten, Janet y Hugh-Jones, Stephen (eds.), *About The House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University, Londres.
- Hugh-Jones, Stephen (1997). “Éducation et culture: réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Paraná”. En: *Cahiers des Amériuques Latines*, N.º 23, pp. 94-121.
- Jackson, Jean (1983). *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jackson, Jean (1996). “The Impact of Recent National Legislation on Tukanoan Communities in the Vaupés Region of Southeastern Colombia”. En: *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, N.º 2, pp. 120-151.
- Leach, Melissa y Fairhead, James (2000). “Fashioned forest past, occlude histories? International environment analysis in West African locales”. En: Doornbos, Martine; Saith, Ashwani y White, Ben (eds.), *Forest. Nature, people, power*. Blackwell, Oxford.
- Long, Norman (2001). *Development sociology. Actor Perspectives*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Mahecha, Dany (2004). *Formación de masá goro “personas verdaderas”. Pautas de crianza entre los macuna del Bajo Apaporis*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

- Mahecha, Dany (2015). *Masã goro: la crianza de personas verdaderas entre los macuna del Bajo Apaporis*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Mahecha, Dany, Franky, Carlos y Cabrera, Gabriel (2000). “Nukak, kakua, juhup y hupdt (makú). Cazadores nómadas de la Amazonia colombiana”. En: *Geografía Humana de Colombia*, Tomo VII, Vol. II. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Martins, Silvana (2004). *Fonologia e Gramática Dâw*. LOT Dissertation Series 98. Vrije Universiteit (Amsterdam), Utrecht.
- Martins, Valteir (2005). *Reconstrução fonológica do Protomaku Oriental*. LOT Dissertation Series 104. Vrije Universiteit (Amsterdam), Utrecht.
- Nuijten, Monique (2004a). “Peasant ‘participation’, rural property and state in Western Mexico”. En: *The Journal of Peasant Studies*, vol. 31, N.º 2, pp. 181-209.
- Nuijten, Monique (2004b). “Between Fear and Fantasy. Govern mentality and the working of power in Mexico”. En: *Critique of Anthropology*, vol. 24, N.º 2, pp. 209-230.
- Ojeda, Belen (2015). *Guardians of Nature: A Case Study of Resistance of Indigenous People Against Extractivism Through the Establishment of the Yaigopé – Apaporis National Park*. Tesis de maestría. Ernst Arndt Moritz Greifswald Universität, Greifswald (Alemania).
- Oostra, Menno (1991). “El blanco en la tradición oral. Historia e ideología de contacto en el Mirití-Paraná”. En: Jorna, Peter; Malaver, Leonor y Oostra, Menno (coords.), *Etnohistoria del Amazonas*. Abya-Yala y MLAL, Quito.
- Ospina, Ana María (2002). *Les structures élémentaires du yuhup makú, langue de l’Amazonie colombienne : morphologie et syntaxe*. Tesis de doctorado. Université Paris 7-Denis Diderot, Paris.
- Overing, Johanna (1986). “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. En: *Mana*, vol. 5, N.º 1, pp. 81-107
- Pozzobon, Jorge (1997). “Hiérarchie, liberté et exclusion. Reflexions sur l’identification de l’Aire Indigène Apaporis”. En: *Cahiers des Amériques Latines*, N.º 23, pp. 143-157.
- Ramos, Alcida Rita (2015). “Sobre malentendidos interétnicos”. En: *Universitas Humanística*, N.º 80, pp. 53-75
- Reichel Dussan, Elizabeth (1987). “Asentamientos prehispánicos en la Amazonia colombiana”. En: *Colombia Amazónica*. Universidad Nacional de Colombia-FEN, Bogotá.
- Rondinelli, Dennis (1993). “The problem of development administration”. En: Rondinelli, Dennis, *Development projects as policy experiments. An adaptive approach to development administration*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Romero, Claudia y Andrade, Germán (2004). “International Conservation Organizations and the Fate of Local Tropical Forest Conservation Initiatives”. En: *Conservation Biology*, vol. 18, N.º 2, pp. 578-580.
- Sahlins, Marshall (1963). “Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief; Political Types in Melanesia and Polynesia”. En: *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, N.º 3, pp. 285-303.
- Shepherd, Andrew (1998). *Sustainable Rural Development*. MacMillan Press, Londres.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Cosac & Naify, São Paulo.
- Vries, Pieter des (2002). “Vanishing Mediators: Enjoyment as a Political Factor in Mexico”. En: *American Ethnologist*, vol. 29, N.º 4, pp. 901-927
- Wade, Robert (2001). Making the World Development Report 2000: Attacking Poverty. En: *World Development* 29 (8), pp. 1435-1441.

- Wade, Robert (2004). "Is globalization reducing poverty and inequality?". En: *World Development*, vol. 32, N.º 4, pp. 567-589.
- Wright, Robin (1992). "Historia indígena do Noroeste da Amazonia: Hipóteses, questões e perspectivas". En: Carneiro da Cunha, Manuela (org.), *História dos índios no Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Wright, Robin (1998). *Cosmos, self and history in Baniwa religion. For those unborn*. University of Texas press, Austin.

#1Referencias electrónicas

- Bermúdez, Andrés (2013). *Cosigo, la punta de lanza de la minería en la Amazonía*. [En línea:] <http://lasillavacia.com/historia/cosigo-la-punta-de-lanza-de-la-mineria-en-la-amazonia-45459>. (Consultada el 27 de febrero de 2015).

Hemerografía

- El Espectador (2015). *Minera Cosigo no pudo tumbar el Parque Apaporis*. [En línea:] <http://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/minera-cosigo-no-pudo-tumbar-el-parque-apaporis-articulo-583189>. (Consultada 16 de agosto de 2016).
- Semana (2011a). *El 'Avatar' colombiano*. [En línea:] <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-avatar-colombiano/240100-3>. (Consultada el 3 de marzo de 2015).
- Semana (2011b). *Procuraduría pide frenar proyecto minero en el corazón de la Amazonía*. [En línea:] <http://www.semana.com/nacion/articulo/procuraduria-pide-frenar-proyecto-minero-corazon-amazonia/243001-3>. (Consultada el 3 de marzo de 2015).