
Juan José Vieco

PLANES DE DESARROLLO Y PLANES DE VIDA: ¿DIÁLOGO DE SABERES?

Resumen

EL ARTÍCULO EXPLORA LAS POSIBILIDADES DE ESTABLECER UN DIÁLOGO DE SABERES ENTRE LOS planes de desarrollo estatales y los planes de vida elaborados por las organizaciones indígenas, en particular el plan de vida de la Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua (Aticoya), municipio de Puerto Nariño, Amazonas, Colombia. La Constitución de 1991 incluyó la ETI (entidad territorial indígena) como una entidad territorial de orden constitucional tal como el municipio, el departamento y el distrito. Esto implica que los resguardos y las asociaciones indígenas manejen recursos públicos para lo cual deben diseñar un plan de vida. Esta inclusión y reconocimiento de los pueblos indígenas lleva al hecho de que los planes de vida se deben articular con los planes de desarrollo nacional, departamental y municipal. El artículo ilustra esta situación, mediante la comparación entre dos programas asistencialistas estatales, Resa (Red de Seguridad Alimentaria) y Familias Guardabosques, y los proyectos productivos y de servicios (turismo) ejecutados por Aticoya y los cabildos de las comunidades de los ríos Amazonas y Loretoyacu.

Palabras clave: *planes de vida, planes de desarrollo, tikuna, Amazonia colombiana, diálogo de saberes.*

DEVELOPMENT PLANS AND LIFE PLANS: KNOWLEDGE SHARING?

Abstract

THIS ARTICLE EXPLORES THE POSSIBILITIES OF ESTABLISHING KNOWLEDGE SHARING BETWEEN governmental development plans and the “life plans” (*planes de vida*) made by indigenous organizations, in particular the life plan of the Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua (Aticoya), municipality of Puerto Nariño, Amazonas, Colombia. Colombia’s Constitution of 1991 created the ETI (*Entidad Territorial Indígena*, “indigenous territorial entity”) as a territorial unit, just like municipalities, departments, and districts. This means that indigenous reservations (or “reserves” or “preserves”) and associations should manage public funds, for which they must design a life plan. This inclusion and recognition of indigenous peoples entails that those life plans should articulate with the municipal, departmental, and national development plans. The article illustrates this situation by comparing two welfare programs, Resa (*Red de Seguridad Alimentaria* “Food Security Network”) and *Familias Guardabosques* (“Forest Ranger Families”), and two income-generating productive and service (tourism) projects carried out by Aticoya and the local indigenous councils of communities on the Amazon and Loretoyacu Rivers.

Keywords: *indigenous life plans, development plans, Tikuna, Colombian Amazon, knowledge sharing.*

Juan José Vieco Albarracín. Antropólogo, Universidad Nacional de Colombia, magister Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), París. Candidato a doctorado en antropología del EHESS. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. jvicoa@unal.edu.co / vicoj@gmail.com

Quienes expidieron la Constitución política de Colombia de 1991 plasmaron entre los derechos contemplados en la carta aquellos que buscaban la inclusión de pueblos y culturas invisibilizados por la nación colombiana. Se trataba de subsanar las heridas causadas por siglos de explotación y dominación por parte de la mayoría mestiza, heredera de formas de dominación coloniales, originadas en la conquista y continuadas durante la colonia y la república. A la Asamblea Nacional Constituyente, instancia que reunió representantes de los partidos políticos y de organizaciones sociales de la sociedad civil, resultaron elegidos dos representantes de los pueblos indígenas, los cuales, a su vez, debían representar a los afrocolombianos. Una de las formas que hallaron los constituyentes para subsanar siglos de exclusión fue la de elevar los territorios indígenas a entidades territoriales indígenas (ETI), como una de las divisiones territoriales reconocidas al mismo nivel que otras en las que está dividida la nación: departamentos y municipios, y de las no desarrolladas y reglamentadas de región –asociación de departamentos– y provincia –asociación de municipios–.

No obstante, la reglamentación de las ETI se ha visto obstaculizada por múltiples factores, entre los se pueden mencionar la desconfianza en la capacidad que tienen los pueblos indígenas para gestionar y administrar recursos y territorios que incluyan no sólo a personas reconocidas como indígenas, sino también a los mestizos que habitan y colindan con esos territorios, o las visiones que consideran que las ETI no garantizarían la preservación de la soberanía nacional en zonas de frontera o cercanas a ella, donde está ubicada la mayoría de los resguardos indígenas, en especial en la región amazónica.

El mecanismo previsto en la Constitución política para la inclusión de los pueblos indígenas fue garantizar su participación en los ingresos corrientes de la nación, conocidos antes como recursos de transferencias (ley 60 de 1993) y denominados ahora recursos de participación (ley 715 de 2001). Mediante dichos recursos se deben hacer las inversiones necesarias por medio de planes, programas y proyectos que garanticen su reproducción física y social. Los recursos de participación están destinados a facilitar la inclusión y visibilidad de los pueblos indígenas en la sociedad colombiana, resaltando la diversidad cultural existente en la nación y el mantenimiento de su modo y lógica de vida, así como a ejercer el derecho a practicar sus usos y costumbres en los resguardos.

Considerando la particularidad de los planes de desarrollo en los territorios indígenas, la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) impulsa el concepto de planes de vida, resaltando la necesidad de construir una visión propia del desarrollo, que permita cumplir con los objetivos constitucionales y

con las metas que se trazaron las organizaciones indígenas desde el comienzo de sus luchas por lograr su reconocimiento e inclusión equitativa en la nación colombiana.

Pero, ¿en qué consiste la especificidad del desarrollo en los pueblos indígenas? ¿Por qué los instrumentos de planificación desarrollados para los otros entes territoriales de la nación –planes de desarrollo departamentales y municipales esencialmente– no son satisfactorios en su caso? Y, finalmente, dado que debe existir algún nivel de coordinación entre los planes de desarrollo estatal y privado y los planes de vida indígenas, ¿es posible pensar en un diálogo de saberes entre ellos?

Este artículo analiza respuestas posibles a estos interrogantes, mediante el estudio de la relación existente entre los proyectos de desarrollo ejecutados en el resguardo del municipio de Puerto Nariño y el plan de vida formulado por la Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua (Aticoya). El artículo está dividido en cuatro secciones. En la primera se dan algunos elementos críticos sobre la forma como la planeación, el desarrollo y la globalización han configurado un escenario hegemónico, en el que las relaciones capitalistas se presentan como un modelo válido para todas las sociedades y en el que la modernidad aparece como la universalización de los valores de origen europeo. En el segundo se aborda la problemática del desarrollo y cómo se aplica por parte de los proyectos estatales; se discute la implementación de los proyectos Resa (Red de Seguridad Alimentaria) y Familias Guardabosques. En la tercera sección se examina la concepción del plan de vida aplicado por la organización Aticoya y el dilema que debe afrontar entre la tradición y la modernidad, a propósito de la ejecución de algunos proyectos del plan de vida dentro del territorio del resguardo. Finalmente, en la conclusión, se aborda la discusión de la defensa del lugar como proyecto de vida.

La planeación, el desarrollo y la globalización

En la actualidad, el desarrollo está subsumido en la nueva fase del capitalismo llamada globalización, entendida por autores de derecha e izquierda como un proceso irreversible y beneficioso. Se habla de la globalización de la cultura: globalización Mc-Coca, que significa que en cualquier lugar del mundo es posible encontrar un computador Macintosh y una Coca-cola; de la economía: la extensión de los valores y las relaciones capitalistas en todas las sociedades y lugares del mundo; y de la política: el triunfo de la democracia como la forma

más acabada para regir las relaciones sociales en todas las sociedades. Todas estas formas de la globalización son entendidas como la radicalización y la extensión de la modernidad, posición, que, como señala Escobar (2005: 96-97), es la que esgrimen autores como Giddens, Touraine y Castells: la globalización significa la universalización de la modernidad de origen europeo. Y subraya cómo, para otros, como Hardt y Negri, no hay un afuera frente a la modernidad: todos estamos adentro.

Esta visión triunfante de la modernidad, la globalización y el desarrollo, supone que ahora todas las sociedades buscan los mismos fines: acceso a los mercados e integración creciente e irrefrenable a estos, con el fin de adquirir mercancías y, con ello, arribar al progreso deseado. Incluso hay frases que se han vuelto lugares comunes, como las que subrayan los peligros que representa para las sociedades actuales “quedar por fuera de la globalización”, entendida como la pérdida de una oportunidad histórica única que traería consecuencias fatales para las que queden por fuera: mayores niveles de marginación, exclusión y, lo más importante, se señala, la no-participación en la economía global mediante el aprovechamiento de las llamadas ventajas comparativas, concepto formulado ya en épocas de Ricardo y Adam Smith y que significa que todas las sociedades deben especializarse en la producción de un producto determinado, basado en las ventajas ofrecidas por la naturaleza y el mercado.

De esta forma y por medio de la unión global de los mercados y de los productos se favorece al consumidor. Aparece entonces la figura del consumidor global como figura neutra que pretende representar los intereses de todas las naciones y culturas, minorías y personas. La división global del trabajo significa que cada nación aprovechará al máximo sus recursos naturales y sus capacidades productivas, con el fin de favorecer a ese personaje impersonal y neutro, sobre quien se dirigen todos los esfuerzos de la globalización. El consumidor global, representante del consumidor capitalista y del utilitarismo individualista, va a lograr, sutil pero efectivamente, promover las tendencias que favorecen el progreso individual y la acumulación individualista, por encima de las tendencias locales que favorecen la reciprocidad y la solidaridad en las comunidades y sus grupos domésticos.

Las teorías modernas de la globalización asumen que entre lo global y lo local hay una relación desigual de poder: el primero se impone, doblega al segundo, que se vuelve irrelevante desde el punto de vista social, cultural y económico (Escobar 2005: 124), y se concibe como un producto de la globalización. La diversidad cultural se entiende como una serie de culturas creadas por esta,

en la cual el lugar, lo local, es producto de identidades transnacionalizadas y de fuerzas globales. Pero, como plantea Escobar (2005, 2007), para imaginar una era de posdesarrollo es necesario considerar que las identidades basadas-en-lugar son una reacción a la fuerza homogeneizadora de la globalización y una alternativa al desarrollo para la existencia de comunidades locales basadas en la diferencia cultural.

En este contexto se puede ubicar la relación existente entre planes de vida y planes de desarrollo. Lo que está en el escenario son dos enfoques, cuyos objetivos de vida y de sociedad son distintos: de una parte, los planes de vida que desde lo local reivindican una visión desde el lugar, en este caso el territorio del resguardo tikuna, cocama, yagua, que lucha por mantener sus condiciones sociales de producción, su selva y sus ríos. De otra están los planes de desarrollo que reproducen los planteamientos de la modernidad y de la globalización, favoreciendo los objetivos clásicos del desarrollo: el crecimiento económico, la homogeneización cultural y la economía de mercado.

Desde el estado se formulan propuestas dirigidas a generar ingresos económicos a partir de recursos considerados estratégicos: la biodiversidad y la posibilidad de la explotación comercial de los recursos genéticos, mediante la utilización de tecnología de punta y el apoyo a proyectos considerados *estratégicos*, como el cultivo de palma de aceite para la producción de biocombustibles. Pero el problema es que esos esfuerzos se dirigen a propiciar la generación de ingresos, favoreciendo esquemas individualistas de acumulación.

Las formas tradicionales existentes en el resguardo Ticoya, como la reciprocidad y las distintas maneras de cooperación y solidaridad laboral, existen al lado de la economía de mercado y la generación individual de ingresos económicos. Por esto, en su concepción cultural y política del territorio el plan de vida incluye formas híbridas de relaciones sociales, económicas y políticas, no exentas de las tensiones que se producen como resultado de las dos fuerzas contrarias coexistentes en el plan de vida: el mantenimiento de la vida social tradicional, que incluye formas asociativas y solidarias que marcan la cotidianidad de las comunidades de base. Y la imposición de maneras modernas de relaciones sociales, económicas y políticas que exigen la integración a la economía de mercado y la generación de ingresos económicos individuales, por fuera del marco de la comunidad local y del grupo doméstico.

Estas consideraciones ponen de presente que el desarrollo y la globalización han alterado profundamente la cultura y las economías locales, pero pasan por alto la existencia de sociedades no capitalistas (Gibson y Graham 1996) que

tienen lógicas y objetivos distintos de los considerados por el discurso del desarrollo y de la modernidad, porque no buscan sólo la reproducción del capital y el utilitarismo individualista (Escobar 2005). Es el caso de las comunidades asentadas a lo largo de los ríos Amazonas y Loretoyacu, que luchan por mantener sus selvas y sus recursos naturales, las llamadas condiciones de producción, frente a la expansión de la globalización, expresada por el avance de grandes capitales sobre recursos estratégicos de la Amazonia, en especial energéticos y mineros. Lo anterior pone de presente que entre la sociedad nacional y las indígenas existen consideraciones y objetivos distintos, afirmación válida aun cuando las comunidades asentadas a lo largo del Amazonas y el Loretoyacu estén articuladas a la economía de mercado, así en lo fundamental no dependan de él. Lo anterior puesto que la solidaridad, la reciprocidad y otras formas asociativas siguen siendo fundamentales para su reproducción física y social.

Estas tensiones se pueden ilustrar con dos ejemplos¹. En una ocasión, en una comunidad del resguardo Ticoya hubo una reunión en la que se cuestionó a un líder por la pérdida de recursos económicos de las transferencias. Después de mucho discutir no hubo sanción y sólo se le recriminó y destituyó del cargo, aunque no se le obligó a devolver el dinero. En otra ocasión, en la misma comunidad, un miembro de un grupo doméstico trajo de la cacería una danta. Una familia perteneciente a dicho grupo no se sintió satisfecha con la repartición de la danta, pues consideró que había recibido muy poca carne, siendo ella la que había prestado la escopeta al cazador. El conflicto perduró por varios meses. El primer ejemplo corresponde a lo que Smith (2002) denomina un don que hiere, es decir un don sin retribución, caso de los proyectos estatales, en el cual no es obligatorio devolver el don. Por esta razón a nadie le pareció grave el robo de los recursos de las transferencias. En el segundo, el conflicto se originó debido a la inobservancia de las normas vigentes que rigen la solidaridad y la reciprocidad dentro del grupo doméstico y que constituye una falta grave.

La concepción moderna del desarrollo y los proyectos estatales de desarrollo

El desarrollo surge como la expresión conceptual más acabada de la modernidad, con el fin de planificar científica y racionalmente la vida económica y social y, así, resolver los males que han azotado a la humanidad desde tiempos inmemorables: el hambre, la guerra y la falta de justicia social.

Aun cuando es posible situar sus orígenes en la antigüedad –Rist (1996), muestra cómo los griegos establecían una separación radical entre pueblos bárbaros y civilizados–, el concepto de desarrollo en que me centraré es el que enuncian y presentan distintos autores como el acto fundacional del mismo: el punto 4º del discurso ante la nación del presidente estadounidense Harry Truman (1945-1949; 1949-1953), pronunciado en 1949. Dicho discurso es, en efecto, una síntesis de las distintas etapas, visiones y comprensiones por las que han pasado las sociedades modernas en su encuentro con las sociedades “otras”. Sobresale su confianza ciega en la capacidad de la ciencia y la tecnología para resolver los problemas generados en sociedades que no tienen cómo solucionarlos, pero que son producto, en última instancia, de su falta de modernidad. Son sociedades “carentes”: carentes de excedentes productivos comercializables que les generen ingresos económicos; carentes de una educación moderna que les permita comprender las técnicas modernas y aplicar la ciencia en la agricultura; en suma, carentes de una mentalidad moderna que les posibilite salir de la condición de atraso a la que están condenadas. Así, en medio de coros y trompetas, el desarrollo llegó como el salvador de las sociedades que hasta el momento habían estado al margen de sus beneficios. Las modernas desarrolladas, concluye el discurso, tienen la obligación de llevar los beneficios de la civilización y el progreso, alcanzados a costa de grandes sacrificios, a las atrasadas que no han contado con el impulso necesario para alcanzar el progreso.

Desde la década de 1950, cuando se inició la planeación moderna del desarrollo en Colombia, impulsada por Lauchlin Currie, experto estadounidense de las Naciones Unidas, hasta la actualidad, el objetivo de los planes de desarrollo ha sido fomentar el crecimiento económico y la modernización de las estructuras agrarias del país, consideradas atrasadas, especialmente las que significan derechos colectivos de propiedad, como los resguardos indígenas. Durante la época republicana y hasta décadas recientes, la política indígena giraba en torno a la integración de los pueblos indígenas a la nación mediante mecanismos como la disolución de los resguardos y su reemplazo por propietarios individuales. Se consideraba que así era posible modernizar las estructuras atrasadas de país, en especial las relaciones de propiedad y laboral colectivas existentes en el campo, e impulsar las relaciones capitalistas como objetivos principales del desarrollo. El paso de lo colectivo a lo individual sería la manera apropiada para el nacimiento del espíritu de progreso y civilización, a imagen del emprendedor *farmer* estadounidense. Pero ¿cómo lograr un cambio significativo en la estructura social de sociedades cuyo régimen de propiedad es colectivo y cuyas relaciones sociales y económicas están basadas en la solidaridad, la reciprocidad y la economía del

don? Una manera de solucionar este *impasse* que se le presenta al capitalismo en su encuentro con sociedades “otras” es el desarrollo y la formulación de los planes de desarrollo. Pero para que adquieran un carácter científico, estos se convierten en cuestión de expertos y se edifica todo un aparato institucional que le sirve de soporte.

La principal característica de los planes de desarrollo impulsados por el estado en los territorios indígenas es el fomento de la generación de ingresos económicos mediante la integración creciente al mercado. De esta manera, se piensa, se cumplirá con el objetivo de “elevar la calidad de vida”, que figura en todos los objetivos de los planes de desarrollo estatales. Esta concepción lleva implícita una visión particular del desarrollo, que en última instancia es la forma en que el estado colombiano entiende cómo debe establecer su relación con los pueblos indígenas.

De esta manera, la ciencia y la tecnología se convierten en un aspecto fundamental de los proyectos estatales de desarrollo, de los de las organizaciones no gubernamentales (ONG) y de los planes de vida. En los primeros, su aplicación está relacionada con el crecimiento económico, pues el objetivo de los planes, en el campo de la producción, es generar ingresos económicos, objetivo relacionado con propósitos de largo y mediano plazo que reiteradamente figuran en ellos: mejorar la calidad de vida de las comunidades indígenas. Así, en la práctica, se reproducen, con una diferencia de casi sesenta años, los preceptos invocados por el presidente Truman: los problemas del desarrollo se solucionan con la ciencia, la tecnología y el conocimiento moderno. El problema de la pobreza y la marginalidad no responde, entonces, a la desigualdad en la distribución del ingreso, factor inherente a la lógica misma del capitalismo, sino a las condiciones de atraso de los pueblos indígenas, producto de un conocimiento premoderno –prelógico lo llamaría Lévy-Bruhl– y a la inexistencia de ciencia y tecnologías modernas.

Con la globalización imperial, como se define el actual proceso del capitalismo, estas tendencias se han profundizado. El estado colombiano, sin haberse consolidado, se somete a un proceso de desmantelamiento. Es decir, sin haberse consolidado como garante de los derechos de la población está siendo desvirtuado en su papel de responsable de los derechos mínimos de esa población, en especial en materia de desarrollo. En efecto, actualmente se deja a las fuerzas del mercado la distribución social de los beneficios de la riqueza, distribución que acrecienta las desigualdades y resta posibilidades de instaurar la justicia en las relaciones sociales.

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

Los proyectos de desarrollo, que responden más a objetivos asistenciales y que no fomentan el desarrollo propio, son impuestos desde los organismos centrales del estado, pretendiendo resolver de este modo la falta de planeación local, la cobertura y la escasez de recursos de inversión, pues en la resolución de los problemas sociales del país se aplican también los conceptos de economía de escala: lo que funciona en un lugar debe hacerlo en todas partes. Las cooperativas diseñadas para campesinos caficultores de ladera deben funcionar en los pueblos indígenas del Amazonas, dejando de lado así, desde el comienzo, la posibilidad de abrir espacios a concepciones y objetivos distintos a los definidos previamente como “necesidades y carencias”.

En términos generales, los proyectos de desarrollo que en la actualidad ejecuta el estado siguen los mismos preceptos: o fomentan y privilegian los proyectos destinados a generar ingresos económicos en las comunidades indígenas –por ejemplo, los programas de piscicultura que se ejecutaron durante los años 1990 (véanse Oyuela-Caycedo y Vieco 1999, Vieco y Oyuela-Caycedo 1999); o destinan recursos a planes de desarrollo asistencialistas. Estos últimos incluyen dos de las iniciativas que más recursos y apoyo han recibido por parte del estado central: el proyecto Resa (Red de Seguridad Alimentaria) y el programa Familias Guardabosques².

LOS PROYECTOS RESA Y FAMILIAS GUARDABOSQUES

El proyecto Resa, puesto en marcha entre 2006-2007, es un proyecto de la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional, adscrita a la presidencia de la república. En Puerto Nariño lo coordinó la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria (Umata) y contó con la colaboración del resguardo Ticoya y del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi, beneficiando a quince comunidades (Acosta et al., 2006). El resguardo aportó \$30 millones, Acción Social \$60 y la alcaldía \$15. El proyecto repartió y sembró hortalizas, aves y especies menores, y entregó algunas herramientas de trabajo.

Aun cuando su objetivo era asegurar la seguridad alimentaria de los habitantes del resguardo, sus acciones reprodujeron conceptos aplicados a la economía de escala social de proyectos anteriores ejecutados con el mismo enfoque. Se volvieron a cometer los mismos errores que hace veinte años cometió el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

En efecto, el proyecto Resa incluía entre sus componentes la cría de especies menores, gallinas y cerdos. Se adquirieron y distribuyeron entonces las denominadas “gallinas ponedoras”, originarias del interior del país pero sin adaptación ni resistencia a las condiciones ambientales de la Amazonia. En el caso de los cerdos se privilegiaron marranos que adquieren peso en poco tiempo –como el jersey–, pero que al igual que las ponedoras no tienen defensas para afrontar los rigores del clima amazónico. El resultado era previsible, tal como sucedió en la década de 1980 con proyectos similares en el Vaupés: la muerte de las gallinas y de los cerdos, por pestes. Aun cuando fracasó, hubo empresas e individuos que se beneficiaron: las empresas donde se adquirieron los animales, las que los transportaron hasta las comunidades, las que vendieron los insumos –concentrados, vacunas, etcétera–, en una cadena en la que se confunden intereses comerciales y políticos y en la que, finalmente, todos convergen en un único núcleo aglutinador: el desarrollo y el aparato institucional que le sirve de soporte, con sus preceptos de mejoramiento de la calidad de vida, progreso y bienestar.

Por su parte, el Programa Familias Guardabosques, en ejecución, tiene como punto de partida la entrega por parte del estado, en este caso de un programa político estratégico del presidente Álvaro Uribe (2002-2006; 2006-) y su gobierno, de un subsidio de \$420.000 (US\$210). De esta suma, en el caso de las comunidades del resguardo Ticoya de Puerto Nariño, la mitad se entrega en efectivo a cada persona certificada por el resguardo y la otra mitad debe ahorrarse obligatoriamente, en una cuenta de ahorros en el Banco Agrario. En términos generales el programa tiene por objeto reforzar los sistemas productivos y la seguridad alimentaria, para que las familias no se vean obligadas a destruir la selva con el fin de sembrar hoja de coca. De esta forma cumple con requisitos internacionales –la protección de la selva amazónica–, nacionales –se eleva la calidad de vida de los pueblos marginados y se aseguran algunos *voticos*– y locales –se incentiva el mercado local debido a la inyección de dinero en efectivo, y se fortalecen los lazos y la dependencia política de las comunidades de los actores sociales y económicos que detentan el poder local–.

Además del dinero en efectivo, las comunidades recibieron herramientas –machetes, limas, azadón, pala, palín–, semillas y capacitación acerca de técnicas

–elaboración y utilización de compost, sistemas de cajoneras– y de siembra. Como en el caso anterior y como era de esperarse, las herramientas, de muy mala calidad, sirvieron el tiempo justo de permanencia de los funcionarios en la comunidad; de las semillas, sólo algunas hortalizas sobrevivieron, gracias a los cuidados especiales de las señoras; los sistemas de compost y de cajoneras, traídos por los funcionarios como una gran novedad, no sólo eran conocidos por todos, sino que ellas tenían más familiaridad y destreza que los técnicos encargados de los talleres de capacitación.

En síntesis, los dos proyectos carecieron de lo que es la base fundamental para que un proyecto sea sostenible y se pueda crear capital social, que de acuerdo con los economistas consiste en crear una estructura social comunitaria que asegure la continuidad, incluso cuando los animadores y asesores externos hayan concluido su contrato y hayan abandonado la comunidad: no contaron con el conocimiento local ni con la experiencia acumulada de las comunidades con proyectos de desarrollo y con las instituciones públicas y privadas.

En el ámbito local, el municipio de Puerto Nariño ejecuta la mayoría de sus programas, planes y proyectos en el territorio del resguardo, aun cuando ni las autoridades indígenas ni las comunidades participan en la formulación del plan de desarrollo. El municipio carece de experiencia en los procesos de planificación participativa, pero sus acciones se dirigen a consolidar su presencia institucional en competencia con las acciones emprendidas por el resguardo. La elaboración del esquema de ordenamiento territorial (EOT) tampoco contó con la participación de las comunidades del resguardo, y sus directrices se orientan a propiciar espacios para el desarrollo de iniciativas económicas y de la economía de mercado.

Entre los problemas que debe afrontar el resguardo frente a la gestión del territorio, y que reflejan la forma contradictoria en que el estado impulsa políticas de desarrollo y de conservación, está la superposición de instituciones con funciones administrativas y jurisdiccionales sobre su territorio: la Corporación Autónoma Regional de la Amazonia (Corpoamazonia), encargada de la administración de los recursos naturales; la unidad de parques nacionales del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, de las áreas protegidas; el municipio de Puerto Nariño, con competencias para ordenar el territorio; y las autoridades indígenas, reconocidas como autoridad ambiental con las mismas funciones definidas para los municipios. Además de superponerse, estas instituciones desarrollan actividades distintas y contradictorias, afectando la gestión de los recursos naturales. Además, se debe tener en cuenta la ley 2a de 1959, “sobre economía forestal de la nación y conservación de recursos naturales renovables”.

Aunque los entes administrativos mencionados tienen intereses contrarios y persiguen objetivos distintos, es necesario señalar que mientras las acciones de conservación y protección del ambiente tienen poco impacto y cobertura, las disposiciones legales que favorecen la explotación de los recursos naturales, en especial de la madera, en el territorio del municipio de Puerto Nariño y del resguardo, son amplias y expeditas. En consecuencia, son numerosos los conflictos entre el municipio y el resguardo, y entre los madereros y la población local, por los permisos de explotación de madera concedidos por Corpoamazonia en áreas de amortiguación del resguardo y del parque nacional natural Amacayacu (PNNA). Situación esta que pone de presente cómo, en la práctica, el concepto de desarrollo sostenible termina, siempre, inclinando la balanza a favor de las políticas que favorecen el crecimiento económico frente a la conservación del ambiente.

El plan de vida de Aticoya

La formulación del plan de vida de Aticoya es el resultado del proceso organizativo de los pueblos tikuna, cocama y yagua. En la primera fase, 1997-1999, las comunidades se reunieron con el fin de tratar asuntos relacionados con la “administración socioeconómica del resguardo y el fortalecimiento del gobierno interno” (Aticoya 2008: 13). En ese periodo la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (Acitam) aprobó la conformación del Cabildo Mayor urbano, con facultades para dirigir y ejercer autoridad sobre las comunidades del resguardo. Esta organización interna se conformó, entre otras razones, por la necesidad de nombrar un representante legal que administrara las transferencias que recibía el resguardo de los ingresos de la nación.

En 2001 tuvo lugar la primera asamblea Wone³, que se constituyó en la instancia máxima del resguardo. Entre 2000 y 2002, por su parte, se fortaleció el cabildo mayor, y entre 2002 y 2003 la organización atravesó una profunda crisis en el manejo del resguardo, debido a diferencias en el manejo de las transferencias y la explotación de la madera. Era tal la división que en 2004 hubo, simultáneamente, dos curacas mayores (Aticoya 2008: 14).

En 2005, por su parte, el resguardo firmó un convenio con la Corporación para la Defensa de la Biodiversidad (Codeba) para el ajuste del plan de vida. En 2006 se iniciaron acuerdos con Selvasalud para la coadministración del régimen subsidiado y la creación de una institución prestadora de servicios de salud (IPS) (Aticoya 2008: 14). En esta nueva fase de reorganización se definieron los

siguientes propósitos: vigilar derechos e intereses; desarrollar el plan de vida; defender y controlar el territorio; tener un gobierno propio; fortalecer los curacas y los cabildos; prestar asesoría a las comunidades en educación y organización dentro de la autonomía; formalizar la representación legal de las comunidades frente al estado.

En 2007, el Cabildo Mayor se transformó en la Asociación de Autoridades Indígenas Aticoya, de acuerdo con el decreto 1088 de 1993. Se pasó de una estructura que concentraba el poder en el cabildo mayor a una organización de dirección colectiva, conformada por todas las autoridades indígenas del resguardo (Aticoya 2008: 15). A su vez, la asamblea fue reemplazada por el Congreso Wone como máxima instancia de toma de decisiones del resguardo Ticoya, conformado por las autoridades indígenas, ancianos y miembros de los cabildos de las diferentes comunidades que conforman el resguardo (Ibídem). En ausencia del Congreso, la segunda instancia de dirección está conformada por la junta directiva de Aticoya Wone. El comité ejecutivo tiene las funciones de representante legal del resguardo y vocero del mandato Wone de la junta directiva de Aticoya.

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

Dicho plan se hizo por organización, no por pueblos, reflejando así la realidad interétnica de los pueblos indígenas de la Amazonia (Aticoya 2008: 7-8). Decisión que constituye el reconocimiento de su condición de minorías, en la que los resguardos han asumido la función de “regiones de refugio” frente al avance colonizador de la economía comercial, dominante en el sur del Trapecio amazónico. Las relaciones entre estos pueblos han oscilado entre la alianza y el conflicto, tal como ha sucedido en la mayoría de los pueblos indígenas de la Amazonia, que a partir de su reconocimiento como minorías se han visto obligados a deponer sus diferencias y privilegiar las alianzas. En este contexto, cada pueblo, tikuna, yagua o cocama, mantiene los rasgos esenciales de su identidad étnica, pero es consciente de que las bases sociales, económicas y políticas que les garantizan su reproducción física y social se edifican sobre una identidad supraétnica, genérica, que le da un significado político a la identidad y, por tanto, un elemento de negociación con el estado y los demás actores sociales. Esta identidad supraétnica se fortalece mediante el tejido de redes parentales que abarcan una extensa zona que se extiende desde Iquitos y el Ucayali, hasta Manaus y el río Negro.

Es evidente que la Constitución política de 1991 sirvió para impulsar significativamente el proceso organizativo del resguardo de Puerto Nariño. El artículo 330 de la carta reconoce la autonomía de los grupos indígenas y sus formas de gobierno, y le confiere el rango de institución político-administrativa a los territorios indígenas; el 357, por su parte, determina que los resguardos y los territorios indígenas serán considerados como municipios, es decir que participarán en los ingresos corrientes de la nación. La ley 60 de 1993, en primera instancia, y su reemplazo, la 715 de 2001, determinó la participación indígena en los ingresos corrientes de la nación colombiana, lo que se conoce como el sistema general de participaciones. Este derecho de participación de los pueblos indígenas en los ingresos corrientes de la nación llevó a que formularan y ejecutaran, a partir de su identidad cultural, sus propios planes desarrollo.

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

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

FUNDAMENTOS QUE ORIENTAN LA VIDA COMO TIKUNA

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

Sobre la base de estos cuatro principios, el plan formula los conceptos del plan de vida:

Territorio que es el fundamento de la vida, del pensamiento tradicional y de nuestra identidad; el territorio como ser vivo, relaciones de armonía con la naturaleza. Lugar de los sitios sagrados, donde se desarrollan las actividades cotidianas de subsistencia. El territorio hoy es el resguardo, reconocido por el estado y los terrenos donde se ejerce ocupación tradicional. *Cultura y pensamiento propio*: para nosotros indígenas tikuna, cocama y yagua, la cultura es la vida misma, es la posibilidad de existir como un pueblo diferente a los demás colombianos, con una lengua propia, creencias, costumbres, tradiciones diferentes, unos bienes espirituales propios y vivos, basados en una ciencia milenaria y conocimiento tradicional que nos orientan el diario vivir y nos permiten dirigir autónomamente el rumbo de nuestras vidas. Por derecho propio reconocemos a los ancianos sabedores y a líderes mayores del resguardo de las tres etnias (tikuna, cocama y yagua) como nuestros asesores, orientadores, guías culturales y espirituales del proceso del plan de vida. *Autonomía y gobierno propio*: ejercer gobierno fundamentado en los usos y costumbres. *Autoridad tradicional*: autoridades tradicionales. En las comunidades: Asamblea comunitaria, para el resguardo Asamblea Wone. *Educación propia*. *Salud propia*. *Economía comunitaria*: es el soporte de la autonomía territorial. Se basa en la producción diversificada de alimentos, la cría de especies menores y la inclusión de otras actividades productivas como empresas comunitarias de transformación de materias primas maderables y nos maderables del bosque y actividades de prestación de servicios. Jurisdicción especial indígena (Aticoya 2008: 22).

Los conceptos de territorio, cultura y pensamiento propio se basan en la visión de lo tradicional de cada uno de los pueblos, aun cuando el pensamiento tikuna tiende a predominar, ya que la lengua y prácticas como la pelazón son más usadas en la vida cotidiana que en los otros dos pueblos. Los otros conceptos, autonomía y gobierno propio, educación, salud y economía comunitaria, a pesar de compartir una base propia, se formulan como parte del proceso de integración a la sociedad nacional; además, actualmente, con los recursos de participación, deben reflejarse en la formulación y la ejecución de proyectos.

El plan de vida: entre la modernidad y la tradición

La formulación anterior puede entenderse como una alternativa a la propuesta de los proyectos de desarrollo estatales, privados y de ONG; así mismo, como una opción al proyecto de modernidad del desarrollo y la globalización.

Como respuesta a la inclusión y, en especial, a la participación en los ingresos corrientes de la nación, los resguardos indígenas han sido llevados a entrar, de cierta manera, en un diálogo con el desarrollo y su discurso, en el que deben adoptar el nuevo paradigma de la modernidad: el desarrollo sostenible. Así mismo, deben incluir en su discurso términos como biodiversidad, conservación, manejo de recursos naturales, etcétera.

El plan de vida parte de principios cosmogónicos y ontológicos, pero debe adoptar los lenguajes y discursos de la modernidad y el desarrollo, pues de lo contrario no sería escuchado, comprendido ni financiado por entidades estatales o por ONG. La adopción del discurso del desarrollo supone también impulsar proyectos productivos que usen tecnología moderna con el fin de generar ingresos económicos, necesarios en el nuevo contexto.

El plan de vida de Puerto Nariño tiene características particulares frente a los resguardos ubicados en el municipio de Leticia: mientras que en este las comunidades ubicadas sobre la ribera del río Amazonas constituyen cada una un resguardo (Arara, Nazaret, Nuevo Jardín, etcétera), el resguardo de Puerto Nariño –con una extensión de 140.623 ha y una población de cinco mil habitantes– incluye veintidós comunidades con sus respectivos cabildos locales. Lo cual significa que el resguardo y su estructura organizativa deben planificar acciones en cada comunidad. Es natural que la gestión presente grandes dificultades, pues existen limitaciones financieras, logísticas y de transporte, un reto para la planeación de las actividades.

Con el fin de planificar eficientemente las acciones en el conjunto de las comunidades y, en especial, las que se dirigen a generar ingresos, la Asociación Aticoya ha dividido el resguardo en tres sectores productivos: el primer sector productivo, artesanal, ubicado en las comunidades cercanas a Puerto Nariño como 20 de Julio, Patrulleros, Valencia y Puerto Esperanza, está en sus inicios y hasta el momento no ha recibido recursos ni apoyo institucional estatal o de ONG; el segundo sector se halla en el área de influencia del río Amazonas y comprende las comunidades de Naranjales, Pozo Redondo, Boyawasú y Siete de Agosto; y el tercero, organizado en torno al etnoturismo y al fomento y la cría de especies menores –aves, patos y gallinas–, la piscicultura y la ganadería, en San Juan del Socó. Nos referimos enseguida a las iniciativas en el segundo y tercer sector.

En el segundo sector de área de influencia del río Amazonas, el resguardo dirige sus actividades a la creación de una empresa comunitaria de transformación de productos. Naranjales, especialmente, goza de buena fama por tener “buenas tierras”, debido al limo depositado por las crecientes del río, que en esta parte

son frecuentes y han motivado la reubicación de varias comunidades. En esa comunidad nació hace varios años la iniciativa de incrementar la producción, mediante la mecanización de los procesos productivos. En primera instancia, en las décadas de 1970 y 1980 en la mayoría de las comunidades del río se difundió el uso de motores brasileños para la producción y elaboración semi-industrial de la fariña. Posteriormente, hacia el año 2000, las mujeres se organizaron y fundaron la Asociación de mujeres de Naranjales, una de cuyas primeras iniciativas fue conseguir una máquina desgranadora de maíz. El proyecto se presentó al Cabildo Mayor del resguardo, y después de dos años de gestiones fue aprobado y se adquirió la desgranadora con recursos de participación. Un miembro de la comunidad de Naranjales dice, a propósito de la desgranadora:

También sobre el maíz anteriormente nació la idea de conseguir esa máquina, la desgranadora, porque hace diez años atrás, aquí los de la comunidad, aquí siempre se trabajaba en gran cantidad de maíz, no es cierto, hasta yo mismo tenía mis maizales.

Hace unos cinco años se organizaron las señoras, aquí hay una organización de señoras, tiene su mesa directiva, entonces hace unos tres años tuvieron la oportunidad de capacitarse, mi señora era la presidenta de la organización que yo les colaboré a ellas para conseguir esa máquina y también conseguir con destino a la dirección del resguardo y después de dos años se hizo posible que nos llegó la máquina, la desgranadora de maíz.

Fue un proyecto que se emprendió para ayudar a ese sistema de trabajo, para ayudar a la asociación de mujeres. La asociación de mujeres fue la que consiguió financiarlo, hizo una fiesta grande y se financió ese proyecto, dos años después de que se pasó.

La comunidad siembra y mantiene extensas plataneras y cultivos de arroz en los barriales, a lo largo de ribera izquierda del río Amazonas, sometidas, no obstante, a la incertidumbre de la inundación. En 2006 surgió la idea de adquirir otra máquina, esta vez una procesadora de harina de plátano; como en el caso de las ralladoras de yuca brasileñas, la máquina la observaron en el sector peruano de Caballo Cocha. Finalmente, en 2007 llegó la piladora de arroz:

Yo recuerdo mucho que una vez en Perú había un vecino que tenía la máquina y ahí se pensó en tener la máquina. Después de eso se hizo el proyecto de procesamiento de harina. Hace dos años llegó eso, porque el año pasado después de que llegó (la máquina) fue que vino el Sena a dictar un curso. La máquina piladora llegó a comienzos de año pasado, y se consiguió con recursos de las transferencias, financiada. Ahora, la máquina trilladora. Ha nacido esta idea porque la mayoría

somos de aquí, el río, por ejemplo, ahora crece, siempre aparecen buenos barriales y pues los habitantes siempre han acostumbrado a regar su arroz cada vez que baje el río y aquí siempre se ha cosechado en gran cantidad el arroz. Pero ahorita están proyectando, ya que tienen esa máquina, ya no van a esperar solamente los barriales que lleva la creciente, sino que ya van a empezar a hacer las chacras para sembrarlas de arroz. Ya no estar esperanzado solamente que el río les dejó el espacio para que rieguen el arroz, y además también el río, el mismo tiempo, el ambiente natural ya no permite casi que el arroz se dé en las playas, hay mucha plaga, hay mucho ratón, las aves, todo eso, siempre está de pronto este problema para la siembra del arroz, del mismo maíz también. Las ralladoras de yuca sí estaban desde antes, eso siempre lo hemos tenido. Unas ya sacaron la mano, las máquinas, hay tres sectores arriba, Santa Clara, el centro y la parte de abajo, cada una tiene su ralladora. Hay también una ralladora que se consiguió por parte del grupo de los maseros, los que trabajan la yuca. Eso fue de parte del Sinchi, una ralladora y los hornos.

La intervención de entidades estatales como el Sena es fundamental para poner en marcha iniciativas productivas, pues asume un papel directivo en la capacitación de los proyectos que impliquen algún manejo de tecnología o capacitación, como contabilidad, administración de microempresas, gestión y liderazgo del proyecto. Pero la acción de Sena y de otras instituciones no está concebida para entablar un “diálogo de saberes”. Por el contrario, tal como lo concibe el sector estatal institucional, la gente debe ubicar los proyectos en el centro de sus preocupaciones: se exige entonces dedicación absoluta y horarios rígidos de trabajo. Las demás actividades cotidianas, fundamentales para su vida social, deben pasar a segundo plano.

Esta es una de las dificultades que enfrenta el proyecto para tener éxito: dos concepciones distintas en cuanto a los objetivos de la sociedad. Por un lado está la visión institucional, que concibe el bienestar y el mejoramiento de la calidad de vida como el objetivo central: su propósito principal es generar ingresos económicos para alcanzar el bienestar. Adquirir productos en el mercado es uno de los indicadores de mejoría en los índices de calidad de vida, sin importar que los productos que se pueden conseguir en el mercado local de Puerto Nariño sean limitados y que la mayoría de los alimentos que se compran, a excepción de los granos, sean de escaso valor nutritivo. De esta forma, la intervención estatal en vez de constituirse en un estímulo se vuelve un obstáculo para el éxito de un proyecto de desarrollo. Por otro lado, hay una sociedad local que por encima de las relaciones de mercado mantiene lazos de solidaridad y reciprocidad y no está dispuesta a seguir jornadas disciplinadas de trabajo en aras de *mejorar su calidad de vida*. Por el contrario, las actividades productivas para la generación

de ingresos constituyen una de las tantas que desempeñan en el marco de la pluriactividad (Echeverri y Gasché 2004).

Por estas razones y pese al gran logro que significó para la comunidad de Naranjales la consecución de las máquinas, no están funcionando y la gente dejó de sembrar maíz y plátano.

Pero esto, cómo lo puede decir, disminuyó el trabajo de la gente, en vez de seguir trabajando, sacando más maíz, llegó la máquina, mire que ya más nadie quiso trabajar el maíz. Antes la máquina ahora está ahí (señalando una casa).

La piladora de arroz y la procesadora de harina están arrumadas y sin ningún uso en la caseta donde se tiene previsto que funcione la segunda. La desgranadora de maíz está olvidada en un rincón de la casa de una de las mujeres de la asociación, que tampoco se ha vuelto a reunir para reorganizar el proyecto.

Otro efecto de la intervención estatal es la dependencia total de la comunidad para la ejecución del proyecto. Uno de las razones aducidas para la parálisis de los proyectos productivos es que se espera la llegada del Sena y de los cursos de capacitación, además de la falta de un ajuste técnico de las máquinas, lo que impide también su utilización:

Los que estaban trabajando el maíz trataron de utilizar esa máquina, pero dicen que no desgrana bien. Pero no es el caso, sino que falta asesoría técnica en su manejo, falta de pronto alguien que la gradúe y todo eso. Porque dentro de ese proyecto de la consecución de la desgranadora de maíz se mencionaba también el pago de un asesor técnico. Lo mismo lo de las otras máquinas. Entonces, así estaba enfocado el proyecto. Pero en este momento la mayoría de los vecinos quiere organizarse. Aquí está permanente esa rutina de trabajo; tanto de la yuca, siembra de maíz, plátano, más que todo estos tres productos, el arroz, esos cuatro productos, ese es el trabajo del pueblo del caserío, su medio económico de subsistencia. La hemos ensayado pero no desgrana bien, el maíz de eleva (risas) falta que un técnico ajuste, regule la máquina. De la máquina de harina de plátano no sale harina menudita, sino como un granulado. Ahora queda es que la comunidad en forma se organice y empiece a funcionar como empresa. Quieren construir primero la casa de la trilladora y ahora la de la procesadora de harina sigue pendiente un curso con el Sena, creo que en tiempo cercano van a venir nuevamente a preparar a los muchachos para que arranque el proyecto de la microempresa de la elaboración de la harina de plátano. Para reorganizar el proyecto de la máquina de harina ya están cinco muchachos bachilleres. Está por 40 millones de pesos. Las cinco personas vamos a ir a un taller de contabilidad del Sena, que vamos a manejar esos 40 millones. Se van a comprar los elementos necesarios

para la operación de la máquina: ampliación de la caseta, compra de molino, escurridores, secadores, coladores, cuchillos, selladores, empaques. Y una parte de esa plata se va a usar como capital de trabajo para la compra de plátano directo de la comunidad. Esto se financia por parte del Sena que recibió unos recursos de la embajada de Holanda. No es con transferencias.

Las ralladoras de yuca para la elaboración de fariña destinada al mercado local de Puerto Nariño y Caballo Cocha han sido las únicas máquinas de las cuales la comunidad se apropió, y constituyen en la actualidad la actividad productiva más importante para la generación de ingresos económicos: “La ralladora de yuca no necesita asesoría, la gente la desarma y la vuelve a armar”.

Finalmente, el tercer sector productivo está organizado en torno al etnoturismo y al fomento y la cría de especies menores –aves, patos y gallinas–, la piscicultura y la ganadería. El etnoturismo está centrado en la comunidad de San Juan del Socó. Hasta 1999, los terrenos comunitarios estaban ocupados por una comerciante de Puerto Nariño, quien construyó cabañas con fines turísticos. Ese terreno, al igual que los de las fincas Japón y Puerto Rico, fue adquirido por el Instituto Colombiano para el Desarrollo Rural (Incoder) e incorporado al resguardo de Puerto Nariño. A partir del año 2000, la gente de la comunidad del Socó comenzó a gestionar el proyecto de etnoturismo. Las cabañas se habían venido deteriorando hasta que en 2008 y 2009 se destinaron recursos de participación del resguardo para su reparación. La capacitación también la imparte el Sena, pero, al igual que en los proyectos productivos anteriores, la institución le exige a los bachilleres asumir una jornada disciplinada de trabajo, de horarios estrictos, con el resultado previsible: ninguna de las personas que han seguido las capacitaciones ha continuado al frente del trabajo de ecoturismo. Además, estas capacitaciones en turismo están atadas a las normas nacionales e internacionales de etiqueta y de “servicio al cliente” que caracterizan esta actividad. Como resultado, la gente de la comunidad siente el ecoturismo como una actividad lejana, mientras se desperdicia la oportunidad de entablar el diálogo de saberes: en vez de pensar en que el turista comparta con las familias de la comunidad del Socó su cotidianidad y conocimiento de la selva, el Sena lo concibe como una actividad comercial, atendida por meseros de corbatín negro, que venden unos productos típicos y están prestos a atender todas las necesidades del turista.

Doña Lidia Ramos, ex curaca de la comunidad del Socó y que conoce de primera mano la situación del proyecto, expresa lo siguiente:

Esas son las prioridades: los animales y las cabañas. Pero no sé cómo hacer con publicidad para que lleguen los turistas, porque así va a ser un beneficio para la

comunidad. Y esas cabañas están dotadas con todo, como en una residencia para que el turista se sienta cómodo, porque las cabañas tienen todo lo necesario, pero faltan algunas cosas, hamacas, toldillos, etcétera. Para el proyecto de ecoturismo hay una organización: presidente y coordinador de cada área: de dosel, sendero, cocina, alojamiento, pesca, todo eso está organizado. Ahora el Cabildo Mayor nombró a Jenny como coordinadora de turismo, ella va a presentar el paquete mientras que le gente se capacita. La organización que tenemos ya no se puede desbaratar. Le dije no crean que esta es la primera capacitación que nos van a dar. Porque tuvimos un año de capacitación cuando Zoraida dejó las cabañas. Fue aquí en la comunidad como seis meses y después nos fuimos al Banco de la República y en Cámara de Comercio y hasta recibimos el diploma de capacitación en turismo: artesanía, cerámica, tejido, yanchama, alojamiento. Y Jenny dijo que si la comunidad no se hacía cargo iba a traer una gente de afuera para que administrara las cabañas. Les dije que no, que la organización se respeta. Que la capacitación fuera para las personas que no habían tenido la oportunidad de recibirla.

Yo tuve un año de capacitación de cómo se debe atender al turista: cómo se amarra una hamaca, cómo se tiende una cama, cómo se debe tener la pieza, cómo se hace el aseo del baño, cómo se debe atender al turista. Preparar comida típica. Jenny quería que se hiciera otra organización. Yo estaba acostumbrada a ver plata pero sin tocar nada de las cosas del turista. Corpoamazonia colaboró con veinte millones, el Resguardo con diecinueve y la alcaldía con diez. Desbaratamos las cabañas, se compraron veinticinco colchones, pero no alcanzó para la dotación completa. Yo como curaca cotizo todo implemento. Pero compraron colchones de 28 mil por 80 mil. Y como yo ya no era curaca pues no alcanzó la plata y quedaron las cabañas así. Y eso fue lo que sucedió con las cabañas. Eso de ser curaca es berraco, manejar una comunidad.

El curaca de San Juan del Socó, por su parte, habla de la estructura organizativa del proyecto de etnoturismo y de sus perspectivas:

Se va a hablar de lo que estamos enfocados. Y es el turismo, el etnoturismo. En eso estamos enfocados. Tenemos una organización: coordinador, Manuel Ramos, y su directiva, tesorero y secretario. Además, hay unos grupos organizados en sendero ecológicos: tres senderos y dos senderos acuáticos; canoas; alojamiento: las cabañas; artesanías y tejidos, pintura yanchama; cocina, gastronomía, alimentos propios de la región; dotación, utensilios de cocina; falta un bote y motor propio; chalecos.

Qué falta: que lleguen turistas. El año pasado llegó uno.

En los terrenos de la finca El Japón, donde en la actualidad se asienta la comunidad de 12 de Octubre, en las comunidades de Puerto Rico, Santa Teresita

y en otras del Loretoyacu, hay pastos cultivados por los antiguos ocupantes, con una extensión entre 40 y 50 hectáreas. Pese a que las personas de esas comunidades son conscientes de los efectos negativos y de la degradación del ambiente causada por la ganadería, y de que, incluso, han recibido críticas de instituciones estatales y ONG, invocan necesidades que, según ellas, se han convertido de primer orden y, en cierto sentido, estratégicas, como la educación superior o títulos profesionales. El curaca de la comunidad de 12 de Octubre expone sus argumentos:

Esto era una finca. Y esto lo compramos nosotros mismos con la plata de las transferencias. Era de Modesto Sanabria. Y nos reubicamos, porque unos vienen de San Juan del Socó, otros se fueron para abajo, vinieron también unas familias de Boyawasú. Llevamos aquí de estar reubicados hace catorce años. Lo de Sanabria era solo 3 ó 4 hectáreas. El tigre andaba mucho en esa época, se comía ganados, chivos, perros, gallinas.

Nosotros hemos pensado, como tenemos aquí el programa del gobierno de Familias Guardabosques, que en la parte productiva, lo primero que ha pensado la gente es la cría de ganadería, que eso el programa no lo admite. Porque ellos dicen que eso es destruir la selva, el programa busca más que todo es conservar, por eso no nos han permitido. Todo eso para nosotros es muy fácil. Si nosotros pensamos, un ejemplo, en la ganadería, con eso no quiere decir que vamos a dejar lo tradicional que es lo nuestro. Que vamos a ser ganaderos pero no hay que olvidar la cultura. Con el hecho de ser ganadero no quiere decir que me voy a comprar un carro y no voy a andar más en mi canoa que remaba. Yo soy ganadero, porque yo digo ganadería, porque la comunidad dice ganadería: porque la educación y la salud están quedando cada día más difícil. Nosotros como indígenas no hemos tenido hasta hoy un universitario indígena. Porque la ley nos está diciendo que el indígena no puede ser ganadero. Y nosotros decimos: si no dicen que no puede ser ganadero, entonces nosotros podemos darle la educación con lo que tenemos, hasta el bachillerato, pero para que vaya a la universidad se necesita billete, porque allá la educación cuesta más. Si nosotros criamos el ganado no es para dejar la tradición, sino que la ganadería nos va a sacar uno o dos hijos de esta comunidad a que se profesionalicen. Que más tarde esta comunidad tenga un abogado; tenga un fiscal, un senador, un representante a la cámara, un gobernador, un alcalde, eso depende del estudio y de la educación que tenga. Si no tenemos gente preparada para que manejen en ese campo, nunca lo vamos a lograr. Nosotros estamos pensando cómo el indígena puede tener representantes allá en el congreso. Tenemos representantes indígenas pero no de esta región. Y la ganadería va a permitir que los indígenas lleguen allá a ese poder a decir qué podemos hacer para guiar a su pueblo.

Conclusión: la defensa del lugar como proyecto de vida

El proyecto del desarrollo, la globalización imperial y la modernidad están en proceso de expansión en lugares como las selvas tropicales, consideradas marginales hasta ahora, proceso que implica la subordinación de los territorios, de los sitios donde habita el “otro”, al proyecto de la modernidad de homogeneización cultural, política y económica. Mediante la colonialidad del poder, es decir de la *subalternización* e invisibilización de las sociedades “otras”, y al quedar en la escena sólo el proyecto de la modernidad, lo global y lo moderno buscan imponerse en estos lugares marginales, por medio de los proyectos de desarrollo derivados de una concepción de sociedad en la que la economía es el eje que articula y determina las demás estructuras sociales y políticas. Se trata de edificar al hombre unidimensional, al *homo œconomicus*, al hombre moderno.

El plan de vida de la Asociación de Autoridades Indígenas Aticoya tiene el objetivo principal de brindar una visión de futuro, de sociedad construida por valores tradicionales –que son, a su vez, producto de un proceso continuo de construcción y reconstrucción– y modernos, derivados de su largo proceso de integración a la modernidad y de sometimiento a la colonialidad del poder. De esta forma, en el plan de vida se introducen conceptos como desarrollo propio, fortalecimiento del gobierno propio y autonomía territorial, pues la adopción de un discurso conocido por la modernidad permite establecer un diálogo, para que la sociedad colombiana reconozca los derechos que estos conceptos implican. La adopción del discurso y la práctica del desarrollo implica también que en el plan de vida se asumen objetivos y valores de la modernidad, caso de los proyectos productivos con su enfoque de generación de ingresos económicos. Algunos, como el de las ralladoras de yuca, constituyen ejemplos de procesos tecnológicos de los cuales la comunidad se apropia, y de cómo pueden convertirse en la principal actividad para la generación de ingresos económicos.

Por el contrario, los proyectos de adquisición de máquinas –desgranadora de maíz, procesadora de harinas o piladora de arroz–, aun cuando responden idealmente a necesidades de las comunidades –por ejemplo, la utilización de recursos como plátano, arroz y maíz– no han sido apropiados.

No se trata de negar la importancia de adoptar nuevas tecnologías que resuelvan algunos problemas, pero sí de valorar la de que las comunidades sean independientes y autónomas en relación con los proyectos, para que se apropien de ellos

de acuerdo con su estructura social, evitando así que los proyectos productivos y su tendencia hacia la acumulación individual se conviertan en el eje del plan de vida. Para que esto sea posible las instituciones deben abrir puertas a propuestas distintas que incluyan, en especial, el conocimiento local, producido cotidianamente, incluso de prácticas adquiridas recientemente, como en el caso de siembra de algunas hortalizas, prácticas que no se incluyen.

La adquisición de nuevas prácticas implica también la adopción de actividades nocivas y con efectos negativos para los ecosistemas amazónicos, como la ganadería, con la que coexiste el etnoturismo, actividad completamente opuesta, pues se considera que no tiene impactos negativos sobre el ecosistema y que, además, es una alternativa a la generación de ingresos económicos. No obstante, tal como está siendo implantado constituye una imposición de formas disciplinadas de trabajo, con sus horarios rígidos; además, no se articula ni integra a las demás actividades productivas cotidianas que constituyen la esencia misma de la forma de vida de estos pueblos.

El diálogo de saberes entre el desarrollo y el plan de vida mantiene todavía grandes silencios e interrogantes: ¿son los proyectos productivos la mejor vía para alcanzar los objetivos planteados por el plan de vida como desarrollo propio? ¿Es posible construir un proyecto de desarrollo propio utilizando el discurso y la práctica de los procesos modernos de desarrollo? ¿La independencia económica, buscada por medio de los proyectos productivos y la generación de ingresos económicos, es un paso imprescindible para alcanzar la autonomía política, el gobierno y el desarrollo propios, la jurisdicción propia y la autonomía territorial?

Estos interrogantes plantean que la búsqueda del desarrollo por parte de los pueblos indígenas mediante los planes de vida es un paso importante pero que continúa existiendo un vacío entre el “deber ser” de esos planes y la ejecución de los proyectos de acuerdo con conceptos derivados de la modernidad y el mercado.

Notas

- 1 Cuaderno de campo, octubre de 1999. La información de este artículo se recogió mediante trabajo de campo entre septiembre-diciembre de 1999; enero-febrero de 2004; y febrero-marzo de 2008.
- 2 La información de estos dos proyectos fue recogida durante el trabajo de campo realizado en febrero-marzo 2008 en las veintidós comunidades del resguardo Ticoya del municipio de Puerto Nariño.

- 3 Wone hace referencia a la ceiba gigantesca que ocultaba la luz del sol y que fue derribada por los hermanos gemelos Yoí e Ipi mediante la ayuda de una ardilla. Según los dirigentes tikuna, la asamblea Wone hace referencia al árbol que cubre y une a los pueblos tikuna, cocama y yagua del resguardo Ticoya.

Referencias

- ACOSTA-MUÑOZ, L. E, C. P. PEÑA-VENEGAS Y V. A. MAZORRA. 2006. *Aportes del programa Rea a la seguridad alimentaria de los pueblos indígenas del Amazonas. Pueblo Ticuna, "Gente de huito y achiote"*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi. Leticia: Editorial Scripto Gómez Rosales Cía. Ltda.
- ATICOYA – ASOCIACIÓN DE AUTORIDADES INDÍGENAS DEL TESGUARDO TICUNA, COCAMA, YAGUA DE PUERTO NARIÑO. 2008. *Plan de vida de los pueblos Ticuna, Cocama y Yagua de Aticoya*. Bogotá: Opciones Gráficas Editores Ltda.
- ECHEVERRI, JUAN ÁLVARO Y JORGE GASCHÉ. 2004. "Hacia una sociología de las sociedades Bosquesinas". En: D. Ochoa y C. Guio (eds.), *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica*, pp. 165-182. Bogotá: Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonia, Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales.
- ESCOBAR, ARTURO. 2005. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca.
- . 2007. "Post-development as concept and social practice". En: A. Ziai (ed.), *Exploring development. Theory and practice, problems and perspectives*, pp. 18-31. Londres y Nueva York: Routledge.
- ESTEVA, GUSTAVO. 2000. "Desarrollo". En: A. Viola (ed.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, pp. 67-101. Barcelona: Paidós.
- GIBSON, JULIE Y KATHERINE GRAHAM. 1996. *The End of Capitalism (As we Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell Publishers.
- OYUELA-CAYCEDO, AUGUSTO Y JUAN JOSÉ VIECO. 1999. "Aproximación cuantitativa a la organización social de los ticuna del trapezio amazónico colombiano". *Revista Colombiana de Antropología* 35: 146-179.
- RIST, GILBERT. 1996. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

- SMITH, RICHARD. 2002. “El don que hierde: reciprocidad y gestión de proyectos en la Amazonia indígena”. En: R. Chase Smith y D. Pinedo (eds.), *El cuidado de los bienes comunes. Gobierno y manejo de lagos y bosques de la Amazonia*, pp. 155-179. Lima: IEP-Instituto del Bien Común.
- VIECO, JUAN JOSÉ Y AUGUSTO OYUELA-CAYCEDO. 1999. “La pesca entre los ticuna: historia, técnicas y ecosistemas”. *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia* 13 (30).

Fecha de recepción: 27 de junio de 2009.

Fecha de aceptación: 17 de octubre de 2009.