

UNIVERSIDAD DE BURGOS



FACULTAD DE EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

TESIS DOCTORAL

**PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN UTILIZADAS EN AGRICULTURA
ITINERANTE EN LA COMUNIDAD INDÍGENA TIKUNA DE SAN
FRANCISCO DE ASÍS, MUNICIPIO DE PUERTO
NARIÑO, DEPARTAMENTO DE AMAZONAS, COLOMBIA.**

Presentada por: Narda Dioselina Robayo Fique para optar al grado
de doctora por la Universidad de Burgos

Dirigida por:

D^{ra}. Martha Lucía Orozco Gómez

Burgos, España 2017

UNIVERSIDAD DE BURGOS



FACULTAD DE EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

PROGRAMA DE DOCTORADO EN: EDUCACIÓN:

PERSPECTIVAS HISTÓRICAS, POLÍTICAS,
CURRICULARES Y DE GESTIÓN

TESIS DOCTORAL

**PRÁCTICAS DE CONSERVACIÓN UTILIZADAS EN AGRICULTURA
ITINERANTE EN LA COMUNIDAD INDÍGENA TIKUNA DE SAN
FRANCISCO DE ASÍS, MUNICIPIO DE PUERTO
NARIÑO, DEPARTAMENTO DE AMAZONAS, COLOMBIA.**

AUTORA: D^{ña}. NARDA DIOSELINA ROBAYO FIQUE

DIRECTORA: D^{ra}. MARTHA LUCÍA OROZCO GÓMEZ

Burgos, España, 2017.

A mi madre, por su gran amor, paciencia y comprensión

Luz en mis noches de oscuridad

Fortaleza al sentir desfallecer

Compañera en todos mis viajes y sueños

Quien me hace sentir que todo es posible

Vigía en mis ausencias

Solo por tu gran esfuerzo he llegado donde estoy ahora

Y a toda mi familia por su paciencia y

estar siempre pendiente de mi

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Pedagógica Nacional por: recibirme como estudiante de pregrado, como docente de planta, concederme la comisión de estudios para el presente trabajo de investigación y por permitirme conocer personas maravillosas y fundamentales en mi proceso de formación como persona y como docente.

A mi maestro y amigo Luis Alfonso Garzón Pérez quien me ha orientado en mi formación profesional y con quien he compartido momentos inolvidables.

A mi querida directora Dra. Martha Lucía Orozco Gómez quien siempre me orientó y motivó en este largo trasegar.

Al Profesor Fermín Sánchez quien me dio la oportunidad de conocer y compartir con su comunidad, por enseñarme que la naturaleza es mágica y que es lo más bello a lo que puede pertenecer el ser humano.

A Catalina Cañas de los Ríos, por sus ideas innovadoras y su apoyo incondicional en este largo recorrido.

A mis estudiantes quienes han creído en mí y me han acompañado incondicionalmente en los proyectos más insólitos si ningún reparo.

A la comunidad de San Francisco de Asís, quien me abrió las puertas para realizar mi trabajo de grado y me permitió conocer su forma de vida.

RESUMEN

Esta investigación se inscribe en un momento en el que nuestro mundo atraviesa por una crisis de civilización, resultado de múltiples crisis emergidas del capitalismo, las que han desatado conflictos sociales, destrucción de la naturaleza, enfermedad, pobreza y hambre. Ante esta realidad, el mundo requiere de alternativas a este modelo de desarrollo, que conformen otras formas de vida sustentables, basadas en principios de armonía del ser humano con los otros y con la naturaleza. Por tal razón, la sociedad ha vuelto la mirada hacia los pueblos ancestrales, que han demostrado la existencia de otras maneras armoniosas y sustentables de vida.

Desde este marco de referencia el documento presenta los resultados de la investigación “Prácticas de conservación utilizadas en agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna de San Francisco de Asís, municipio de Puerto Nariño, departamento de Amazonas Colombia.” La investigación permitió conocer: los principios de su cosmovisión, sus formas de organización, la relación espiritual entre la naturaleza, los fenómenos cósmicos y la comunidad; también las prácticas agroforestales, basadas en los conocimientos y tecnologías ancestrales de conservación, respetuosas con la naturaleza, que han permitido mantener el equilibrio ecológico y les ha brindado seguridad alimentaria; el significado que tiene el territorio como herencia material, cultural y espiritual recibido de sus antepasados el que les proporciona los bienes naturales para su subsistencia, al que han defendido en largas luchas frente al Estado y a otros agentes; y la incidencia de la educación oficial sobre la educación propia. La investigación se realizó tomando como enfoque metodológico el modelo cualitativo, el método etnográfico y la observación participativa.

Palabras clave: crisis ecológica, cosmovisión, territorio, conocimiento indígena y agricultura itinerante, bienes naturales

ABSTRACT

This dissertation is written in a situation in which our world endures a civilization's crisis, result of numerous emerged difficulties by capitalism which has triggered social conflicts, nature's destruction, disease, poverty, and hunger. Under this reality the world demands alternatives to this model that define several forms of sustainable life based on human harmony principles and nature. That is why, the society has focused on the ancestral nation which has showed the existence of different and harmony ways of life.

From this frame of reference, this document presents the outcomes of the dissertation "Conservation practices used in shifting cultivation in the Tikuna Indian community of San Francisco de Asis, municipality of Puerto Nariño, Amazonas department of Colombia." The research allowed knowing its world view's principles, organization forms, and a spiritual relationship between nature, cosmic phenomena and the community. Also the agroforestry practices derived from knowledge and ancestral conservative's technologies which have allowed to keep the ecological equilibrium and food security. The meaning of the territory as a material, cultural and spiritual heritage which comes from its ancestors, providing natural good for its abstinence that have defended many disputes against the State and the Public education's influence over the proper one.

The dissertation was done taking into account the methodological approach, qualitative research, ethnographic method and the interactive methodology.

Keywords: ecological crisis, world view, territory, indigenous knowledge, itinerant agriculture, natural goods

RESUMO

Esta investigação inscreve-se num momento em que o nosso mundo atravessa por uma crise civilizacional, resultado de múltiplas crises emergidas com o capitalismo, que despoletaram conflitos sociais, destruição da natureza, doença, pobreza e fome. Perante esta realidade o mundo necessita de alternativas a este modelo de desenvolvimento, que incluam outras formas de vidas sustentáveis, baseadas em princípios de harmonia do ser humano, com os outros e com a natureza. Por esta razão, a sociedade virou o olhar para os povos ancestrais, que demonstraram a existência de outras maneiras, harmoniosas e sustentáveis, de vida.

Partindo destas referências este documento apresenta os resultados da investigação “Práticas de conservação utilizada na agricultura itinerante na comunidade indígena tikuna de São Francisco de Assis, município de Puerto Nariño, departamento de Amazonas, Colômbia”. A investigação permitiu conhecer: os princípios da sua cosmovisão, as suas formas de organização, a relação espiritual entre a natureza, os fenómenos cósmicos e a comunidade: também as práticas agroflorestais, baseadas nos conhecimentos e tecnologias ancestrais de conservação, respeituosas para com a natureza, que permitiram manter o equilíbrio ecológico e que os brindou de segurança alimentar; o significado que tem o território como herança material, cultural e espiritual transmitida pelos seus antepassados e que lhes proporciona os bens naturais para a sua subsistência, e que defenderam em longas lutas contra o estado e outros agentes; e a incidência da educação oficial sobre a educação própria. A investigação realizou-se tendo como foco metodológico o modelo qualitativo, o método etnográfico e a observação participativa.

Palavras chave: crise ecológica, cosmovisão, território, conhecimento indígena e agricultura itinerante, bens naturais.

SIGLAS

AICO: Autoridades Indígenas de Colombia.

ARA: Articulación Regional Amazónica.

BM: Banco Mundial.

CEPAL: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

CEPROIAC: Centro de Promoción Indígena de la Amazonía Colombiana.

CET: conocimiento ecológico tradicional.

CIT: Confederación Indígena Tairona.

CONTCEPI: Comisión Nacional de Trabajo y Concertación para la Educación de los Pueblos Indígenas.

COP: Peso moneda de Colombia

CRIC: Concejo Regional Indígena del Cauca.

DANE: El Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

DDT: diclorodifeniltricloroetano, cierto insecticida de gran eficacia.

DPS: Departamento para la Prosperidad Social.

ELN: Ejército de Liberación Nacional.

F.A.I.: Fundación América Indígena.

FAC: Fuerza Aérea Colombiana.

FAO: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.

FIDA: Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola

FMI: Fondo Monetario Internacional

FUCAE: Fundación Camino a la Identidad

INCORA: El Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

IUCN: Unión Internacional para la Conservación de la naturaleza.

MEN: Ministerio de Educación Nacional.

OIT: Organización Internacional del Trabajo.

OMC: Organización Mundial del Comercio.

ONIC: Organización Nacional Indígena Colombiana.

ONUDD: Oficina de Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito.

OPIAC: Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana.

PEBI: Sistema Educativo Bilingüe e Intercultural.

PEC: Proyecto Educativo Comunitario.

PEI: Proyectos Educativos Institucionales.

ReSA: Red de Seguridad Alimentaria.

SEIP: Sistema Educativo Indígena Propio.

SINCHI: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.

UAIIN: Universidad Autónoma Indígena Intercultural

WFP: World Food Programme.

ÍNDICE DE CONTENIDO

	INTRODUCCIÓN.....	35
1	Problema de investigación.....	45
2	Objetivos de la investigación.....	55
2.1	Objetivo general.....	56
2.2	Objetivos específicos.....	56
	PARTE I - MARCO TEÓRICO.....	57
	CAPÍTULO 1	
	NUESTRA FORMA DE CONCEBIR EL MUNDO....	59
1.1	Cosmovisión.....	61
1.2	Principales categorías de la cosmovisión tikuna.....	65
1.3	Sacralidad y mitología.....	65
1.3.1	Ritual de iniciación.....	71
1.3.2	Chamanismo.....	77
1.4	La totalidad.....	81
1.5	Tiempo cíclico.....	84
1.6	Animismo.....	86
1.7	Comunidad.....	88
1.8	Autoridades espirituales tradicionales.....	91
1.9	Concepto del “Ser”.....	92
1.10	Sabiduría Ancestral.....	95
1.11	Conocimiento Indígena (CI).....	99

1.12	Consideraciones acerca del capítulo.....	105
------	--	-----

CAPÍTULO 2

	AGRICULTURA ITINERANTE TODO UN COSMOS.....	109
	...	
2.1	Agricultura itinerante, garantía de supervivencia...	114
2.2	Influencia de los astros en las cosechas.....	129
2.3	En riesgo la seguridad alimentaria.....	142
2.4	Capitalismo puerta de entrada a la pobreza.....	146
2.4.1	¿Existe la pobreza y el desarrollo?.....	148
2.4.2	San Francisco en medio de la encrucijada.....	151
2.5	Territorio, garantía de seguridad alimentaria.....	157
2.6	Vida en plenitud “Sumak Kawsay”.....	158
2.7	Consideraciones acerca del capítulo.....	165

CAPÍTULO 3

	TERRITORIO HERENCIA PARA LA VIDA.....	167
3.1	Apropiación de la naturaleza.....	171
3.2	En defensa del territorio.....	173
3.2.1	Resistencia aborígen a la Conquista.....	174
3.2.2	Movimientos indígenas en Colombia.....	177
3.2.3	Factores que impulsaron el movimiento social indígena contemporáneo en Colombia.....	179
3.2.4	Antecedentes históricos.....	180
3.2.5	Apoyo de agentes externos.....	182

3.2.6	Acciones del Estado.....	183
3.2.7	Organizaciones indígenas.....	184
3.2.8	Instituciones internacionales y derechos de los pueblos indígenas.....	186
3.2.9	Pueblos indígenas en la Nueva Constitución Política de 1991.....	188
3.2.10	Mecanismos de resistencia civil indígena.....	195
3.3	Consideraciones acerca del capítulo.....	199
 CAPÍTULO 4		
	ACERCAMIENTO A LA EDUCACIÓN TIKUNA..	203
4.1	Incidencia de la Iglesia en la educación tikuna.....	205
4.2	Encuentro entre la educación oficial y la educación propia.....	212
4.3	Consideraciones acerca del capítulo.....	243
 PARTE II – MARCO METODOLÓGICO		245
 CAPÍTULO 5		
	DISEÑO METODOLÓGICO.....	247
5.1	Metodología de la investigación.....	249
5.1.1	Investigación cualitativa.....	250
5.1.2	Método etnográfico.....	253
5.1.3	Observación participativa.....	256
5.1.4	Desarrollo de la investigación.....	258

5.2	En busca de la comunidad.....	259
5.2.1	Elección de la comunidad.....	270
5.3	Contextualización e importancia de la Amazonía...	275
5.3.1	Amazonía colombiana.....	279
5.3.2	Departamento del Amazonas.....	281
5.4	Reseña histórica.....	282
5.4.1	Encuentro de dos mundos.....	285
5.4.2.	Los tikuna y la explotación del caucho.....	286
5.4.3	Los tikuna en el conflicto colombo-Peruano.....	289
5.4.4	Presencia del narcotráfico en el territorio tikuna...	292
5.4.5	Turismo: un nuevo “boom”	298
5.5	Municipio de Puerto Nariño.....	300
5.5.1	Organización socio política.....	301
5.5.2	Comunidad de San Francisco de Asís.....	304
5.6	Particularidades de la investigación.....	312
5.6.1	Aprobación de la comunidad.....	317
5.6.2	Ingreso en el campo.....	318
5.6.3	Permanencia en la comunidad.....	322
5.7	Realización del informe final.....	327

CAPÍTULO 6

ENTREVISTAS Y GRUPOS FOCALES..... 331

6.1	Entrevistas.....	333
6.2	Introducción.....	333
6.3	Ficha técnica de la entrevista.....	334

6.4	Preguntas de las Entrevistas	336
6.5	Análisis documental de la información obtenida en las entrevistas.....	337
6.5	Grupos focales.....	373
6.6	Características de los sujetos participantes.....	373
6.7	Preguntas de los grupos focales.....	375
6.8	Presentación y distribución de los grupos.....	376
6.9	Análisis documental de la información obtenida de en los grupos focales.....	378
6.10	Consideraciones entre entrevistas y grupos focales.....	400

CAPÍTULO 7

CONCLUSIONES Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN..... 413

7.1	Conclusiones.....	415
7.1	Conclusões	432
7.2	Futuras líneas de investigación.....	437
7.3	Transferencia de aprendizajes adquiridos.....	438

FUENTES DOCUMENTALES 443

1	Fuentes orales: Entrevistas y Grupos Focales.....	451
1.1	Entrevistas a especialistas	451
1.2	Grupos Focales.....	451
2	Bibliografía.....	453
3	Referencias en Internet.....	461

ANEXOS..... 465

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1	Selva Amazónica.....	277
Mapa 2	Departamentos que componen la región Amazónica.	280
Mapa 3	División política del departamento del Amazonas...	288
Mapa 4	Ubicación geográfica de Puerto Nariño.....	301
Mapa 5	Comunidad de San Francisco de Asís.....	305

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1	Conformación de la crisis de civilización.....	46
Figura 2	Estilos de vida.....	164
Figura 3	Sistemas educativos.....	242
Figura 4	Matriz categorial y metodológica.....	328
Figura 5	Conceptos de cosmovisión.....	339
Figura 6	Significado de conocimiento indígena.....	346
Figura 7	Métodos tradicionales de agricultura indígena.....	356
Figura 8	Cosmovisión de la comunidad indígena tikuna.....	381
Figura 9	Relación de la cosmovisión con las prácticas de agricultura.....	384
Figura 10	Significado de agricultura itinerante.....	391
Figura 11	Métodos tradicionales utilizados en los cultivos en la chagra.....	394

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1	Sincretismo religioso.....	70
Imagen 2	Ritual de la Pelazón.....	73
Imagen 3	Iniciación de la chagra, tumba de árboles.....	115
Imagen 4	Quema de árboles.....	116
Imagen 5	Siembra en la chagra.....	116
Imagen 6	Cultivos mixtos.....	122
Imagen 7	Yuca cosechada en la chagra.....	132
Imagen 8	Preparación de la farina.....	134
Imagen 9	Chagra tikuna.....	137
Imagen 10	Recolección de frutos.....	137
Imagen 11	Abuelos tikuna transportando la cosecha.....	138
Imagen 12	Tikuna transportando leña.....	139
Imagen 13	Picado de plantas.....	141
Imagen 14	Indígenas hinchas del futbol internacional.....	154
Imagen 15	Fútbol en la comunidad tikuna.....	156
Imagen 16	Fabricando canoas.....	224
Imagen 17	Llegada de la red de Internet a la escuela.....	233
Imagen 18	La red de Internet en las clases.....	233
Imagen 19	Señal satelital en la comunidad.....	234
Imagen 20	Camino marginal de selva.....	272
Imagen 21	Guerrilla en los caminos colombianos.....	273
Imagen 22	Selva Amazónica.....	276

Imagen 23	Tikuna pintado con huito.....	284
Imagen 24	San Francisco de Asís.....	307
Imagen 25	Entrada escuela de San Francisco.....	308
Imagen 26	Escuela de San Francisco.....	309
Imagen 27	Comunidad de San Francisco de Asís.....	311
Imagen 28	Aprobación del consentimiento informado.....	318
Imagen 29	Mojojoy.....	326
Imagen 30	Agricultura en la ciudad.....	440
Imagen 31	Zona de cultivo.....	442
Imagen 32	Cultivo de lechugas	443
Imagen 33	Cultivo mixto.....	443
Imagen 34	Publicación en los diarios.....	445
Imagen 35	Publicación en los periódicos.....	445
Imagen 36	Cartilla elaborada con la comunidad.....	446

ÍNDICE DE ANEXOS

Anexo 1	Formato de consentimiento informado	467
Anexo 2	Formato diligenciado (F.1)	468
Anexo 3	Formato diligenciado (F.2)	469
Anexo 4	Formato diligenciado (F.3)	470
Anexo 5	Formato diligenciado (F.4)	471
Anexo 6	Formato diligenciado (F.5)	472
Anexo 7	Formato diligenciado (F.6)	473
Anexo 8	Formato diligenciado (F.7)	474
Anexo 9	Formato diligenciado (F.8)	475
Anexo 10	Formato diligenciado (F.9)	476
Anexo 11	Formato diligenciado (F.10)	477
Anexo 12	Guía de preguntas para las entrevistas	478
Anexo 13	Transcripción de entrevistas (E.1)	482
Anexo 14	Transcripción de entrevistas (E.2)	496
Anexo 15	Transcripción de entrevistas (E.3)	505
Anexo 16	Transcripción de entrevistas (E.4)	507
Anexo 17	Transcripción de entrevistas (E.5)	511
Anexo 18	Transcripción de entrevistas (E.6)	517
Anexo 19	Transcripción de entrevistas (E.7)	520
Anexo 20	Transcripción de entrevistas (E.8)	521
Anexo 21	Transcripción de entrevistas (E.9)	523

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Esta investigación se inscribe en un momento de cambio que se manifiesta en una crisis general de civilización que pone en riesgo la vida del planeta. Esta crisis es el resultado de la convergencia de múltiples crisis emergidas de la civilización capitalista, como son: la crisis energética, la crisis económica, la crisis climática y la crisis humanitaria, desatadas por un modelo económico capitalista basado en la explotación desmedida de los bienes naturales, carente de ética, individualista, ansioso de poder y con gran deseo de acumulación, que en su afán de enriquecimiento ha pasado por encima de los derechos de todas las formas de vida sobre la tierra y de la naturaleza misma.

Este modelo parte desde una visión antropocéntrica incapaz de reconocerse como parte de la naturaleza, a la que ve únicamente como una fuente inagotable de recursos, bajo la creencia que la tierra está al servicio del hombre, pero del hombre norte americano o europeo, el que la puede someter, al mismo tiempo que lo hace con los otros grupos humanos de hombres.

El desarrollo económico basado en la explotación de los bienes naturales ha expoliado la tierra y ha generado altos índices de contaminación a tal punto que el desequilibrio en la biosfera cada vez es mayor, como lo demuestran los cambios que ha venido sufriendo el planeta representados en el calentamiento global, disminución de capa de ozono, cambios climáticos, aumento de los gases efecto invernadero, desaparición de especies animales y

vegetales, contaminación del agua, la tierra y el aire, entre otros fenómenos que afectan las condiciones naturales requeridas para la existencia de la vida en el planeta.

A partir del siglo XIX con la aparición de la revolución industrial la producción de bienes y servicios toma gran importancia, aumentando la explotación de los combustibles fósiles e instaurando el modelo agroindustrial caracterizado por el desarrollo a gran escala de cultivos destinados a la fabricación de biocombustibles y/o a la obtención de materias primas para la elaboración de productos alimenticios con fines de exportación, dejando a los países productores sin suficientes suministros alimenticios.

Para el desarrollo de este modelo se requiere de extensos territorios fértiles, bien sea para la explotación de los bienes naturales o para la instalación de monocultivos, situación que ha ocasionado por parte de empresas multinacionales con el aval del gobierno: el despojo de tierras a las comunidades indígenas y campesinas, desaparición de grandes porciones de bosque y selvas para ser dedicadas a la plantación de extensos cultivos, en los que se utilizan por una parte, fertilizantes, plaguicidas, abonos de origen químico y semillas manipuladas genéticamente con el fin de aumentar los rendimientos que a su vez, generan alimentos poco saludables para el consumo humano; de otra parte, los monocultivos han generado altos índices de contaminación al medio ambiente, eliminación de economías de subsistencia autónomas, especulación de los precios en los alimentos,

disminución de la oferta alimentaria, aumento del hambre y la pobreza, y por supuesto se ha generado en particular la crisis alimentaria poniendo en riesgo la seguridad y la soberanía alimentaria de las poblaciones más vulnerables como campesinos e indígenas.

Desde hace cuatro décadas, científicos, investigadores y académicos se dedicaron a estudiar los daños que se han generado a la humanidad y a la naturaleza, quienes advierten sobre los resultados nefastos y las consecuencias acarreadas al planeta por el desarrollo del modelo económico capitalista. De esta manera, se dispara la alarma mundial sobre la crisis ecológica y empieza la preocupación por el medio ambiente.

Teniendo en cuenta este panorama, gobiernos del mundo y ambientalistas conscientes de los graves problemas acarreados por el detrimento de los recursos naturales, contaminación, aumento de la pobreza y el hambre que enfrenta actualmente el mundo, se vienen reuniendo a nivel internacional principalmente en las denominadas “Cumbre de la Tierra”, con el objeto de reconocer y analizar las causas que han ocasionado la depredación del medio ambiente, buscar alternativas viables dentro del contexto científico y social, y proponer programas que involucren a todos los sectores de la sociedad para tratar de paliar los daños causados por el sistema económico hegemónico, en procura de lograr una sociedad equitativa, sin conflictos ni tensiones con un futuro más humano.

En vista de esta crisis, es evidente no poder continuar más con el modelo de desarrollo extractivista e insostenible, que está poniendo al planeta en peligro y hace que cada día crezcan más los conflictos sociales por la obtención de los bienes colectivos, excluyendo grandes grupos humanos y sometiénolos a situaciones de pobreza y hambre.

Ante esta realidad, el mundo requiere de alternativas al modelo de desarrollo impuesto por occidente, que brinden la posibilidad de conformar otras formas de vida realmente sustentables, basadas en principios de armonía del ser humano con los otros y con la naturaleza.

De esta forma, la sociedad está volviendo la mirada hacia los pueblos ancestrales, los que han luchado por mantener su cultura y han demostrado con su misma pervivencia la existencia de otras maneras armoniosas y sustentables de afrontar la vida.

Por consiguiente las prácticas y saberes de los pueblos indígenas,¹ les han permitido hacerse presentes y participar en

¹ En el presente documento entenderemos por comunidad indígena: *“organización milenaria que data de los remotos tiempos, es una entidad que presenta tres caracteres distintos: agrario, social y económico. Desde el punto de vista agrario, constituye una unidad insoluble acoplada a la acción del hombre, a su régimen agrícola y a su norma de vida. Desde el punto de vista social, no es una mera reunión de hombres adscrita a la tierra para usufructuarla y gozarla; es una organización colectiva de tipo secular, que se transmite de generación en generación conservando su propio sistema organizativo, sus costumbres, su mecanismo funcional etc. Una unidad social colectiva con gobierno y legislación tradicionales, basado el primero en la libre elección de sus miembros individuales o comuneros, la segunda es un sistema rígido de normas y sanciones impuestas por tradición”* (Guevara, 1938:38).

diferentes contextos donde se tratan asuntos que atañen a su condición de sociedades diferentes, e intervenir en temas relacionados con restauración y conservación de los ecosistemas y del medio ambiente, la crisis alimentaria, y de la salud. Ahora no solo son reconocidos como autoridad en temas relacionados con el ecologismo, sino también por el contenido de sus cosmovisiones, que evidencian su relación armoniosa con la naturaleza, el cosmos y el mundo espiritual, por la disposición de sus saberes, y propuestas alternativas al modelo económico hegemónico, que puedan contribuir a la recuperación del medio ambiente y a la consolidación de una sociedad más digna y más feliz.

En este marco, podemos aterrizar en el principio del “Buen Vivir”² planteado por los pueblos indígenas andinos especialmente de los movimientos del Ecuador y Bolivia quienes lo han incluido en sus Constituciones reforzando la idea de

² Con respecto al principio del “Buen Vivir” Acosta (2014)” nos ilustra, “*hoy más que nunca, en medio de la debacle financiera internacional, que es apenas una faceta de la crisis civilizatoria que se cierne sobre la humanidad, es imprescindible construir otras formas de vida, que no estén normadas por la acumulación del capital. (...) El buen vivir en tanto filosofía de vida abre la puerta para construir un proyecto liberador y tolerante, sin prejuicios ni dogmas. Un proyecto que, al haber sumado muchas historias de luchas de resistencias y de propuestas de cambio, al nutrirse de experiencias nacionales e internacionales, se posiciona como punto de partida para construir democráticamente sociedades democráticas*” (18).

Desde el punto de vista económico, la comunidad indígena, es igualmente una entidad de trabajo y de rendimiento perenne e insoluble. De carácter eminentemente socialista y colectivista, la institución comunitaria en su aspecto económico es un régimen de propiedad común donde sus componentes usufructan su patrimonio rústico (Naredo, 2006).

resistencia y de cambio frente al actual modelo hegemónico, lo que no quiere decir que estos países ya lo estén llevando a la práctica y hayan desterrado el modelo económico capitalista de su territorio. Sin embargo, este es un gran logro, marca la historia en procesos concretos de cambio que tarde o temprano ocurrirán.

El principio del “Buen Vivir” parte de la concepción que tienen los pueblos indígenas con respecto a la vida. De esta manera las comunidades indígenas a través de la historia han demostrado tener una vida equilibrada tanto en su parte social como con el entorno natural, basada en la creencia del origen del mundo y la mitología; todo cuanto existe fue creado por sus dioses y entregado en igualdad a todas las formas de vida para su supervivencia, por lo tanto es sagrado, merece respeto, protección y reciprocidad.

El hombre al ser creado por los seres superiores, al mismo tiempo que la naturaleza, hace que indudablemente este sea parte integral de ella en igualdad de condiciones y con los mismos derechos que los otros seres que la habitan. Los pueblos ancestrales jamás se han sentido superiores a la naturaleza, ni ante los demás grupos de hombres, como ocurre con el modelo hegemónico capitalista que concibe al hombre occidental como un ser especial, *“el hombre (ser masculino, en principio blanco, del norte y letrado) es el centro del universo”* (Broederlijk Denlen, 2014:34), al que la naturaleza y las especies de “animales” más evolucionados como los indios y los negros, deben estar a su servicio para que les generen bienes y acumular riquezas.

Por el contrario, en la concepción indígena del trapezio amazónico todos los seres son iguales, la naturaleza es de los dioses, los que les permiten tomar de ella lo necesario para vivir tranquilamente. Bajo esta premisa estas comunidades han establecido con el entorno una relación de respeto y cuidado, para mantener este equilibrio, solamente se hace uso y se toma de ella aquellos bienes necesarios para garantizar su bienestar.

La idea de realizar un proyecto de investigación con comunidades indígenas nace del interés despertado por la autora, debido a que en el desarrollo de su carrera profesional como docente, tuvo la oportunidad de mantener contacto y de participar en diferentes tipos de proyectos con estos pueblos ancestrales por más de dieciséis años. Con base en estas experiencias se plantea un proyecto con el objetivo de hacer un acercamiento a la relación respetuosa que mantienen las comunidades indígenas con el entorno natural y a la manera en que estos grupos conservan el medio ambiente. Esto con la intención de presentar una alternativa al modelo capitalista depredador que está acabando con la naturaleza y poniendo en riesgo todas las formas de vida sobre el planeta.

Con base en los planteamientos anteriores y después de haber realizado varios acercamientos con comunidades indígenas de distintos grupos étnicos, ubicados en las diferentes regiones de Colombia, se consolida la realización la presente tesis doctoral con comunidad indígena tikuna, alrededor de las prácticas de conservación de la naturaleza y de sus relaciones sociales.

De esta forma se abordó el proyecto de investigación sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante por la comunidad indígena tikuna³ de San Francisco en el departamento de Amazonas, prácticas que les han brindado seguridad y soberanía alimentaria por cientos de años a las comunidades indígenas de la Amazonía, sin causar daños significativos al entorno natural, por el contrario estos grupos han luchado por la defensa de sus territorios y la protección de la naturaleza. Irónicamente luchan por mantener un planeta equilibrado para todo el mundo incluida la sociedad que lo está deteriorando.

El documento está organizado en dos partes; la primera hace referencia al marco teórico, que se subdivide en cuatro capítulos: el primero **Nuestra forma de concebir la vida**, da a conocer la cosmovisión de la etnia tikuna y cada una de las categorías que la componen. La forma de concebir el mundo está basada en la ley de origen, mitos y leyendas, bajo la creencia de que la naturaleza fue creada por sus dioses para su sustento, por tanto debe ser protegida, razones que dan cuenta de la relación armónica, de respeto y de reciprocidad con la naturaleza, el mundo espiritual y con todas las formas de vida sobre la tierra. De esta manera se muestra que alrededor de los principios que rigen sus comportamientos, relaciones con la naturaleza y con la sociedad han construido por

³ En este documento el vocablo “tikuna” se escribirá con k puesto que en la grafía tikuna la consonante C no se encuentra, así como tampoco la LL, H ni X. En la lengua tikuna la K tiene una pronunciación diferente a la C, pronunciación que puede dar diferentes significados a las palabras. Sin embargo en todos los textos consultados encontramos la palabra “ticuna” con C ya que corresponde la C al español. Así mismo se advierte que las citas se harán textualmente como figura en los documentos.

cientos de años todo un sistema de conocimientos; por tanto son portadores de gran sabiduría.

El segundo, **Agricultura itinerante, todo un cosmos**, presenta la importancia de la agricultura itinerante para la comunidad indígena, las formas y lugares de cultivo, la relación que tiene la agricultura itinerante con: la seguridad alimentaria, el “Buen Vivir”, el territorio, lo mítico, lo ritual, el principio de colectividad, igualdad y de reciprocidad, el trabajo en comunidad, las prácticas de conservación del entorno natural, con los astros y el clima, y la chagra como espacio de recreación ritual, de socialización y de educación. Por otra parte se resaltan los cultivos orgánicos, el desarrollo de nuevas tecnologías para la siembra que contribuyen con la protección de la tierra y la no emisión de gases efecto invernadero.

En el tercero, **Territorio, herencia para la vida**, se muestra como el territorio es lo más importante en la existencia de los indígenas y el significado que tiene para ellos, no solo como una extensión de tierra, sino como el lugar donde nacieron, el vínculo de unión con sus ancestros, el lugar donde han desarrollado su cultura y su identidad; simboliza la Madre Tierra y la herencia material, cultural y espiritual que han recibido de sus antepasados, y les corresponde cuidar y heredar a sus descendientes. Además da a conocer el contexto de los movimientos indígenas conformados principalmente por la defensa del territorio.

Y en el cuarto, **Acercamiento a la educación tikuna**, trata del proceso de la educación, a partir del siglo XIX hasta la actualidad, haciendo énfasis en la educación tradicional o educación propia, y lo que significó para los pueblos nativos el choque cultural con el paradigma occidental, impuesto por el Estado mediante la educación oficial.

Respecto a la segunda parte, denominada marco metodológico, se compone de cuatro capítulos; el capítulo cinco, **diseño metodológico**, profundiza en el problema y los objetivos de investigación, expone la parte metodológica en la que tomamos como enfoque y estructura el modelo cualitativo, el método etnográfico y la observación participativa. En la obtención de datos recurrimos a los siguientes instrumentos: revisión bibliográfica, diarios de campo, observación participativa, entrevistas, y grupos focales, la aplicación de estos instrumentos se apoyó en recursos como: fotografías, videos y grabaciones de voz, lo que en conjunto dio forma al método de recolección de la información, para posteriormente elaborar el documento final.

Por otra parte en este mismo capítulo se contextualiza el lugar y la comunidad donde se desarrolla la investigación; se resalta la importancia que tiene el Amazonas para el mundo, se dan a conocer las características geográficas, su ubicación, clima, vegetación y el problema de sobre explotación de los bienes naturales. Así mismo se hace una reseña histórica de la etnia tikuna que habita el trapecio amazónico, las situaciones que han marcado su cultura a partir de la conquista hasta la fecha y da a conocer la

comunidad de San Francisco en términos geográficos, socio políticos e históricos, y finalmente se presentan las particularidades de la investigación, puesto que el trabajo con comunidades indígenas requiere atender aspectos como: el acceso al territorio, a la comunidad y a sus conocimientos.

El capítulo seis, corresponde a las entrevistas realizadas en la comunidad y al análisis de la información recopilada.

El capítulo siete **Grupos Focales** recopila las características de los sujetos participantes, las preguntas aplicadas, la distribución de los grupos para la formulación de las preguntas y el análisis documental de la información recopilada en estos grupos, y se presentan las consideraciones realizadas entre las entrevistas y los grupos focales

Por ultimo encontramos el capítulo ocho que reúne las **Conclusiones y las Futuras Líneas de Investigación**, además muestra una experiencia donde se han transferido algunos aprendizajes adquiridos.

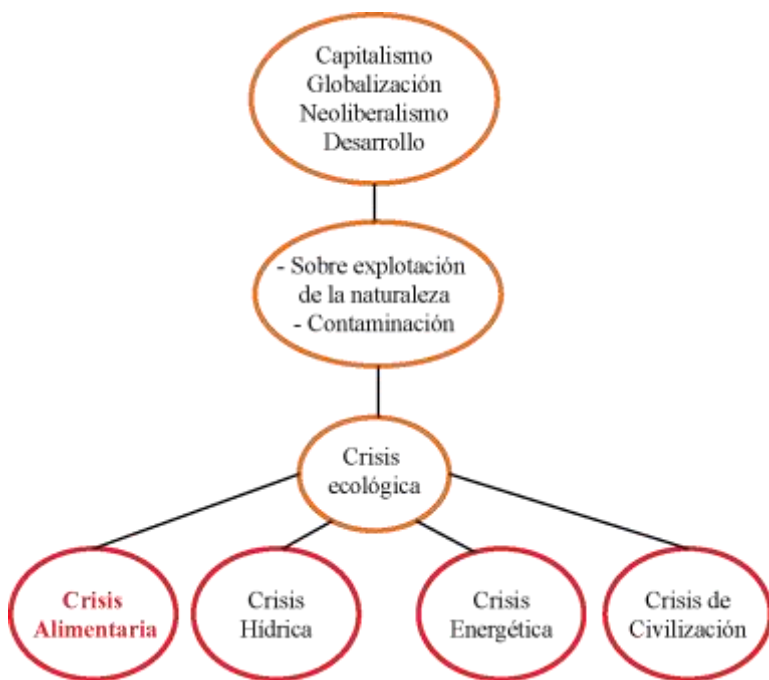
1 Problema de investigación

En estos momentos, vivimos un periodo de incertidumbre donde nuestro mundo atraviesa por una crisis de civilización, resultado de la suma de numerosos problemas en diferentes ámbitos (ecológico, social, económico, ético, cultural y alimentario, entre otros) lo que genera gran incertidumbre sobre el futuro de la vida en el planeta.

La noción de crisis de civilización hace referencia directa a la crisis del modelo económico capitalista, dirigido y activado por los autores del neocolonialismo y la globalización neoliberal, que motivado por la avaricia y el deseo delirante de acumulación ha rebasado el umbral de lo razonablemente permitido en la explotación de los bienes naturales provocando la actual situación de crisis civilizatoria. La crisis ha sido generada por el propio modelo económico capitalista y por los responsables de la actual política neocolonialista y globalizadora.

Figura 1

Conformación de la crisis de civilización



Fuente: elaboración propia

Según, Vega (2009) *“la crisis que se vive en este momento es diferente a las anteriores ya que hace parte de un quiebre civilizatorio de carácter integral, marcando una época histórica en la que se ha puesto en juego la existencia de la especie humana por un sistema ecocida y genocida, regido por el afán de lucro”* (47).

Para una mejor comprensión de la crisis de civilización actual, es necesario conocer las razones que explican el distanciamiento de la economía como disciplina y de la ecología incluso en su propia definición científica. Para lo cual es importante revisar en primera instancia la noción de sistema económico que se ha venido empleando desde el siglo XVIII hasta este momento.

Teniendo en cuenta a Naredo (2006) *“fueron los economistas franceses de esa época - hoy llamados fisiócratas - los que instalaron el carrusel de la producción, del Consumo, del Crecimiento y demás piezas constitutivas de la idea usual de Sistema económico. Al proponer la noción de producción - y de su deseable crecimiento- como centro de esta disciplina”* (4).

Esta noción cambió por completo la idea mercantil de intercambio de bienes, mas no de producción, donde la ganancia se encontraba implícita en el beneficio de satisfacer las necesidades inmediatas sin buscar la acumulación. *“Con anterioridad las sociedades se organizaron en el plano material básicamente a partir de los recursos bióticos que les brindaba la fotosíntesis, circunstancia que las llevaba a seguir un modelo de desarrollo*

acorde con la naturaleza” (Álvarez, 2011:18), proyectando la economía desde la adquisición y la producción.

Los economistas de la época plantean el pensamiento de que todos los bienes naturales incluidos los minerales eran inagotables, al igual que las plantas producen sus semillas y estas a su vez se reproducen formando nuevas plantas. *“La economía se afianzó como disciplina asumiendo la tarea de promover ese crecimiento de las riquezas generadas por la madre tierra”* (Naredo, 2006:5). Así pues, se instala la idea del crecimiento económico basado en el supuesto crecimiento físico de la tierra y la creencia de que la tierra está al servicio del “hombre” y el hombre al servicio de un grupo superior de “hombre”.

A finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se viene abajo la idea del crecimiento de la tierra, demostrado por las ciencias naturales, noticia que no gustó a los economistas clásicos, puesto que ellos empezaban a vislumbrar que los procesos de producción tarde o temprano no podrían satisfacer los consumos desmedidos, como es evidente en este momento, sin embargo se continuó dando valor de producción a los bienes naturales.

Posteriormente, para los economistas neoclásicos, la propiedad pasa a formar parte de los agentes económicos, los objetos apropiados que tienen valor de cambio son los que se deben conservar y tomar de la tierra; solamente los que se consideren productibles, asegurando el equilibrio entre producción y consumo,

lo que terminó siendo revender con beneficio utilizando la noción de valor añadido (Naredo, 2006).

Así pues, se devela el distanciamiento entre la economía y la ecología. Teniendo en cuenta a este mismo autor *“mientras que la ecología [...] razona sobre el conjunto de la biosfera y los recursos que componen la Tierra, la economía suele razonar sobre el conjunto más restringido de los objetos que son apropiables, valorables y producibles”* (10). Como ocurre con el modelo económico capitalista que, *“se apoya desde sus inicios en la extracción de materiales y energía fósil presentes en la corteza terrestre”* (Álvarez, 2011:19).

La época de la revolución industrial, marcó un hito importante en el capitalismo, con la invención de “la máquina”. La fabricación de miles de ellas requirió la producción de combustibles para su funcionamiento, en principio se recurrió al carbón de origen vegetal, lo que generó la disminución de los bosques ingleses, razones por la que se buscaron otras fuentes de energía como el carbón mineral y el petróleo, además de ubicar otros territorios para su extracción.

Por aquel entonces empieza el desarrollo económico de algunas potencias, la conquista y el dominio de los países menos fuertes, la sobre explotación de los bienes naturales, y la naturaleza pasa de ser un bien común a ser para unos pocos.

De esta manera vemos como el modelo económico capitalista desde sus inicios se basa en el extractivismo, consistente en la

extracción de grandes volúmenes de materia prima como: minerales, hidrocarburos y productos agrícolas, al igual que la producción de grandes cantidades de desechos contaminantes. Modelo que crece alejado de los principios de conservación de la naturaleza, pero que se satisface de ella, sin tener en cuenta que la tierra es finita y que la sobre explotación genera devastación ambiental y del tejido social.

Este modelo capitalista desde su nacimiento fue bien recibido por proyectar un aparente beneficio para toda la humanidad, pero casi cinco siglos después, a finales de la década de los sesenta, se ponen en evidencia los resultados nefastos y las consecuencias acarreadas al planeta por la implantación del modelo, gracias a un grupo de científicos, investigadores y académicos que se dedicaron a estudiar los daños que se han generado a la humanidad y a la naturaleza, quienes conformaron posteriormente la Fundación que se conocería como el Club de Roma.

De esta manera, para los años setenta se dispara la alarma mundial sobre la crisis ecológica y empieza la preocupación por el medio ambiente, *“desde entonces la temática ecológico-ambiental fue ganando terreno en el mundo académico, en el administrativo y en el de los medios de difusión, en consonancia con la mayor sensibilidad de la población”* (Naredo, 2006:19).

Esta crisis ya se había previsto hace varias décadas como se demuestra en el informe del Club de Roma, *Los límites al crecimiento*, publicado en 1972, en el que se resaltaba la

imposibilidad de continuar la explotación desmedida de los bienes naturales en pro de la acumulación.

Como respuesta a las declaraciones hechas en los distintos informes, conferencias, cumbres y libros sobre el cuidado ecológico, las organizaciones responsables del tema se suman a las reflexiones generando, también, documentos y lineamientos que lo único que han logrado en realidad es paliar la situación y cubrir los destrozos con un manto verde que adorna “el modelo de desarrollo” y le otorga una serie de apellidos que dan una visión ilusoria de protección a la sociedad y a la naturaleza.

Ante la necesidad de ofrecer tranquilidad a la humanidad y de atender a la problemática generada por el modelo derrochador, los llamados países desarrollados, las multinacionales, empresas y políticos han tratado de generar cambios en la imagen capitalista de sobre explotación de la naturaleza por una de protección “imagen verde” bajo el supuesto de poner solución a dicha problemática. Para lo cual en su publicidad utilizan términos como: verde, eco y sustentable, entre otros (en el caso específico de Colombia un partido político se ha otorgado el nombre de “partido verde”). Todo esto con el fin de enmascarar el modelo de desarrollo para que continúe siendo aceptado, prolongando su existencia.

Es decir, el modelo de desarrollo ha continuado sin cambios sustanciales, únicamente, podríamos decir, se ha maquillado el término con adjetivos pero “*seguimos por la senda del desarrollo: desarrollo económico, desarrollo social, desarrollo local,*

desarrollo global, desarrollo rural, desarrollo sostenible o sustentable, codesarrollo, etnodesarrollo, desarrollo a escala humana, desarrollo endógeno, desarrollo con equidad de género, codesarrollo... desarrollo al fin y al cabo” (Acosta, 2013:32).

El término que más se ha empleado por su versatilidad es el de “Desarrollo Sostenible” pero que a su vez ha sido muy cuestionado por su incongruencia entre desarrollo y sostenibilidad. Algunos autores como Herrero (2007) lo califican como “*contradictio in terminis*” (16), al vincularlo con la sostenibilidad, pues afirma que es imposible conciliar o compatibilizar desarrollo y medio ambiente.

Después de observar el panorama anterior, podemos evidenciar que los fines del capitalismo y la ecología no son compatibles, como tampoco el modelo de desarrollo extractivista y acumulador es viable, sino se quiere llegar a la hecatombe mundial. Sin embargo pese a las advertencias que se han hecho sobre el riesgo en el que está el planeta, el modelo de desarrollo continúa, sin atender al aviso y simplemente toma una forma camaleónica que se acomoda engañosamente a la situación, mostrándose como una verdadera solución a la crisis ecológica.

Indudablemente la humanidad está dividida en dos grupos, una parte mayoritaria que se encuentra en la pobreza, doblegada y sometida por otra minoritaria poseedora de grandes riquezas, que se ha conferido el derecho a dirigir y que se ha apropiado del poder, decidiendo prácticamente el futuro de la otra parte de la

humanidad, de las otras formas de vida sobre la tierra y sobre la naturaleza. Según el informe 178 de OXFAM⁴ “La desigualdad económica crece rápidamente en la mayoría de los países. La riqueza mundial está dividida en dos: casi la mitad está en manos del 1% más rico de la población, y la otra mitad se reparte entre el 99% restante” (OXFAM, 2014:1).

Este primer grupo da la sensación que careciera de la noción de lo que significa la ética y de respeto hacia el otro, por el contrario puede considerarse que alberga en sí sentimientos de individualismo y avaricia que los han llevado a buscar su felicidad en el tener y por ende en la acumulación, donde el valor del hombre se mide no por lo que es, sino por lo que posee, por lo que acumula, sin importar los medios que emplee, estando muy vigente el pensamiento de Maquiavelo “El fin justifica los medios”. Para lograr su meta idearon el modelo económico capitalista que apoyado en la globalización, les ha permitido penetrar y manejar prácticamente todo el mundo a su antojo pasando por encima de lo que sea y haciendo lo necesario para obtener sus fines.

Las políticas de la globalización neoliberal impuestas por las potencias mundiales han ocasionado transformaciones de todo orden: político, económico y social, conflictos en la naturaleza y la

⁴ OXFAM: está compuesta por 17 organizaciones que tienen sus sedes en: Australia, Bélgica, Canadá, Francia, Alemania, Gran Bretaña, Hong Kong, India, Irlanda, Italia, Japón, México, Países Bajos, Nueva Zelanda, Quebec, España y Estados Unidos. Su objetivo es trabajar en conjunto para lograr un mayor impacto en la lucha internacional por reducir la pobreza y la injusticia.

sociedad; han polarizado el mundo dividiendo los países entre pobres y ricos, civilizados y primitivos, industrializados y en vía de desarrollo, centro y periferia, los primeros ostentan el poder, son dueños de la tecnología y de grandes recursos financieros y los segundos, con una población empobrecida, resignada, con sentimientos de inferioridad, ve impotente como se vulneran sus derechos, el despilfarro y la explotación irracional de sus recursos naturales, y asume las consecuencias de la contaminación ocasionada por los macro proyectos, vehículos de la globalización, Con Estados Nacionales que han reducido su papel.

A pesar de la rápida expansión de la globalización y de la contundencia del modelo hegemónico, aún existen pueblos indígenas⁵ que han conservado su esencia, sin negar obviamente que también han sido afectados por el capitalismo en distinto modo. Unos en gran medida y otros han soportado la fuerte presión de occidente, ejercida desde la conquista sobre sus pueblos y territorios, logrando mantener gran parte de su cultura, costumbres y territorios, a costa de grandes luchas frente al estado y a los procesos de homogenización.

⁵ Según datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas censo 2005 se estima que en Colombia habitan 1.392.623 indígenas que representan el 3.36% de la población total del país, conformados por 87 grupos étnicos de los cuales 18 están en peligro de extinguirse. (DANE, 2005).

2 Objetivos de la investigación

Según la problemática planteada anteriormente, para la investigación partimos de dos variables: la crisis ecológica ocasionada por el modelo económico capitalista y las prácticas de conservación de la naturaleza desde la agricultura en el mundo indígena. Este es el origen de la **Hipótesis** que va a articular nuestro trabajo.

Las prácticas y saberes tradicionales indígenas utilizados en la agricultura itinerante realizada en la chagra, bajo principios de conservación y protección de la naturaleza en la comunidad indígena tikuna de San Francisco de Asís, podrían contribuir como una alternativa a la crisis ambiental generada por el modelo de desarrollo capitalista que ha ocasionado la degradación del medio ambiente

Para el desarrollo de este interrogante nos planteamos cuatro preguntas orientadoras:

- ¿Cuál es la cosmovisión de esta comunidad indígena?
- ¿Qué relación tiene el territorio con las prácticas de agricultura?
- ¿Cuál es la importancia de la agricultura itinerante en su forma de vida?
- ¿Qué incidencia tiene la educación en la formación integral de los tikuna?

Con base en estas preguntas planteamos los siguientes objetivos de la investigación.

2.1 Objetivo general

Identificar las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante, en la comunidad indígena tikuna de San Francisco, municipio de Puerto Nariño, departamento de Amazonas, Colombia.

2.2 Objetivos específicos

- Identificar la relación de la cosmovisión indígena tikuna con la agricultura itinerante.
- Indagar sobre la importancia del territorio ancestral en las actividades de producción del pueblo indígena.
- Conocer la incidencia que tiene la chagra en el “Buen vivir” de la comunidad.
- Reconocer la influencia que tiene la educación tradicional en la formación integral de los tikuna

PARTE I

MARCO TEÓRICO

CAPÍTULO 1

NUESTRA FORMA DE CONCEBIR EL MUNDO

1.1 Cosmovisión

Como base fundamental sobre la que descansa el desarrollo del trabajo de investigación, es imprescindible hacer una consideración general de la cosmovisión de los pueblos indígenas que habitan el Amazonas, lo mismo que ahondar en el conocimiento de los principios que rigen la razón de estos pueblos y discurrir por las categorías que la componen; especialmente sondear el pensamiento de la sociedad tikuna.

El hombre como ser inteligente siempre ha tenido la necesidad innata de saber, de escrudiñar lo que le rodea, para encontrar respuestas y explicaciones a los múltiples interrogantes que le han surgido a través de su vida, así ha construido conceptos y creencias base de su cultura. Fue en los mitos donde encontró explicaciones que le permitieron concebir una visión clara sobre temas fundamentales como el origen del universo, de su propio ser, de la vida, de la espiritualidad y la naturaleza, y estructurar organizaciones, basadas en valores éticos y morales, mediante las cuales poder desarrollar sus actividades cotidianas y ubicarse adecuadamente dentro de su realidad, observando una relación de respeto y armonía con todos los elementos que integran la naturaleza. Estos elementos en conjunto conforman su cosmovisión.

Para la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los pueblos indígenas, CONCEPI (2013) la cosmovisión indígena se define como:

“Fundamento entendido como el conocimiento y pensamiento profundo de Pueblos cuyo origen, hogar y posibilidad de existencia es la naturaleza. Incluye la ley de origen o derecho mayor, ley que deviene sentido de vida, movimiento y caminos del universo, con sus espacios interiorizados y transmitidos de generación en generación, en la vida cotidiana a través de la tradición oral, los ritos y rituales, los sueños, los cantos, las prácticas productivas, etc., dentro de un sistema simbólico. La cosmovisión determina la concepción de tiempo y espacio, que están ligados a las actividades alimenticias y las maneras de sentir y percibir el territorio, la presencia de seres que transcurren en una temporalidad diversa y sostenida, pero cotidiana. La cosmovisión es fundamento del sentido de relación que tiene los pueblos indígenas con la naturaleza” (27).

Para hacer referencia a la cosmovisión de los pueblos indígenas también es importante saber que según datos de la Organización de Naciones Unidas, ONU (2014) *“hay por lo menos 5.000 grupos indígenas, compuestos de unos 370 millones de personas; que viven en más de 70 países de los cinco continentes”* (25). De lo cual se deduce que están ubicados en paisajes geográficos, de diferentes latitudes, desde las selvas ecuatoriales, hasta las heladas regiones de tundra y taiga, en donde su adaptación al medio natural

fue posible y pudieron desarrollar igual cantidad de lenguas y culturas.

Por tanto para conocer y comprender la cosmovisión de un determinado pueblo, es importante localizar y caracterizar el lugar, conocer la realidad desde diferentes enfoques, los factores determinantes y su interacción, donde se originó dicha cosmovisión, para tener criterios claros y poder cualificar e interpretar las categorías de una determinada cosmovisión.

De esta manera *“partimos de la premisa de que pueblos con culturas no emparentadas tienen cosmovisiones profundamente diferentes. Por ello es necesario señalar los lugares donde determinadas cosmovisiones se producen”* (Lenkersdorf, 1998:9).

Teniendo en cuenta esta premisa se intuye que son numerosas las cosmovisiones indígenas que pueden diferir en algunos conceptos, pero fundamentan su visión, en los mismos principios éticos y religiosos, mitos y creencias, y comparten todas las percepciones que tienen respecto a la vida, al medio que los rodea, su relación con la naturaleza, el universo, el mundo espiritual, de donde emanan las normas que rigen su conducta, costumbres, organizaciones, políticas, económicas, sociales y culturales. Es decir, todos comparten unas bases éticas sobre las cuales se cimienta el principio de vida, este principio es lo que se ha llamado “la dualidad complementaria” emergida de sistemas de reciprocidad y solidaridad existencial (Bascopé, 2013).

En las cosmovisiones indígenas el principio de la dualidad complementaria también está integrado con sus dioses y con todo lo existente, quienes también están organizados en pareja. Dentro de la cultura tikuna este principio también aparece representado no solo en la vida de la comunidad sino en los espacios de encuentro como la maloka, la chagra de carácter femenino en contraste con el territorio, y el río de carácter masculino.

“hay piedras varones y piedras mujeres (...) hay cerros varones y cerros mujeres (...) El interior de la casa es femenino, el almacén (...) de los productos de la tierra es masculino (...) la tierra de cultivo es femenina, la lluvia que la fecunda es masculina. El templo o capilla es femenina, pero el patio (...) es masculino” (Jolicoeur, 1994:30).

Por otra parte, los pueblos indígenas guardan en su memoria información muy importante sobre su cultura, conocimientos, prácticas y saberes, creados por los miembros de la comunidad, aprendidos de la naturaleza, los que transmiten mediante la oralidad, herramienta que sirve para conocer y comprender una cosmovisión. *“La razón es que los hablantes manifiestan inconscientemente la manera de cómo perciben la realidad”* (Lenkersdorf, 1998:13).

Teniendo en cuenta que la cosmovisión indígena es uno de los pilares sobre los que se soporta el desarrollo del presente documento a continuación profundizaremos en las categorías de la cosmovisión tikuna.

1.2 Principales categorías de la cosmovisión tikuna

La cultura indígena tikuna que habita el territorio colombiano del Trapecio Amazónico, como las demás culturas que viven en otras regiones colombianas, a pesar de los impactos recibidos por la cultura de occidente desde épocas de la conquista, el acelerado proceso de aculturación impuesto por la Iglesia y el Estado, por su relación con otros grupos humanos y en las últimas décadas con los avances de las tecnologías en las comunicaciones y el proceso de globalización, que los ha llevado a un sincretismo cultural, hoy en su esencia primigenia continúan siendo indígenas con elementos de una cultura mítica basada en mitos y leyendas, con la concepción de un tiempo cíclico, respetando todas las formas de vida, relacionándose armónicamente con los elementos de la naturaleza, con el mundo espiritual y con la comunidad.

Es decir, los indígenas tikuna pertenecen a una sociedad y a un Estado que los reconoció, los legitimó y en lo posible los respeta, pero que continúan viviendo con vestigios de otro tiempo, en un entorno diferente a la sociedad mayoritaria, con otras formas de vida y otras perspectivas.

1.3 Sacralidad y mitología

Las comunidades indígenas colombianas en su concepción religiosa y ética basan sus creencias acerca del origen, en los mitos

y leyendas de las cuales nace el profundo respeto por la naturaleza y por toda manifestación de vida puesto que la consideran sagrada por ser una creación de los dioses para la humanidad.

Los tikuna basan su cosmovisión en principios éticos y religiosos generados por los mitos y las leyendas, fundamento de sus creencias acerca de la creación, del origen del mundo, del hombre y de la vida; han vivido en un ambiente en donde los dioses y las entidades sobrenaturales, que habitan el mundo espiritual, forman parte de su realidad.

En la mitología del pueblo tikuna la naturaleza fue creada por sus dioses Yoí e Ipi, descendientes de Gútapa, desde cuando todo era oscuridad, cuando el gran ceibo (árbol Originario) cubría la luz. Los dioses lo tumbaron con la ayuda de animales, entró la luz y pescaron en la quebrada Eware con carnada de yuca a gente tikuna, para la que los dioses abrieron espacio en el mundo, dando origen a su territorio. Allí pudieron construir sus viviendas y encontraron su sustento en los ríos y en la selva.

Por tanto, la creación para los tikuna tiene un carácter sagrado, por ser obra de los dioses. Al respecto Eliade (1973) señala, *“que la existencia del mundo es el resultado de un acto divino de creación, sus estructuras y sus ritmos son el producto de acontecimientos que tuvieron lugar al comienzo del Tiempo”* (160). De ahí el gran respeto que los indígenas tienen por la vida, y por la naturaleza.

Para las comunidades míticas, los dioses y los seres sobrenaturales habitan en el mundo de lo sagrado y espiritual, y es mediante los rituales que los tikuna salen del tiempo profano y entran en el tiempo sagrado, para comunicarse con el mundo espiritual y recibir mensajes que orienten su conducta. *“Al vivir los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo sagrado, a la vez primordial e indefinidamente recuperable”* (Eliade, 1973:156).

También los tikuna afirman que los seres sobrenaturales les dieron preceptos éticos y morales, que les rigen y direccionan la vida y la sociedad en todos los aspectos. Como afirma Goulard (2009) *“Los comportamientos y las actuaciones de los héroes míticos van a instituir las reglas de la organización social que los Ticuna siguen hasta hoy”* (44). De tal manera que estos preceptos son sagrados y los deben observar rigurosamente. Eliade (1973), refiriéndose a los valores axiológicos provenientes de los seres sobrenaturales señala: *“Estos son trascendentes al ser revelados por seres divinos o Antepasados míticos. Constituyen, por consiguiente, valores absolutos, paradigmas de todas las actividades humanas”* (157).

La observancia de estas normas de conducta debe ser respetuosa; piensan que cuando se transgreden vienen castigos que afectan negativamente a la comunidad, es entonces cuando llegan las plagas y las enfermedades, se baja la producción y por tanto hay que sanar la tierra, función que le corresponde al chamán y/o a las

autoridades mayores, que investigan cuáles son las causas, qué se está haciendo incorrectamente, que espíritu maligno está perturbando, para así tomar las acciones pertinentes.

En cuanto a este tema,

“cuando se produce el quebrantamiento de los espacios y el incumplimiento de las funciones establecidas para cada ser, se genera de modo inminente un proceso “desarmonizante” en forma de todo tipo de catástrofes. Lo importante en esos momentos es conocer los hechos que han ocasionado la ruptura de las relaciones armoniosas del Pacha con el consecuente desequilibrio universal, puesto que en la sabiduría andina existen conocimientos de los medios para la restauración de la armonía del Pacha y estos medios restauradores son los ritos” (Fernández, 2016).

Estos mitos y leyendas son los que dan cuenta del origen y la evolución del hombre y la naturaleza, a la que conciben como un “Todo” (cuerpo, mente, espíritu y naturaleza) donde el hombre forma parte de ella y ella de él, que debe desarrollarse conjuntamente y en armonía. Ese todo es considerado como sagrado puesto que es la creación de sus dioses, de allí parte su profundo respeto por la naturaleza y por la vida, por lo que se puede afirmar que estas culturas proponen con su ejemplo otro modelo de vida diferente al occidental, surgido de su integración al ecosistema y su visión de la vida.

Así mismo los indígenas ven a la tierra como su progenitora a la que llaman “Madre Tierra”, es concebida como una creación

perfecta, la cual se debe proteger y cuidar haciendo uso racional de ella, utilizando lo necesario para vivir con el permiso de los dioses, porque si se da un uso desmedido a los bienes naturales estos se irán acabando lo que conllevará a un desequilibrio ambiental, poniendo en riesgo la herencia ecológica para cualquier manifestación de vida en la tierra.

Pese a todo lo expuesto anteriormente encontramos que en la comunidad de San Francisco hay una yuxtaposición de creencias, por una parte, la población tiene sus creencias en la mitología y cosmovisión ancestral, pero a su vez están insertas las creencias impuestas por las misiones evangelizadoras desde la época de la conquista, conformando así una cultura sincrética.

La presencia de las misiones religiosas en el territorio tikuna ha incidido notablemente en la transformación de sus creencias y sus prácticas ritualistas, al respecto Fajardo y Torres (1987) afirman:

“En lo mitológico y ritual han sido influidos directamente por las prácticas religiosas cristianas, tanto protestantes como católicas, lo cual se expresa en forma evidente en el momento que Yoi -su héroe cultural- adquiere dos transformaciones nominales fundamentales: la identidad de Jesucristo, marcando de esta manera la incorporación mitológica del cristianismo y aceptando así la participación en la fe y los rituales de la Iglesia Católica; pero Jesucristo se transforma actualmente en la aparición como San Francisco de la Cruz, personaje mesiánico de origen brasileiro, cuyo signo (al igual que Jesucristo) es una cruz puesta en el centro o en la entrada de las aldeas. Mientras el

catolicismo marca las aldeas con la construcción de una iglesia o capilla, San Francisco de la Cruz las marca con una cruz gigante, separada de la Iglesia Católica y pregonando una crítica a los misioneros católicos y la necesidad del arrepentimiento mediante la reivindicación del sacrificio de la cruz. Este ha adquirido influencia en Perú y Colombia, aunque en la margen colombiana su práctica está amalgamada por los Ticuna con las prácticas católicas y en algunas zonas con las prácticas protestantes como los bautistas, los evangelistas y los del Instituto Lingüístico de Verano" (traductores de la Biblia) (173).

Imagen 1

Sincretismo religioso⁶



Fuente: elaboración propia

⁶ En esta imagen se puede observar que la Abuela porta una cruz cristiana y al fondo, a mano derecha en color café se ve la cruz de la orden de los Rosacruces y la construcción en madera corresponde a la Iglesia Católica. Sin embargo los indígenas creen firmemente en sus dioses Joí e Ipí y continúan celebrando sus rituales.

Aun cuando la evangelización y las religiones llevan un largo proceso en su intento por implantarse como único sistema de creencias, en esta comunidad aún se conservan las creencias propias.

Si bien es cierto, en el asentamiento se practican rituales de las diferentes religiones aún se mantienen vivos gran parte de sus mitos y rituales tradicionales, pues estos hacen parte de sus actividades festivas que les lleva a un tiempo pasado que se vive en el presente como un momento único e irrepetible. Se consideran cristianos pero en el fondo siguen viviendo con su propia cosmovisión.

1.3.1 Ritual de iniciación.

El ritual de la pubertad es el más importante para los tikuna; en él se realiza la ceremonia de la “Pelazón”.

Esta es una celebración de iniciación femenina, consistente en la realización de una gran fiesta que hace la familia de la niña en su paso a mujer. Es un ritual de preparación para que ella tenga los elementos necesarios para organizar un nuevo hogar.

Con respecto a estos rituales de iniciación Eliade (2008) afirma:

“La iniciación constituye uno de los fenómenos espirituales más significativos de la historia de la humanidad. Este Ritual se efectúa para el paso de la infancia, o de la

adolescencia, a la edad adulta, siendo obligatorios para todos los miembros de la sociedad. (...) La iniciación de la pubertad trae consigo, ante todo, la revelación de lo sagrado, y esto significa, en el mundo primitivo, tanto lo que hoy entendemos por religión, como también el conjunto de tradiciones mitológicas y culturales de la tribu. La iniciación es decisiva en la vida del individuo perteneciente a las sociedades premodernas: es una experiencia existencial fundamental, pues gracias a ella llega el hombre a ser capaz de asumir plenamente su modo de ser” (16-17).

Esta es la fiesta más tradicional y quizá la más suntuosa de este tiempo, el pueblo celebra la llegada de la menarquia a la niña, pues simboliza la fertilidad e indica que la mujer ya está madura sexualmente y puede concebir.

El ritual en tiempos antiguos empezaba antes de que la niña llegara a la etapa de la pubertad; ella era aislada en un corral donde permanecía encerrada un tiempo que variaba entre cinco a un año según lo decidieran sus padres. Actualmente dependiendo lo arraigada que la familia tenga su cultura, la niña permanece en el corral como máximo un año. Durante este periodo únicamente se tiene contacto con los abuelos, la familia y su mamá quienes le deben afirmar sus valores culturales y enseñarle las actividades que debe realizar como mujer al formar su hogar.

Cuando la niña llega a la pubertad y se acerca el momento de que le aparezca la menarquía, empiezan los preparativos para la

gran fiesta. Como ya mencionamos es el festejo más representativo de su cultura, donde recrean los mitos y tradiciones más importantes, se canta y baila durante noches enteras al ritmo de tambores y cascabeles con máscaras que reviven a los espíritus de la selva, se pintan con huito para rememorar su origen y rendir culto a sus dioses.

Imagen 2

Ritual de la Pelazón



Fuente: elaboración propia

Antiguamente esta fiesta duraba una semana, pero con el paso del tiempo se ha reducido a tres días, en los que invitan a gente de todas las comunidades, incluidas las de los países vecinos; se

pueden llegar a reunir hasta ochenta personas en la fiesta. La familia que ofrece la fiesta avisa a la gente con anticipación para que transmitan la información a la mayor cantidad de paisanos posibles. De esta manera, se dispone de una gran cantidad de comida y de chicha de yuca fermentada, suficiente para todos los invitados y para los tres días.

De otra parte, la creencia en los mitos es un elemento cohesionador en el comportamiento de la comunidad, si se dejan de realizar se pierde la protección del territorio y llegarán espíritus malignos a alterar su tranquilidad.

Ellos relacionan los cambios climáticos, la llegada de plagas, enfermedades y la escasez de comida, con los castigos que les imponen sus dioses por tener malos comportamientos y dejar de realizar sus rituales, es así que las familias más aferradas a su cultura sienten el compromiso con sus dioses y con el pueblo tikuna de realizar la “Pelazón”, así sea un festejo más sencillo, lo importante es lo simbólico y lo que representa para el bienestar de toda la comunidad, y no se puede olvidar que los intereses colectivos priman sobre los individuales.

Mediante los mitos los indígenas se relacionan con la naturaleza, con el hombre y con los otros seres que la habitan (plantas, animales, seres sobrenaturales y dioses), le dan sentido y contestación a las situaciones que pueden ser reales o no, que solo desde el lente mitológico se pueden concebir, dar respuesta, entendimiento y justificación.

No obstante, como señala Eliade (1973):

“Debemos admitir que en las sociedades en el que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos “historias verdaderas” de las fabulas o cuentos, que llaman “historias falsas” (...) las historias verdaderas en primer lugar, todas aquellas que tratan de los orígenes del mundo; sus protagonistas son seres divinos, sobre naturales, celestes o astrales. (...) A pesar de que los personajes de los mitos son en general Dioses y seres sobre naturales, y los de los cuentos héroes o animales maravillosos, todos estos personajes tienen en común esto: no pertenecen al mundo cotidiano. Y sin embargo, los indígenas se dieron cuenta que se trataba de “historias” radicalmente diferentes. Pues todo lo que se relata en los mitos les concierne directamente, mientras que los cuentos y fabulas se refieren a acontecimientos que, incluso cuando han aportado cambios en el mundo no han modificado la condición humana en cuanto tal” (21-23).

De esta forma los tikuna además de sus mitos tienen un sin número de leyendas, se podría decir que los abuelos y los adultos, para cada situación tienen una historia basada en lo mitológico. En las conversaciones que se mantienen con ellos siempre están presentes los ejemplos basados en leyendas y en analogías de hechos pasados, lo que hace que en algunos casos la comprensión sea bastante subjetiva. Sin embargo, siempre hay alguien que habla español y colabora haciendo más explícita la información para una mejor comprensión.

Del mito principal de la creación se desprenden otros que inciden en el respeto hacia la naturaleza; todo lo que existe tiene un espíritu y una madre que lo protege, a la que se debe pedir permiso para tener contacto con este, ya sea la selva, el agua, el aire o los astros. A continuación relataremos los tres mitos más sobresalientes de la etnia.

La madre del bosque es “Curupira”, es un espíritu que puede causar daño o ayudar a los hombres dependiendo de las intenciones que tengan. Cuando una persona quiere entrar en la selva debe solicitar su aprobación, para que lo proteja y no corra riesgos; ella permite la cacería, la recolección de frutos y de plantas medicinales, pero si se abusa de la extracción, ella se enfurece y se manifiesta en forma de persona de baja estatura, abundante pelo rojo y con un pie hacia adelante y el otro hacia atrás para confundir a los intrusos, pues por la forma de sus huellas no se sabe hacia dónde va, aparece y desaparece, hace sonidos que desorientan a la persona, le pone trampas para que se confunda en el bosque, se pierda y la selva se lo coma. En consecuencia, los indígenas son muy cuidadosos en su relación con el medio selvático.

La madre o espíritu del agua, es representada como una Boa gigante que cuida de los peces y todos los animales acuáticos. Si los pescadores extraen criaturas en exceso la Boa se los come.

El “Buefo” es un ser mitad hombre mitad delfín, vive en el río y si una mujer entra en él teniendo su periodo menstrual, el “Buefo” se enamora de ella, en la noche la lleva para tener relaciones

sexuales, dejándola embarazada. Según testimonio de habitantes de Puerto Nariño este caso ha pasado en varias ocasiones⁷.

Como vemos los mitos no solo relatan el origen del mundo, sino que también dan a conocer las historias de eventos que han ocurrido marcando los comportamientos y creencias de la comunidad frente al cuidado y al uso moderado de los bienes naturales.

1.3.2 Chamanismo

Una de las figuras más importantes en el interior de la estructura social tikuna es el chamán o médico tradicional. El término chamán está relacionado con *“determinadas categorías como de hombres, medicina y hechiceros, florecientes de las sociedades primitivas”* (Eliade, 2008:140).

Dentro del rol que ejerce el chamán en la comunidad está el de sanar y proteger a las personas tanto física como espiritualmente, mantener el territorio protegido de espíritus malignos, limpiar y curar las chagras, bendecir las semillas que van a ser sembradas para que produzcan buenas cosechas y mantener el equilibrio energético en la comunidad, entre otros.

⁷ Un Hombre indígena de la comunidad, narra con propiedad la historia de su hermana, a quien un día se la llevó el “Buefo” y la dejó embarazada. Al momento del parto dio a luz dos buefos, que murieron en el momento; estos al parecer son conservados en el hospital pero según lo narrado no los dejan ver para evitar que la historia se repita.

El chamán es una persona de la comunidad poseedora de unas características especiales que le permiten establecer un puente de comunicación entre lo terrenal y lo espiritual, es el elemento intermediario entre las personas y los espíritus. La comunicación con las otras entidades la establece en rituales donde entra en trance y su espíritu se hace a un lado para que su materia física sea encarnada por los espíritus que han sido invocados para los fines requeridos, es decir por medio del cuerpo del chamán la entidad se hace manifiesta en el lugar y con las personas presentes, aunque en la mayoría de las ocasiones los espíritus se comunican con el médium en un plano intermedio en el que dirigen y orientan los procedimientos que se deben seguir, en esta conversación se pueden hacer preguntas o solicitar intervención directa de los espíritus sobre un determinado evento o sobre otra persona.

Otra manera en que se comunican los seres astrales con el chamán y con las demás personas es por medio de los sueños; en ellos envían mensajes u orientaciones que pueden ser interpretadas y descifradas por el chamán, lo que establece un sistema de predicción ante las situaciones que se avecinan.

Por lo tanto para convertirse en chamán, inicialmente se demanda de un proceso de selección,

“Puede uno convertirse en chamán por: 1.vocacion espontanea (“llamamiento” o “elección”); 2. Transmisión hereditaria de la profesión chamánica y 3. Por decisión personal o, rara vez, por voluntad del clan. Pero sea cual fuere el método de selección,

un chamán será identificado como tal, solo después de recibir una doble instrucción: 1. De orden extático (sueños, visiones, trances, etc.) y 2. De orden tradicional (técnicas chamánicas, nombres y funciones de espíritus, mitología y genealogía del clan, lenguaje secreto. Etc.)” (Eliade, 2008:140).

De otra parte, el convocado a convertirse en chamán debe empezar un proceso de iniciación orientado por otro chamán quien lo guía en la entrada de sus primeros trances y lo contacta con los espíritus o madres de la naturaleza. Este es un proceso en el que la persona debe alejarse por un largo periodo de lo profano e internarse en un mundo de sacralidad en que tendrá experiencias místicas que le enseñarán a relacionarse con los espíritus.

En esta etapa de iniciación en la cultura tikuna, la persona debe “dietar”, abstenerse de mantener relaciones sexuales y de consumir carnes, condimentos y bebidas alcohólicas, además debe retirarse solo a la selva y permanecer por varios meses. Durante ese tiempo experimentará diferentes estados y tendrá visiones que lo llevarán a vivir experiencias terroríficas con los demonios y también de éxtasis con los dioses o espíritus, aprenderá a sacar su espíritu del cuerpo para dar cabida a otros espíritus que lo encarnarán o para iniciar viajes a otros planos.

“El chamán Emprende dichos viajes extáticos: 1. para encontrarse cara a cara con el Dios del Cielo y presentarle una ofrenda en nombre de la comunidad; 2. para ir en busca del alma de un enfermo, supuestamente extraviada lejos de su cuerpo o raptada por los demonios; 3. para acompañar al alma

de un difunto hacia su nueva morada; 4, y finalmente para enriquecer su ciencia mediante el comercio con Seres superiores” (Eliade, 2008:150).

A su regreso de la selva, el hombre o la mujer llegarán ávidos de experiencias y conocimientos para usar las hierbas, las plantas, los árboles, el aire, el fuego, el agua, etc., y con capacidades para contactarse con espíritus o demonios; según con quien se relacione podrá hacer el bien o el mal. Cuando se decide hacer el mal la persona se reconoce en la comunidad como Brujo. *“La brujería es un fenómeno ancestral muy común en las sociedades indígenas, que deriva de la cara oscura del chamanismo y normalmente se asocia a la magia negra” (Ochoa, 2002:127).*

En la comunidad de San Francisco se conservan las prácticas chamanísticas, en este lugar habitan dos chamanes, uno de ellos realiza conjuros exclusivamente para hacer el bien y el otro está en capacidad de hacer el bien y el mal. Ellos son contactados por la gente con diferentes intenciones como: solicitar protección en contra de maleficios, recibir orientación acerca de algún asunto, pedir prosperidad y llamar la buena suerte, sanación de enfermedades naturales o provocadas por maleficios, en algunos casos el chamán debe visitar al enfermo en su casa, dependiendo de su estado de salud, también son requeridos para la limpieza espiritual de las chagras o de terrenos donde se va a construir una nueva vivienda, en los hogares donde se presentan problemas como consumo de alcohol y/o violencia intrafamiliar. También son visitados por gente que le quiere hacer el mal a otra. Los casos más

frecuentes son motivados porque el hombre abandona su familia por una nueva mujer, y su esposa recurre al chamán para que le lleve de regreso a su casa y causarle enfermedad a la otra mujer o incluso la muerte. Cuando un hombre o una mujer se enamoran y no hay correspondencia por parte del otro, se le pide al chamán que esa persona quede atada a ella en contra de su voluntad. Otra razón es la envidia que se despierta en algunas personas porque otros puedan tener mejores condiciones de vida, entonces se les manda hacer hechizos para que su chagra se dañe o causarles enfermedades que les lleven a la muerte lentamente.

Estos rituales dependiendo de su finalidad se realizan en el día o en la noche. Se podría pensar que la noche es cómplice del mal, pero no siempre es así, en la oscuridad también se efectúan ritos para hacer el bien. Dependiendo del objetivo el chamán acude a diferentes técnicas para llevarlo a cabo: puede entrar en trance y permitir que otro espíritu se aloje en su cuerpo para que sea él quien haga el trabajo, o puede contactarse con los espíritus para que le orienten. Además el chamán se ayuda con plantas y yerbas de la selva, sin embargo el humo del tabaco su principal herramienta. Cabe anotar que en las otras etnias habitantes de la cuenca amazónica, los chamanes utilizan variadas especies de plantas alucinógenas para contactarse con los espíritus.

1.4 La totalidad

Contrario al antropocentrismo, los tikuna consideran que todos los elementos que componen la creación están integrados en un

Todo que es sagrado (tierra, naturaleza y humanidad, con todos sus componentes). Se consideran parte de ese Todo, y saben que deben coexistir en armonía, guardando respeto por la naturaleza de la que provienen los bienes que les garantizan el sustento.

Al respecto Deruyttere (2003) afirma: *“la cosmovisión de los pueblos indígenas se basa en la relación armónica y holística en todos los elementos de la Madre Tierra al cual el ser humano pertenece pero no la domina”* (6).

En últimas décadas la inquietud más importante de la humanidad ha sido el detrimento de los bienes naturales que amenaza la existencia de la vida, problema que ha llevado a científicos e intelectuales a ocuparse de los problemas que al respecto atañen a quienes habitamos el planeta Tierra. Es así como a principios de los años setenta Arne Naess (como se citó en Capra, 1996) plantea en su escuela filosófica un nuevo paradigma, la Ecología Profunda⁸. Distinto de la Ecología Superficial que es antropocéntrica, su argumento consiste en que todo lo que existe está íntimamente relacionado, que nada en el mundo está separado y actúa como un Todo.

⁸ Ecología profunda: el nuevo paradigma podría denominarse una visión holística del mundo, ya que lo ve como un todo integrado más que como una discontinua colección de partes. También podría llamarse una visión ecológica, usando el término ecológica en un sentido más amplio y profundo de lo habitual. Esta escuela según Capra (1996) fue fundada por el filósofo Arne Naess a principios de los setenta al distinguir la ecología superficial y la ecología profunda. Esta distinción está ampliamente aceptada en la actualidad como referencia muy útil en el discernimiento entre dos líneas de pensamiento ecológico contemporáneas.

Acorde con este planteamiento Capra (1996), es su obra *“La Trama de la Vida”* afirma: *“La ecología Profunda considera que los elementos que conforman el mundo no son independientes sino que están relacionados íntimamente y constituyen parte de un Todo, y reconoce el valor privativo de los seres vivos incluidos los humanos que pertenecen al tejido de la vida”* (29).

Lo expuesto anteriormente está en comunión con el pensamiento del pueblo tikuna, que tiene una visión holística de la creación; según sus creencias conciben que el universo y todo lo que existe, incluida la humanidad, ha sido creado por seres sobrenaturales, por tanto se consideran en hermandad con todos los elementos que componen la naturaleza, con los que se relacionan e interactúan íntimamente entre sí, articulando un Todo que debe funcionar en armonía. De tal manera reconocen los vínculos que tienen con la naturaleza, a la que deben retribuir, respetar y conservar, porque de sus cuidados depende el bienestar de las generaciones venideras.

En la concepción de que la tierra es un Todo integrado, hay una relación con el mismo funcionamiento de los sistemas del cuerpo humano, que necesita que cada parte que lo conforma esté sana, y si algo no funciona correctamente vienen las enfermedades.

Al respecto Abadio Greem Stocel manifiesta:

“En él reguardo podemos tener oro, petróleo, carbón, todo lo que puede tener el subsuelo y tenemos, ahí está, porque el indígena respeta la naturaleza y no toca, porque si nosotros llegamos a

sacar el petróleo quiere decir que estamos sacando la sangre de la Madre Tierra y como usted ve, si yo le corto una vena, como usted vive? Si yo cojo y corto aorta como vive usted ;no vive! Así es con la naturaleza se va empobreciendo después no tiene vitaminas, no hay nada para hacer siembras, para manejar cultivos” (Como se citó en Robayo, 2009:38).

La tierra es un ser vivo y como tal funciona al igual que los demás. Es un gran cuerpo que requiere que todos sus órganos funcionen debidamente. Cada uno de sus elementos cumple una función para que la biosfera mantenga un equilibrio y permita unas condiciones aptas para la existencia y permanencia de la vida de todos los seres que la habitan.

1.5 Tiempo cíclico

“Nuestros abuelos nos sabían enseñar, que hay que saber caminar mirando atrás y adelante.”

Dennys Ramos Huanca

Para la sociedad tikuna, por su carácter mítico, el tiempo sagrado transcurre en ciclos, hay una sucesión circular de los fenómenos. *“El tiempo cosmogónico es cíclico, nace, crece, alcanza su madurez, decrece y muere para volver a nacer”* (Carvalho Oliva, 2011: 111), se está en el pasado que al mismo tiempo es presente, en una concepción profana del tiempo. *“El*

tiempo no cuenta para el habitante primordial ni para el reciente morador, porque Pacha-Achachi, el suelo más antiguo, el fundador de pueblos remotísimos es también sustento constante de las jóvenes naciones” (Diez de Medina, 1973: 19)”. Estas dos ideas de tiempo a veces se confunden; en relaciones con personas externas a su medio, emplean un determinado concepto de tiempo según sea el tema que traten, bien sea asuntos de la vida civil, política, económica, y/o cultural y religiosa.

Con respecto a lo anterior, Deruyttere (2003) considera que: *“en la cosmovisión indígena no existe la lógica de un proceso linear progresivo, sino más bien conceptos como la circularidad, el futuro que al mismo tiempo es pasado, el tiempo que se rige por los ciclos naturales del movimiento de los planetas y de los ciclos estacionales y agrícolas”* (6).

De esta manera, se puede considerar que los indígenas tikuna viven una situación en la que se yuxtaponen elementos míticos y elementos profanos. Goulard (2009) explica: *“Cada referencia cultural se apoya en un conocimiento de un “pasado-presente” común y se inscribe en un todo inseparable”* (37).

Es decir, los acontecimientos míticos, se transfieren a la actualidad mediante los ritos, que relacionan componentes de diferentes tiempos, y se reflejan en la cotidianidad de la sociedad. Las celebraciones de los rituales por tanto constituyen un lazo de unión en la comunidad.

Por otra parte, Eliade (1973) ha señalado que *“el ritual consigue abolir el Tiempo profano, cronológico y recuperar el Tiempo sagrado del mito. El hombre se hace contemporáneo de las hazañas que los Dioses llevaron a cabo in illo tempore”* (158). Así, que el hombre en su proceso de adaptación y de interrelación con la naturaleza, ha podido modificar el paisaje natural y sobre él construir su cultura.

Por consiguiente se hace evidente que los tikuna tienen el deber de conocer los relatos míticos para poder comprender el origen de la creación del universo, de su propia existencia, y su relación con los elementos de la naturaleza, cuyo aprendizaje les sirva de guía para observar comportamientos acordes con los preceptos generados por los mitos, y a la vez adquirir una formación moral y ética basada en el respeto y la responsabilidad, para lograr armonía y equilibrio con todas las formas de la creación.

1.6 Animismo

Otra de las características de las comunidades primitivas es la práctica del animismo que está relacionada con los mitos y las practicas religiosas. Al interactuar con la naturaleza percibieron que en sus elementos existían energías parecidas a las que él mismo poseía, reconocieron un principio que anima, y les comunica vida; así los tikuna creen que los animales y algunas plantas poseen las mismas cualidades de los humanos, moran en

los bosques y se pueden manifestar en determinados momentos, influyendo positiva o negativamente en su vida.

Sus antepasados les han enseñado a relacionarse con todos los seres existentes. *“No se trata de conducir el agua, lo importante es caminar con el agua y acompañarle por el camino por donde tiene que ir. Conversamos con la madre Tierra. Conversamos con las plantas de nuestra chacra, con ellas criamos la vida (...) conversamos con el granizo, (...) con el viento (...) con el tiempo y con cada uno de los espacios vitales”* (Bascopé, 2013: 11)

Esta visión corresponde también al concepto de animismo definido, como la *“creencia de que los seres de la naturaleza tienen sus propios principios espirituales”* incluso que se debe *“ser considerado como una especie de objetivación social de la naturaleza”* (Descola, como se citó en Goulard, 2009:65).

Este grupo étnico cree que algunas personas debido a sus pecados perdieron su apariencia antropomorfa y se transformaron en animales o vegetales, pero que continúan poseyendo las mismas cualidades humanas y que se pueden manifestar físicamente en algunas ocasiones.

Debido a los fuertes lazos de unión con el mundo natural y espiritual, creen que los animales, vegetales y en general, los elementos de la naturaleza poseen un espíritu que los anima y que puede intervenir en determinado momento en la vida de la comunidad. Es el Pacha la entidad que anima y que está relacionada con toda la existencia del universo.

El Pacha es la energía suprema representada en tres ámbitos que se integran entre sí “*y que fluyen al unísono: Pachakamak o la vida espiritual, Pachamama o la vida material, y Pachankamachaña o la vida social, la comunidad. El universo, así mismo, también se explica desde tres estadios espirituales, el Pacha o el mundo de arriba-el más allá, el Pacha que representa este mundo, y el Pacha o el mundo de abajo, la oscuridad*” (Fernández, 2016:127).

Pacha es “*mundo, espacio, tiempo tierra, deidad, señor, piedra, edad, guerrero. Creador, pacificador, hombre, número, dios del milenio, mar, el que destruye, el que reforma, el que mueve y anima todo*” (Bascopé, 2013:1) Pacha es la energía universal que está presente en todo y en todo momento.

1.7 Comunidad

Los pueblos indígenas de América están organizados socialmente en comunidad; por ende en el pueblo indígena tikuna rigen los mismos principios pertenecientes a esta clase de organización, en la que se observa que las personas se encuentran unidas por lazos afectivos y de familiaridad, sus relaciones están basadas en concordancia con los ancestros, en valores como la reciprocidad, la cooperación, la responsabilidad, el compromiso y el respeto, donde la participación, el diálogo y el consenso son primordiales.

De esta manera encontramos el sentido de la complementariedad, es decir, *“todo ser tiene su semejante complementario”* (Mamani Choque, 2013: 58), el individuo como persona sola es impensable, no existe el yo sino el nosotros, todos en igualdad de condiciones, derechos y deberes, *“ayudante y ayudado unidos para formar una categoría única”*, (Platt, 1976: 27).

La voz de los mayores es decisiva a la hora de resolver y dar soluciones en diferentes cuestiones; viven en un territorio que comparten colectivamente mediante autogestión, el gobierno de las autoridades mayores realiza sus actividades comunitarias cotidianas, su modelo económico no permite la acumulación, sino que distribuyen los bienes justamente atendiendo a la satisfacción de las necesidades de los grupos familiares, y de conservación de los bienes naturales especialmente pensando en la posterior generación, el bienestar y la armonía de la comunidad (Fundación América Indígena (F.A.I.), 2012).

En palabras de Dereuytther (2003):

“La organización social indígena y el ejercicio de autoridad y poder reflejan éstos mismos principios de armonía, equilibrio y consenso. La democracia indígena es participativa (no representativa) y enfatiza la necesidad de diálogo y consenso, priorizándose el papel de los ancianos como autoridades cuya sabiduría y mayor cercanía al mundo de los ancestros pueden mejor vigilar sobre el equilibrio y el bienestar de la comunidad (...) Su racionalidad económica no es de acumulación sino de

relación armónica con el entorno y uso respetuoso de los recursos naturales para el bienestar de toda la comunidad. Por lo tanto en la economía indígena rigen los principios de reciprocidad y redistribución para que todos los miembros de la comunidad tengan acceso a los mismos niveles de bienestar” (7).

La estructura social tiene como eje vertebrador sistemas altamente complejos de permuta. Los términos en los que se definen estos intercambios son difíciles de precisar porque no corresponden a los parámetros temporales del modelo de vida que rige nuestros tiempos en occidente (Amadio, 1993).

El compromiso comunitario es el que prima sobre los intereses particulares, la vida es impensable sin el otro, por eso se piensa en un “nosotros” quienes funcionan como una unidad, *“el ser de la comunidad se proyecta en el tiempo donde está dando y recibiendo de modo gradual y alternativamente (...) la reciprocidad no pertenece al donante ni al otro, sino de forma igual a todos los comunarios”* (Nina, 1991:132).

En cuanto al nosotros, es la trascendencia de la relación de interpersonalidad hacia una apertura en libertad con el fin de construir el equilibrio y la armonía (Mamani Bernabé, 2013).

Sin embargo, *“la relación del nosotros no solo se circunscribe a la comunión de las personas entre si, va más allá hasta la comunión con la Pachamama, la naturaleza, y hasta el reino de las divinidades que la protegen”* (Fernández, 2016:126).

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente podemos observar que la noción de comunidad que tienen los pueblos indígenas es contraria al concepto que se maneja en la cultura de occidente donde priman los intereses individuales sobre los colectivos, la distribución de los bienes es desigual. Este modelo económico está basado en la acumulación de bienes y capitales, la propiedad privada, la depredación del medio ambiente, basados en la visión antropocéntrica donde el hombre se considera dueño de la naturaleza y el territorio es considerado como objeto de comercio.

1.8 Autoridades espirituales tradicionales

Los pueblos indígenas consideran que la Ley tiene un origen divino, por cuanto fueron los dioses quienes les dieron preceptos y normas de conducta, en consecuencia de allí proviene el gran respeto que tienen por las autoridades espirituales y ancestrales, es decir las entidades sobrenaturales, los seres tutelares o protectores del mundo, los abuelos y abuelas, los médicos tradicionales y demás autoridades mayores, que son quienes tienen el conocimiento y la sabiduría para gobernar la comunidad.

Las autoridades mayores fueron preparadas por los dioses creadores, de quienes recibieron el conocimiento de las normas éticas, el poder y la sabiduría para administrar la comunidad: guiar, orientar, aconsejar y decidir en algunas situaciones, siempre actuando en favor de la comunidad, en defensa de su territorio y

autonomía. Además de un conocimiento integral, los representantes de la autoridad deben ser bondadosos, poseer espíritu humanitario y de servicio para ejercer eficientemente sus funciones de guías espirituales y administradores, de ahí el gran respeto que cada uno de los miembros de la comunidad guarda hacia ellos (Comisión Nacional del Trabajo y Concertación para los Pueblos Indígenas (CONTCEPI), 2013).

Todo grupo humano constituido en comunidad establece jerarquías, necesita de líderes que administren, orienten, ordenen, y establezcan normas de conducta, para lograr el éxito de los intereses de la comunidad, que en resumen es el logro del bien común, representado en la paz, la seguridad, el bienestar, satisfacción de necesidades y expectativas que en palabras de los pueblos indígenas es el “Buen Vivir”. Por tanto los líderes deben tener el perfil de un buen gobernante, contar con la legitimidad otorgada por los miembros de la comunidad, liderar con el ejemplo, demostrar una conducta ética, tener la sabiduría y los conocimientos necesarios, y estar al servicio de su colectividad.

1.9 Concepto del “Ser”

Otra de las grandes inquietudes de la humanidad en todos los tiempos, ha sido la de buscar explicaciones acerca del origen y constitución del hombre, y de su fin último, inquietud que también es relevante en la cosmovisión tikuna.

Los tikuna consideran que un Ser, un individuo, existe debido al acoplamiento de tres fuerzas o principios: un “principio corporal” de tipo biológico, que desaparece con la muerte, un “principio vital” que continúa existiendo más allá de la muerte, y un “principio energético”, que lo mantiene vivo; este es inherente a los animales y a determinadas especies vegetales, garantiza su crecimiento, permanencia, y la reproducción del ciclo vital, y asegura el mantenimiento del “principio vital”, lo cual asumen como la inmortalidad que perdieron sus antepasados y que esperan recuperar algún día, y así lograr la máxima aspiración del hombre: la felicidad perfecta, que no se alcanza en este mundo (Goulard, 2009).

Para esta etnia, el espíritu es quizá la parte más importante del hombre, porque como se mencionó anteriormente, guardan la esperanza de recuperar la inmortalidad en otro tiempo perdida a causa de los antepasados, idea también inculcada por los misioneros católicos que les han hablado de la salvación, es decir, de la inmortalidad.

Los tikuna, como el hombre primitivo, se dieron cuenta que existe una fuerza energética que produce la vida y sostiene la actividad de los elementos de la creación.

Teniendo en cuenta a Goulard (2009) el “principio energético” es la energía que necesita todo ser viviente para existir. Todos los seres humanos y no humanos, animales y plantas poseen este principio en una cantidad proporcional, fundamental para la existencia del “principio corporal”, y del “principio vital”. Los

indígenas tikuna consideran que el “principio energético” asegura el crecimiento corporal, mantiene la vida y debe ser nutrido permanentemente.

En consecuencia se deduce que la adquisición de energía está relacionada con la nutrición, y determinada por la calidad de la dieta alimentaria, suministrada por los vegetales y animales, que también poseen energía y proporcionan fuerza a los humanos; por esta razón cuidan el régimen alimentario que ha de proporcionar la energía necesaria para vivir y para desarrollar las actividades correspondientes; creen que los hombres poseen mayor fuerza que las mujeres y que por lo tanto han de efectuar labores que exigen mayor esfuerzo, y las mujeres desarrollar actividades que exigen menor energía, como cuidar de la chagra.

Por las consideraciones anteriores es importante resaltar el valor que tiene para este grupo indígena la relación espiritual con el territorio y la chagra, y la inexorable necesidad de mantenerlos libres de toda contaminación; por tal razón, la producción agrícola se realiza según principios éticos y guiados por los ciclos cosmológicos. En la chagra se genera principalmente la alimentación, responsable de la sana nutrición que proporciona la energía indispensable para el desarrollo integral del individuo y mantener un buen estado de salud que se manifiesta en el bienestar personal y de la comunidad.

1.10 Sabiduría Ancestral

*“Cuando una persona sabia y de edad
muere, desaparece una biblioteca entera”*

Proverbio africano

Todas las especies de seres vivos cuentan con una memoria instaurada en su código genético, por tanto la especie humana también posee una memoria, no solo genética sino además cultural. Memoria que para los miembros de la especie, según Toledo (2011), *“toma la forma de una sabiduría, de una experiencia aprendida y perfeccionada colectivamente a lo largo del tiempo, de un saber transmitido de generación en generación”* (215).

Lo que quiere decir que cada grupo humano es el resultado de una historia de miles de años de evolución genética y cultural, dado por la adaptación al medio natural, en el que adquiere sus saberes individuales y sociales, desarrollando tecnologías para una mejor relación con la naturaleza y por ende una vida armoniosa.

Por tanto, el conocimiento ancestral se ha construido en un largo proceso de acumulación de experiencias individuales y colectivas, bajo sistemas de imitación y comprensión de la naturaleza posibilitando unas prácticas acordes con el medio natural. Razones suficientes para hacer que este conocimiento sea considerado una de las bases de la vida de las comunidades indígenas.

Pese a la importancia de estos conocimientos, que datan de aproximadamente 10.000 años, occidente ha desconocido, invalidado y desplazado el conocimiento ancestral, conformando otra forma de comprensión y relación con el medio, a lo que llamó “ciencia”.

De esta manera, se puede inferir la existencia de dos formas de relación con el medio natural, una con mayor historia y otra más joven.

Como explica Toledo (2011):

“Esta doble manera de acercamiento intelectual ha sido registrada por algunos autores desde la sociología de la ciencia o desde la filosofía: Paul Feyerabend lo llamó conocimiento abstracto y conocimiento histórico, mientras q para Luis Villoro se debe distinguir entre el conocer y el saber. Sin embargo fue Claude Levi-Strauss, en su libro El pensamiento salvaje quien de manera tajante estableció una distinción neta entre lo que denomino la ciencia neolítica y la ciencia moderna” (217).

Esta última ha tomado una fuerza impresionante de expansión e imposición en el mundo relativamente en poco tiempo - desde la industrialización -, causando en los últimos 300 años más daños a la naturaleza que los ocasionados en los 100.000 años que lleva el hombre sobre la tierra, mientras que la llamada *ciencia neolítica* con una antigüedad de 10.000 años, como afirma este mismo investigador, ha producido un cúmulo de conocimientos presentes en los pueblos indígenas, quienes han mantenido una relación equilibrada con el entorno natural, hecho que se comprueba con la

subsistencia de sus culturas, permaneciendo en la tierra sin causarle daños significativos ni al hombre, ni a la sociedad, ni a la naturaleza.

Toledo (2011) afirma que *“se puede estimar que unas 12.000 culturas llegaron a conformar la diversidad humana”* (221), durante el periodo preindustrial, las cuales desarrollaron diferentes formas de vida, adaptándose a cada una de las miles de situaciones presentadas en los diferentes lugares del planeta donde han conformado sus hábitats, respondiendo a la multiplicidad de características particulares de cada lugar como: ciclos climáticos, calendarios astronómicos, periodos agrícolas, comportamientos del ecosistema, tierras y diversidad biológica.

Si bien es cierto son muchas las culturas generadas a través del tiempo, se podría pensar en la dificultad de la convivencia de todas sobre la tierra, pero a pesar de la multiculturalidad, estos pueblos han respetado la diversidad y han permitido el adelanto de otras miradas ante la vida, claro está, que para obtener ese logro, se han permitido reconocer al otro como igual, aprender de la naturaleza y sentirse parte de ella, pues de ella han aprendido todos sus conocimientos.

De esta manera, los pueblos originarios además de adaptarse, han observado, vivenciado, investigado y desarrollado tecnologías para perfeccionar su habitat local, de esta forma han ampliado y mejorado la biodiversidad del planeta,

Tal como afirma Lorenzo Muelas (1998):

*“Desde hace miles de años, de generación en generación, los pueblos originarios de esas tierras han desarrollado una tecnología, que lo ha llevado a producir innovaciones que se han acumulado a través del tiempo y de las cuales el único registro es su existencia misma. Estas son desconocidas por el mundo no indígena porque siempre han calificado esa ciencia, esa tecnología autóctona, vernácula como hechicería, como improductiva y aun hoy eso sigue sucediendo. No les cabe en la cabeza que hayamos logrado investigar, desarrollar, crear **innovaciones**. Por eso hoy cuando los investigadores occidentales encuentran una mata se atreven a pensar y a decir con mucha autoridad que es silvestre. Es difícil que acepten que esa plantita la hemos desarrollado nosotros, nuestros antepasados, que se ha dado todo un proceso colectivo. Claro hoy parecen silvestres porque están en muchas regiones donde habitan los indígenas (...) Entonces, encuentran algunas matas en la selva y aparentemente son silvestres pero han sido utilizadas y transformadas por el hombre y la mujer indígena con sus innovaciones” (172).*

Los trabajos que han realizado los seres humanos a través del tiempo arrojan como resultado una serie de conocimientos y el desarrollo de unas metodologías adaptadas a sus necesidades, que no solo han sido empleadas en sus comunidades sino que también han compartido con otros grupos, hecho que ha fortalecido la construcción y el despliegue de dichos conocimientos por diferentes regiones del mundo.

Sin embargo, según Toledo (2011), la llamada “*ciencia, decente y prestigiada, padece con inusitada frecuencia de un sesgo: tiende a concentrarse en los eventos más recientes, de los cuales exagera su importancia o trascendencia, tiende a ignorar, soslayar o menospreciar todo aquello ocurrido de manera previa a la moderna*” (216). Es decir no reconoce el conocimiento no científico que han gestado las comunidades por cientos de años.

1.11 Conocimiento indígena (CI)

Desde el principio de la humanidad, el hombre ha estado generando permanentemente conocimientos que se han acumulado por miles de años en lo que los investigadores del programa Cultura & Ambiente (2011) denominan sabidurías locales o tradicionales y que constituyen el *núcleo duro* de la memoria biológica y cultural del planeta.

Sin duda, estos conocimientos tradicionales los han construido pueblos ancestrales a través de los tiempos, basados, como afirma Toledo (2011), “*en las experiencias que se tienen sobre el mundo, sus hechos, y significados y su valoración de acuerdo al contexto natural y cultural en donde se despliegan*” (226). Los cuales residen hoy principalmente en los pueblos indígenas.

El conocimiento indígena se caracteriza por ser un cúmulo de conocimientos estructurados en procesos de adaptación, lecturas y comprensión de contextos, creencias y prácticas que se transmiten

de generación en generación en forma oral. Esta denominación varía según algunos autores refiriéndose al mismo como: conocimiento ecológico local, conocimiento popular, conocimiento ecológico tradicional (CET) entre otros.

Así por ejemplo, Barranquero (2011) define al CET como: *“un sistema de observación-compresión-acción (model-making) sobre el funcionamiento del mundo, basado en la idea de que todas las sociedades intentan observar, entender y dar sentido al ambiente, orientando, desde esa perspectiva sus prácticas”* (151).

Por su parte Victoria Reyes (2011) lo entiende como *“un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias que evolucionan a través de procesos adaptativos y es transmitido mediante formas culturales de una generación a otra; cuerpo acumulativo que se refiere a las relaciones entre seres vivos con su medio ambiente”* (231).

Por último Toledo (2011) nos ayuda a ampliar el panorama, al afirmar que *“para comprender de manera adecuada los saberes tradicionales resulta entonces necesario entender la naturaleza de la sabiduría local, la cual se basa en una compleja interrelación de tres dimensiones: creencias, conocimientos y las prácticas”* (226).

Desde otra perspectiva, la etnoecología se centra en los componentes que conforman el CET. Como afirman Toledo y Barranquero (2011):

“Con su enfoque holístico y multidisciplinario, ha permitido entonces el estudio del complejo integrado por el sistema de creencias (kosmos), el conjunto de conocimientos (corpus) y de prácticas productivas (praxis)” [Con lo cual] los individuos se enfrentan al entorno dotados de un complejo Kosmos-corpus-praxis (k-c-p) que se perfecciona progresivamente [...] a través de las generaciones y a partir de tres fuentes de información: lo que les dijeron (experiencia histórica acumulada); lo que les dicen (experiencias históricamente acumuladas), y lo que observan por sí mismos (experiencia individual)” (226-152).

Los conocimientos tradicionales están relacionados directamente con las cosmovisiones de los pueblos indígenas que conciben al mundo de una forma holística, donde se encuentra inmerso. La materia, el espíritu, lo físico y psíquico es un Todo único e inseparable, haciendo que la relación entre hombre y naturaleza sea armoniosa. En otras palabras, *“se basan en la creencia de que el ser humano y la naturaleza componen un todo integrado, en el que median fuerzas teológico-naturales-dioses, energías, cosmogonías que imprimen un sentido ético y moral a esta relación”* (Barranquero 2011: 152). En este sentido, para el conocimiento indígena. *“no existen seres superiores o inferiores (...) todos somos hermanos existentes y nos ubicamos en el mismo nivel como personas”* (Bascopé, 2013: 13).

En la conservación del CI, la transmisión de los conocimientos de generación en generación, es quizá una de las características más importantes. Como se ha mencionado anteriormente el

conocimiento se transmite principalmente en forma oral, donde los mayores enseñan a los niños sus costumbres, desde que están en el vientre les hablan, les cuentan historias basadas en su mitología y les estimulan con los sonidos de la naturaleza. A partir de su nacimiento y durante el transcurso de su vida ellos aprenden de sus mayores y de sus propias experiencias la manera de relacionarse con el entorno y con la sociedad.

Atendiendo a Grenier (1999), *“el CI se guarda en la memoria y en las actividades de las personas y se expresa en cuentos, canciones, folclor, proverbios, danzas, mitos, valores culturales, creencias, rituales, leyes comunitarias, lenguaje local, taxonomías, prácticas agrícolas, herramientas, materiales, especies de plantas y animales”* (2). Es preciso anotar que este conocimiento se va adquiriendo día a día, en todos los momentos de la vida.

Cada persona de la comunidad posee conocimientos ancestrales con diferentes características que varían según su oficio; por ejemplo, la persona que ha sido designada como chamán desde que empieza su preparación profundiza en los conocimientos espirituales y en el poder de las plantas medicinales, conocimientos diferentes al de los miembros de la comunidad que trabajan en la chagra, pescadores, cazadores o autoridades indígenas. Sin querer decir que cada conocimiento sea aislado, por el contrario, todos poseen conocimientos sobre cada tema, solo que cada uno es especialmente conocedor de su quehacer.

De esta manera, dentro de la comunidad cada uno de los miembros: abuelos, mujeres, hombres y niños cumplen un rol importante, que al articularse complementan una unidad autónoma que permite resolver y mejorar las necesidades cotidianas para el desarrollo de una vida en armonía.

En la investigación sobre el conocimiento indígena, existen algunos intereses particulares sobre algunos temas como son: sistemas de aprendizaje; métodos de enseñanza del conocimiento, organizaciones locales; controles y ejecución; autoridades indígenas, clasificación y cuantificación locales; métodos de clasificación de flora y fauna, salud humana; medicina tradicional, animales y enfermedades de los animales; cría y medicina etno-veterinaria, el agua; manejo de recursos hídricos, los suelos; conservación de suelos, agricultura; siembra y manejo de las cosechas, Agrosilvicultura, agricultura itinerante (roza-tumba-quema); identificación de tierras para la siembra y otros temas como textiles y artesanías (Grenier, 1999).

Por otra parte, existen investigaciones que dan cuenta que el conocimiento indígena se está deteriorando. Reyes (2011) afirma que *“investigadores de disciplinas tan dispares como la antropología, la biología y la psicología han estudiado las dinámicas del CET. Estos investigadores han tratado de entender cómo este se crea, adquiere, transforma, transmite y pierde”* (235).

En esta parte nos centraremos en las causas que han venido generando dicho deterioro, las cuales aterrizaremos en el caso de la comunidad indígena tikuna.

Desde la época de la Conquista los pueblos indígenas han sido sometidos a procesos de aculturación por lo que tuvieron que cambiar gran parte de sus tradiciones y costumbres, entre las que encontramos:

1. La inclusión de una nueva lengua que soslayó su lengua propia, parte importante en la transmisión de los conocimientos tradicionales.
2. La educación formal los introdujo en un tiempo lineal y disminuyó notablemente el contacto con la naturaleza y el encuentro con los abuelos, es decir, los apartó de su educación tradicional, recibiendo una formación alejada del conocimiento indígena.
3. Las religiones realizaron cambios en su cosmovisión, vestido, rituales, mitos y creencias ocasionando la pérdida de conocimientos invaluable.
4. El acceso a los medios de comunicación, principalmente de la radio y la televisión, permitió que los indígenas conocieran más de la cultura de occidente y se sintieran atraídos, especialmente los jóvenes, quienes han adoptado maneras diferentes de recreación, de vestido, lenguaje, relaciones con el entorno y relaciones sociales, perdiendo el interés en su cultura, y

5. La integración a la economía de mercado; para las comunidades indígenas que se encuentran ubicadas cerca de los centros poblados occidentalizados.

El acceso al mercado ha cambiado sus formas tradicionales de vida, algunos han abandonado las chagras, puesto que prefieren no cultivar porque consiguen productos alimenticios y de aseo en las tiendas, pero para poder obtenerlos deben trabajar por un pago, realizando oficios diferentes a los tradicionales o tomando de la naturaleza más de lo que necesitan para vivir; es decir extraen de la selva y de los ríos productos que puedan ser comercializados con los “blancos” para obtener dinero.

Pese a este proceso de aculturación los pueblos indígenas no solo han ejercido procesos de resistencia sino también de revitalización, negándose radicalmente a que desaparezca su cultura. Tema que ampliaremos más adelante.

1.12 Consideraciones acerca del capítulo

Para conocer y comprender la forma en que los pueblos indígenas conciben el mundo es necesario profundizar en su cosmovisión y en los principios rectores que la rigen. Así mismo es importante identificar y caracterizar el lugar donde se originó dicha cosmovisión, para tener criterios claros sobre las bases en que descansa su estructura, para poder identificar e interpretar los

comportamientos que tienen las comunidades indígenas frente a los entornos que las rodean.

De esta manera las cosmovisiones indígenas difieren en algunos aspectos de sus creencias, prácticas, saberes, mitos y ritos pero, sin embargo, fundamentan su visión en los mismos principios éticos y de respeto que tienen frente a la vida, al entorno que los rodea, a la relación con la naturaleza, el universo y el mundo espiritual de donde surgen las normas de comportamiento que gobiernan su conducta.

Al profundizar en la cosmovisión de la etnia indígena tikuna encontramos diferentes principios que la componen, los que dan cuenta de la relación armónica de respeto y reciprocidad con la naturaleza, el mundo espiritual y con todas las formas de vida sobre la tierra.

La forma de concebir el mundo está basada en la ley de origen, mitos y leyendas, bajo la creencia de que la naturaleza fue creada por sus dioses para su sustento, lo que le da el carácter sagrado, del cual parte el gran respeto que los indígenas tienen por la vida, y por la naturaleza. De otra parte los tikuna afirman que los seres sobrenaturales fueron quienes les dieron los principios éticos y morales, que les orientan su forma de vida y la sociedad en todos los aspectos.

Dentro de sus creencias encontramos principios como: **la totalidad**, en la que se considera que todos los elementos que componen el universo, incluido el hombre, están integrados en un

Todo que es sagrado. **Tiempo cíclico**, que está basado en un tiempo circular donde se vive en el pasado que al mismo tiempo es el presente, en el que se nace, crece y muere para volver a nacer. **El Animismo**, consistente en que todos los seres que habitan el universo, sean animales, vegetales, y en general los elementos de la naturaleza, tienen un espíritu que los anima, situación que los pone en igualdad de derechos. **Comunidad**, la persona como ser individual es inconcebible, no existe el yo sino el nosotros, todos trabajan por el bien común. **Autoridades espirituales tradicionales**, estas son las entidades sobrenaturales, los seres tutelares o protectores del mundo, quienes fueron preparados por los dioses creadores y de quienes recibieron el conocimiento de las normas éticas, el poder y la sabiduría para orientar los destinos de la comunidad. **El principio energético**, todo ser viviente necesita de energía para vivir que es proporcionada por el Pacha energía, suprema.

Luego de hacer un análisis de las categorías de la cosmovisión indígena tikuna podemos hacernos un paisaje sobre los principios que rigen sus comportamientos y relaciones con la naturaleza y con la sociedad, demostrando que alrededor de ellos y por cientos de años han construido todo un sistema de conocimientos denominado **Conocimiento Indígena**, por tanto son portadores de sabiduría Ancestral

CAPÍTULO 2

AGRICULTURA ITINERANTE, TODO UN COSMOS

La necesidad más básica del hombre es el alimento, por tal razón para las comunidades indígenas su prioridad es la obtención de este. A través de la historia ha sido el entorno natural quien les ha brindado el sustento; inicialmente fue adquirido a través de la recolección, la caza y la pesca, posteriormente con el desarrollo de la agricultura itinerante que data del periodo neolítico, hace aproximadamente de 8.000 a 10.000 años, se lograron producir cantidades suficientes de alimento para atender las necesidades de las poblaciones que iban en aumento; desde esos momentos los pueblos indígenas por si mismos han mantenido su seguridad alimentaria.

Luego del hallazgo de la agricultura, gran parte de los grupos humanos empezaron a asentarse e ir abandonando el nomadismo, estableciéndose en zonas aptas para el cultivo. Sin embargo, estos asentamientos no pudieron ser permanentes debido a que los terrenos dedicados a los cultivos tras su continuo uso se iban desgastando, haciendo que después de un periodo de dos a tres años de siembra las cosechas bajaran su cantidad y calidad, obligando a estos grupos a abandonar el terreno por agotamiento de los nutrientes y a buscar nuevas tierras fértiles, precisando la práctica de la agricultura itinerante.

Este tipo de agricultura ha sido conservada y practicada especialmente por comunidades indígenas y pueblos que habitan en los países tropicales y en las proximidades de la línea ecuatorial, en selvas y bosques caracterizados por una vegetación espesa y de

suelos pobres debido al clima y a que las constantes lluvias arrastran los nutrientes del suelo dejándolos poco fértiles.

Pese a esta situación, para el desarrollo de la agricultura idearon un sistema de cultivos rotativos de acuerdo a las posibilidades del medio, que les permitiera tener acceso constante a los alimentos. Se evidencia que su principal fuente de alimentos es proporcionada por la práctica de la agricultura itinerante, en la que cultivan múltiples variedades de productos alimenticios de diferentes valores nutricionales lo que les permite tener una alimentación balanceada, claro está que su dieta la complementan con la recolección de frutos de la selva, cacería de animales de monte, animales domesticados, la pesca de peces de diferentes especies y de algunos reptiles como el caimán.

En la consecución de sus alimentos dedican un gran porcentaje de su tiempo. Según lo observado se puede afirmar que prácticamente todas las actividades que realizan están relacionadas directamente con los procesos desarrollados para la obtención de su alimentación.

De esta manera a partir de las prácticas de la agricultura itinerante se desprenden una serie de elementos constituyentes de su cultura, que se ponen en escena desde diferentes ámbitos como los que describiremos a continuación:

Ámbito espiritual: el territorio es sagrado, se debe mantener armonía con los espíritus, realizar rituales, contar con la capacidad comunicativa del chamán con los otros seres de la naturaleza,

permitir que los espíritus guíen al hombre en la elección del terreno a cultivar, designar a la mujer el cuidado de los cultivos por ser símbolo de fertilidad, tener en cuenta los ciclos ecológicos marcados por los astros.

Ámbito de relación con la tierra: esta es venerada, se deja descansar, se permite su propia regeneración al ritmo de los pulsos vitales, se toma únicamente lo necesario, no se contamina con sustancias químicas, los abonos son preparados con recursos del mismo entorno, se deshierba manualmente, se reforesta continuamente, se piensa en dejar alimento a los animales quienes también tienen derecho, no se extrae más de lo necesario, se tienen en cuenta los ciclos reproductivos de los animales y se emplean semillas producidas en sus chagras no traídas de fuera de sus territorios y mucho menos manipuladas genéticamente.

Ámbito social: en la parte social cada uno de los miembros de la familia contribuye con el trabajo que es compartido en igualdad con el hombre y la mujer, se trabaja comunitariamente por medio de las “Mingas”⁹, se comparten conocimientos, semillas y productos alimenticios, se desarrollan tecnologías de manejo de cultivos, el territorio es concebido como un bien colectivo, la chagra es un espacio educativo, se celebran rituales, se recrean mitos y leyendas, permite mantener buen estado físico, trabajan bajo el principio de la reciprocidad y del “Buen Vivir”.

⁹ Minga es cuando se hace una actividad de carácter comunitario, cualquiera que sea, que se necesite. Minga es por ejemplo cuando en una parcela o finca es época de cosecha, o de siembra o de aporque, en la cual una familia tardaría un tiempo considerable para su realización, pero que con la ayuda y el trabajo colectivo de los vecinos, dicha actividad se reduce de manera significativa.

2.1 Agricultura itinerante, garantía de supervivencia

“Agua, sol y minerales son en su conjunto armonioso los padres de la vida. Agua-clima-tierra-bosque son la base para la producción agrícola, son nuestros abuelos de quienes heredamos la agricultura: cultura, territorio y tecnología, todo para darle sentido a algo tan valioso y sagrado: el alimento”

Colectivo semillas de vida

Para la comunidad indígena la selva es su hogar, es el lugar que le dieron los dioses para que lo habitaran, garantizándoles la supervivencia, relacionada con el cubrimiento de las necesidades más vitales: el alimento y la vivienda. De esta manera, la tierra y la naturaleza enmarcadas en el territorio son lo más importante para su existencia.

La principal forma de relación de estos pueblos con la naturaleza es por medio de la agricultura itinerante que han practicado por miles de años basados en una relación respetuosa y equilibrada con el entorno.

La agricultura itinerante de subsistencia ofrece a las comunidades que la practican, alimentos durante todo el año. Consiste en preparar el terreno seleccionado para ser cultivado, por medio de la tala y quema de la vegetación, en la que primero se cortan las especies vegetales de menor medida como arbustos y

matorrales, y seguidamente se talan los árboles no aprovechables que cubren la entrada de la luz solar. Los residuos se dejan secar al sol, y por último se procede a quemar controladamente el terreno, quedando libre el espacio para la siembra de los productos escogidos.

Imagen 3

Iniciación de la chagra, tumba de árboles



Fuente: elaboración propia

El lugar designado para la siembra recibe el nombre de chagra; es una porción de tierra que tiene como área aproximada una hectárea ubicada en la selva, preferiblemente a no más de dos horas de camino de las viviendas para poder ser visitadas frecuentemente puesto que los cultivos requieren de mantenimiento constante. Las chagras *“pueden tener cultivos transitorios o perennes con un periodo de producción que varía entre 0 y más de 10 años”* (Cabrera, 2004:1).

Imagen 4

Quema de árboles



Fuente: elaboración propia

Imagen 5

Siembra en la chagra



Fuente: elaboración propia

En concepto del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, SINCHI (2009) esta técnica de siembra es:

“Un sistema de agricultura itinerante basado en el aprovechamiento de los nutrientes existentes en los suelos del bosque maduro o barbechos adultos, a partir de la tumba del bosque como una forma de inhibir el aprovechamiento de esos nutrientes por plantas diferente a las cultivadas y la quema como forma de liberar los nutrientes del suelo al subir su pH y eliminar una buena parte de los microorganismos del suelo que transforman la materia orgánica y movilizan los nutrientes hacia las plantas” (92).

Las chagras principalmente son zonas de cultivos transitorios en las que se siembra hasta que las cosechas bajan su calidad y cantidad, luego son abandonadas para dejar descansar el suelo permitiendo que la selva las regenere en un tiempo que va de tres a cinco años como mínimo para ser usadas nuevamente de ser necesario. Las chagras en recuperación reciben el nombre de rastros, lugares donde han quedado sembrados cultivos perennes, árboles maderables y frutales que con el tiempo se aprovechan.

En ellas se cultivan al mismo tiempo diferentes especies vegetales de “pan coger” (coger a diario), hierbas medicinales, árboles frutales de corto y largo tiempo, así como árboles maderables que quedan sembrados para ser aprovechados cuando han crecido y madurado (SINCHI, 2005).

Esta forma de preparar la zona para el cultivo está basada en su sistema de creencias. Con el permiso de la madre tierra y de los

espíritus que habitan el bosque, se tala la vegetación no aprovechable para el consumo, justificando la necesidad de que los nutrientes de la tierra se concentren únicamente en las plantas que van a ser sembradas para la producción de su alimento, y con la quema purifican el espacio, liberándolo de los espíritus malignos (representados en plagas y enfermedades) que pueden dañar sus cosechas, de esta manera por medio del fuego los residuos vegetales son transformados en ceniza sirviendo de abono a la tierra.

Así mismo se tiene la creencia de que el hombre es quien debe escoger el terreno para la chagra pues los espíritus lo guían hasta el lugar más productivo. Luego de ubicar el terreno el chamán realiza un ritual de limpieza o de “curado” (sanación) en el que pide a los espíritus fertilidad y protección para la tierra cultivada.

Para la construcción de la chagra normalmente los interesados convocan a la comunidad a una “Minga” para que colaboren con el trabajo de tumba y desmonte. Con la ayuda del grupo en un solo día se logra dejar lista la chagra para que después de que se seque la vegetación cortada se pueda quemar, y en otra “Minga” se siembre.

Llegado el día acordado para la realización de la “Minga”, las familias se reúnen desde temprano para salir hacia la chagra, a esta asisten desde los abuelos y abuelas hasta los niños y niñas, todos ayudan a transportar los insumos alimenticios, el menaje, herramientas y todo lo que se requiera para la permanencia y el

trabajo en la chagra. Toda la comunidad está dispuesta a colaborar, atendiendo al principio de la colectividad, tal y como plantea Villoro, (2012):

“En efecto, si un individuo se considera a sí mismo un elemento de una totalidad, al buscar su propio bien, busca el del todo. Ahora bien, el signo de que un valor es objetivo y no exclusivo de un sujeto, es su manifestación como un bien deseable para todos los miembros de una asociación. (...) Cuando esa coincidencia es cabal y cada quien vela por el bien del todo de la misma manera que por su bien personal, cuando todos los sujetos de una colectividad incluyen en su deseo lo deseable para el todo, entonces no hay distinción entre el bien común y el bien individual: la asociación se ha convertido en una comunidad” (359).

El trabajo en la chagra se inicia con la tala y corte de los árboles más grandes y de los medianos, la realizan los hombres con ayuda de hachas, mientras que las mujeres cortan con machete los arbustos, pican las ramas y desyerban con la ayuda de los menores. Las abuelas y otras mujeres se encargan de preparar la comida y de repartir constantemente masato de yuca (bebida fermentada a base de yuca), pues este es un trabajo bastante pesado que sumado a las altas temperaturas de la región, que pueden alcanzar los 38° grados, produce deshidratación reflejada en la alta sudoración y en la necesidad de tomar líquido constantemente. El trabajo de la chagra es repartido entre hombres y mujeres, sin predominio del uno sobre el otro.

Basados en el principio de la reciprocidad, la familia a la que se le va a prestar ayuda, hace preparativos para la actividad; con anterioridad se prepara una buena cantidad de masato de yuca para que se fermente, el hombre va de pesca y caza, la mujer cosecha yuca, plátano, ají y frutas, así se dispone de gran cantidad alimentos para ofrecer una nutritiva comida que será preparada por algunas mujeres en la chagra mientras se trabaja, para luego ser compartida con los asistentes.

En estos espacios la comunidad socializa y pone en escena gran parte de su cultura; comparte conocimientos, preparan sus mejores recetas culinarias, cuentan historias, cantan, bailan, realizan rituales, recrean sus mitos y leyendas, convirtiéndose el encuentro en un acto festivo que recrea al grupo mientras trabaja.

Posteriormente, luego de realizar la quema ya se puede empezar a sembrar chagra. Si el terreno es muy grande, se puede convocar a otra “Minga”, las personas que asisten contribuyen con su trabajo y comparten plántulas y semillas de diferentes variedades recolectadas en sus chagras, y que han sido sometidas a un proceso donde se seleccionan las mejores para sus nuevos cultivos y para ser compartidas con las otras familias.

Una vez la chagra está sembrada, la mujer como símbolo de fertilidad, es la principal encargada de su cuidado junto con los hijos, jóvenes o niños. Ella va complementando el cultivo de la chagra con algunas especies de plantas medicinales y con plántulas

de árboles maderables y frutales que serán aprovechados más adelante, muy seguramente por sus hijos o nietos.

Así como se tumban algunos árboles para limpiar la chagra o para la construcción de sus viviendas, también se siembran otros con la idea de devolverle a la naturaleza lo que han tomado de ella y pensando en que los animales también necesitan alimento. Si todo se devasta, hay un desequilibrio en el ecosistema, los animales del monte se van en busca de comida y de un lugar apropiado para reproducirse y vivir; si esto ocurre los indígenas pierden la posibilidad de complementar su dieta alimenticia con proteína animal.

La forma en que se siembra, obedece a los conocimientos que han desarrollado con la observación y el comportamiento de los suelos, las especies vegetales, el clima, el terreno y los animales. Las plantas aparentemente se siembran en desorden, no se ven filas, ni hileras, el orden está dado por el espacio que vaya a ocupar la mata al crecer y la protección que una le pueda dar a otra, en términos de sombra o luz solar, mantenimiento de la humedad, y suministro de abono.

Los cultivos pueden ser de carácter mixto y/o policultivos; en el primero se siembran intercaladamente diferentes especies como: plátano, yuca, piña, cacao, ají, granadilla etc. Mientras que en el segundo se encuentran parches de una sola variedad, por ejemplo se siembran unos pocos metros cuadrados de yuca y al lado, en otro

espacio de la misma proporción, se ubica la piña y así con las demás especies.

Imagen 6
Cultivos mixtos



Fuente: Elaboración propia

La razón de realizar los cultivos de esta manera es evitar que lleguen plagas y enfermedades especialistas en atacar un solo tipo de cultivo, si se siembra intercaladamente no llegan las plagas puesto que no encuentran una sola familia de plantas, lo que propicia la conformación de diferentes micro ecosistemas favoreciendo el desarrollo del control biológico natural. Aun así, por el ambiente selvático en algunas ocasiones pueden llegar al cultivo algunos insectos produciendo daños en los tallos o en los frutos que empiezan a nacer. Otras formas de combatir los insectos, es dejar cerca de la chagra unas cuantas matas con frutos para que

los animales e insectos se puedan alimentar de estos, evitando que dañen los cultivos, además el uso de sustancias preparadas con plantas extraídas de la misma selva es muy frecuente.

Como podemos observar, en esta comunidad prevalece el pensamiento de no usar sustancias diferentes a las producidas por la naturaleza, al igual que no usan plaguicidas, tampoco lo hacen con fertilizantes o herbicidas. Para mejorar la calidad de la tierra y aportar nutrientes a las plantas, lo hacen con abonos producidos por el mismo entorno, las plantas que crecen naturalmente en la chagra son cortadas y picadas manualmente cerca de las plantas sembradas; estas se descomponen conformando una capa de *humus* que le da fertilidad al suelo y permite que la humedad se mantenga.

Estas formas de producción y de manejos indígenas de la tierra se han implementado y se han mantenido, teniendo en cuenta que los suelos selváticos son bajos en nutrientes, *“Son suelos muy espesos, (...) pero de un mediocre valor nutritivo, pues están sometidos a una intensa lixiviación por la abundancia de las lluvias. Su nivel de fertilidad es muy bajo, son pobres en sales minerales, en particular calcio y magnesio”* (Ullán de la Rosa, 1998:659); esta falencia, desde la óptica occidental perfectamente podría ser suplida con fertilizantes y abonos de origen químico, pero los indígenas conocedores de su tierra, ayudados por los conocimientos y por el desarrollo de tecnologías ancestrales, logran mantener los suelos ricos en nutrientes para la producción de los alimentos que les han permitido pervivir por cientos de años.

En la comunidad de San Francisco los cultivos están libres de sustancias químicas, todos los productos y manejos que se requieren para mantener la chagra productiva son totalmente naturales. En otros términos, la práctica de la agricultura itinerante es cien por ciento orgánica, protectora y reconciliadora con el medio natural, donde se emplean métodos y tecnologías locales de producción verdaderamente sustentables.

Condiciones totalmente contrarias son las que vemos en los macro monocultivos, destinados principalmente a la elaboración masiva de productos agrícolas, bien sea para obtención de productos alimenticios a gran escala o para la fabricación de biocombustibles.

Estas plantaciones ocupan amplias extensiones de tierra, cultivadas con una sola variedad de plantas. Entre las que frecuentemente encontramos en nuestro país están: maíz, soja, trigo, arroz, papa, plátano, caña de azúcar y palma africana, sin olvidar las grandes plantaciones de uso ilícito (coca, marihuana y amapola).

El medio que generan los monocultivos ocasiona fuertes impactos en los sitios que se desarrollan, como es la llegada de insectos atraídos por esa especie en particular que se reproducen rápidamente convirtiéndose en plagas, sobre las que no se puede ejercer un control biológico, por tanto el uso de plaguicidas sintéticos es la forma de control. Para la fumigación de esas grandes plantaciones se utilizan químicos altamente venenosos

algunos producidos a base de arsénico y otros sobre la base de átomos de carbono¹⁰. *“La inmensa mayoría están comprendidos en uno de los grandes grupos químicos uno, representado por el DDT, conocido como el hidrocarburo clorado. El otro grupo está compuesto por los insecticidas de fósforo orgánico y representado por los nombres, razonablemente familiares, de malatión y palatión”* (Carson, 2001:27).

Así mismo, la aplicación de los insecticidas se hace por medio de la aspersión ya sea con fumigadoras manuales, mecánicas o desde avionetas. Al ser dispersados los químicos sobre los cultivos, ya sea desde la tierra o desde el aire, el viento los arrastra indiscriminadamente hacia otras partes contaminando cultivos aledaños que pueden ser de “pan coger”, tierra, fuentes hídricas, ríos, arroyos, animales, personas etc.

El efecto de estos químicos es bastante fuerte y tiene la capacidad de penetrar los diferentes organismos y de pasar de uno a otro por medio de la cadena alimenticia. Por ejemplo cuando se

¹⁰ *“Como se menciona anteriormente los químicos, están edificados sobre una base de átomos de carbono, que son también indispensables cimientos del mundo viviente, por lo que se clasifican orgánicos. Para comprenderlos, debemos ver de que están hechos y como, aunque ligados con la química básica de todos los tiempos, tienden a modificaciones que los hacen agentes de la muerte. El elemento básico, el carbono, está compuesto de átomos que tienen la casi infinita capacidad de formar unos con otros cadenas, anillos y varias otras configuraciones, y también de quedar unidos con átomos de otras sustancias. Realmente, la increíble diversidad de seres vivos, desde la bacteria hasta la gran ballena azul, se debe ampliamente a esta capacidad del carbono. La compleja molécula de la proteína tiene el átomo de carbono como base, igual que les pasa a las moléculas de la grasa, a los hidratos de carbono, a las enzimas y a las vitaminas. Y también lo posee una inmensa cantidad de seres no vivientes, porque el carbono no es necesariamente un símbolo de vida.”* (Carson, 2001:27).

comen alimentos que han sido fumigados con estos químicos inmediatamente se introducen en el cuerpo de la persona o del animal que lo haya consumido y a su vez si los productos de origen animal como huevos, leche o carne son consumidos por una persona igualmente entrarán en el cuerpo. De la cantidad ingerida depende el daño que pueda ocasionar, generalmente la ingesta indirecta hace que las partículas del veneno puedan atacar órganos y tejidos vitales, estos resultados no se ven inmediatamente, pero su acumulación en el organismo se ve reflejada en enfermedades: *“la presencia de estas sustancias en el organismo (...) puede causar daños a largo plazo tales como cáncer, daños al sistema reproductivo, al hígado, el cerebro y otras partes del cuerpo”* (Conant y Fadem 2011:216).

En lo referido a este tema Carson (2001) asegura que existen insecticidas extremadamente tóxicos como el dieldrín, el aldrín y el endrín:

“Producen transformaciones degenerativas en el hígado y en los riñones. Una cantidad del tamaño de una tableta de aspirina es bastante para matar a más de 400 codornices. Ha originado muchos casos de intoxicaciones de personas, la mayoría en relación con las manipulaciones industriales. El aldrín como la mayor parte de este grupo de insecticidas, proyecta una sombra amenazadora sobre el futuro, la sombra de la esterilidad. Los faisanes que comieron cantidades demasiado pequeñas para morir, pusieron pocos huevos, y los pollos obtenidos murieron pronto. Tales efectos no se reducen a los pájaros. Las ratas contaminadas

con aldrín han tenido pocos embarazos y sus pequeños eran enfermizos y murieron pronto. Los perritos nacidos de madres sometidas a tratamiento de aldrín murieron a los tres días. De un modo o de otro, las nuevas generaciones sufren debido al envenenamiento de sus padres” (32).

Igualmente ha ocurrido con el palatión y el malatión, insecticidas órgano fosforados que además de ser pulverizados para el control de insectos, son utilizados para el envenenamiento de especies animales más grandes, babosas, caracoles, lombrices, ratas y hasta perros. Estos atacan el sistema nervioso del animal, llevándolo a una muerte lenta, angustiante y tortuosa.

En Colombia el uso de herbisidas, plaguicida y abonos químicos es constante en los monocultivos industriales y los que requieren de grandes cantidades de abonos para que las plantas crezcan más rápido y los rendimientos en la producción sean mayores. Bajo esta circunstancia a la tierra no se le permite renovar naturalmente sus nutrientes, la producción no puede parar y va mucho más rápido que la velocidad a la que se pueda renovar la tierra. Además el uso de plaguicidas y herbisida maltrata los suelos al punto de dejarlos casi estériles, lo que le cuesta a la tierra un tiempo mucho mayor para recuperarse por sí sola. Tal es el caso específico del Glifosato herbicida que emplea el Estado para el control de cultivos ilícitos. Este químico es tan mortal que por donde se aplica la naturaleza desaparece y los suelos difícilmente recuperan su vegetación nativa.

Otro factor bien importante en la producción agrícola orgánica son las semillas. Una vez recogidas las cosechas son seleccionadas las mejores de cada especie, estas se dejan secar al sol o se ahúman para luego ser almacenadas. En esta comunidad únicamente se siembran semillas recolectadas de sus cosechas, entre paisanos hacen intercambios o se regalan semillas para que las chagras tengan abundancia de productos.

No obstante el gobierno con sus programas de ayudas a las comunidades indígenas y campesinas, ha pretendido que las semillas que se empleen en sus cultivos sean las suministradas por ellos.

En los últimos años se ha implementado a nivel nacional un programa con el objeto de ayudar a los habitantes rurales a mejorar el acceso a los alimentos y mejorar las condiciones de la seguridad alimentaria. Bajo esta condición creó el Programa Red de Seguridad Alimentaria ReSA, con el cual se quiere desarrollar una estrategia de producción de alimentos para el autoconsumo. Por medio de este programa se han repartido semillas a las comunidades con el fin de ser sembradas a cambio de las que ellos mismos producen, aduciendo mejores rendimientos en las cosechas. Pero la comunidad no las quiere utilizar, para ellos son mejores y más confiables las que se producen en sus chagras.

2.2 Influencia de los astros en las cosechas

De igual manera, como inciden en la agricultura los elementos mencionados anteriormente, también lo hacen el clima y los astros; por una parte, cuando se quiere sembrar en la zona baja, hay que esperar la llegada del verano, cuando los ríos bajan sus niveles y dejan el lecho libre, aproximadamente en el mes de julio, es el momento de sembrar. Y de otra parte, cuando se quiere siembra en la altura (zonas no inundables) la fecha no es relevante, lo importante es sembrar teniendo en cuenta la luna, si la luna está en su primera fase menguante o en el inicio de la fase creciente no se debe sembrar porque llegan plagas al cultivo y lo dañan, se debe cultivar cuando la luna esté en cuarto creciente, creciente o luna llena. Igualmente pasa cuando se quiere talar madera para la construcción de las viviendas, si se corta cuando la luna está pequeña, la madera queda susceptible al ataque de insectos que la deterioran rápidamente. Esta es una creencia adquirida de sus ancestros y forma parte de la cultura de conservación del entorno.

La planificación de las actividades que realiza la comunidad, se organiza en función del calendario lunar en conexión con todos los elementos de la naturaleza: tierra, agua, fuego y aire. En esta relación entre el cosmos y la tierra se mantiene el equilibrio ecológico, se actúa con respecto a los pulsos marcados por la luna y el sol, los que rigen los periodos para cultivar, cosechar, pescar, incluso para cazar. Esta forma de relación permite hacer un uso controlado y medido de los bienes naturales, solo se puede

intervenir en la tierra cuando los ciclos se cumplan, a diferencia de occidente que en todo momento, sin importar cosmos, clima, periodos de recuperación, etc., se hace uso de la tierra y se extraen los bienes naturales, conllevando a un desequilibrio, puesto que a la naturaleza no se le da tiempo para su recuperación. La demanda de bienes avanza a una velocidad superior a la que emplea la biosfera para su recuperación o estabilidad, de ahí que el desequilibrio ecológico esté tan marcado y se presenten anomalías como el cambio climático, el calentamiento global, la disminución de la capa de ozono, entre otras.

Otra variable que incide en la agricultura es el clima, en esta zona se marcan dos periodos climáticos; uno relacionado con el invierno que es la época de lluvias - normalmente va desde el mes de noviembre hasta finales de abril -, y el otro, es temporada de sequía marcado entre los meses de mayo a octubre.

En el periodo de lluvia los ríos crecen inundando la zona baja o de “várzea”, lugar preferido por los indígenas para realizar sus cultivos, puesto que esta tierra es rica en nutrientes debido a que en las crecientes el río arrastra sedimentos minerales que al bajar el nivel del agua se alojan en la tierra. *“El ambiente acuático se divide en dos: ríos blancos y negros. Los ríos blancos, entre los que se encuentran el Amazonas reciben su nombre del color blanco-verdoso que le dan las partículas inorgánicas que arrastran, principalmente arcillas y limos, sedimentos que son depositados anualmente en la várzea inundable”* (Ullán, 1998:61). Estos nutrientes permiten que los suelos sean más fértiles y las

cosechas se den mucho más rápido y de mejor calidad. Con motivo de que esta zona permanece inundada por lo menos cinco meses en el año las familias también cultivan sus chagras en las zonas altas no inundables donde la tierra es menos fértil pero produce alimentos durante todo el año proporcionando seguridad alimentaria.

A propósito de esto, los habitantes de San Francisco han manifestado que en su territorio desde hace unos diez años se están sintiendo los efectos producidos por el calentamiento global con el cambio climático. Antes tenían bien marcados los periodos de invierno y los de sequía por lo que se guiaban para hacer sus cultivos en la várzea, ahora las lluvias aparecen en cualquier fecha del año y los ríos se crecen dañando sus cosechas, o de otra parte el periodo de sequía se hace mucho más largo dejando sus cultivos sin agua y compactando la tierra.

El tipo de agricultura que se practica es el principal medio de sustento de la comunidad indígena, por tanto, para suplir las necesidades alimenticias durante todo el año, las familias pueden tener entre dos y tres chagras, normalmente una de estas es ubicada en la zona de várzea. En estos espacios de cultivo debe haber una relación de tiempo entre las cosechas, es decir, la siembra se hace escalonada, no todo se siembra al tiempo, se dejan espacios que oscilan desde quince días a un mes entre las siembras, para que las cosechas se puedan recoger continuamente y se pueda acceder a los productos constantemente, casi a diario. Además se debe tener en cuenta los ciclos de producción de las diferentes especies.

En las chagras de la comunidad indígena de San Francisco se cultivan: diferentes variedades de plátano y de yuca dulce y yuca brava, frutas: piña, papaya, ,cacao, copoazu, guama, vacaba, granadilla, asai, arazá, banano, zapote, limón, guanábana, carambolo, uva caimarona, camu camu , chontaduro, como también: ají tabaco, umari, macambo, barbasco, marañón, , achiote, y ñame entre otros.

Imagen 7

Yuca cosechada en la chagra



Fuente: Elaboración propia

Además de la chagra las familias tienen en sus casas huertas donde cultivan especies que requieran de más cuidado y de cosecha rápida como: tomate, cebolla, ajo, cilantro, ají, pimentón, habichuela y pepino.

Atendiendo a sus creencias sobre la creación, la población tikuna fue pescada en el río por sus dioses con carnada de yuca, así mismo la base de su alimentación es la yuca, de la cual tienen aproximadamente 35 variedades permitiéndoles múltiples usos. De estas se derivan diferentes productos alimenticios entre los que está la fariña, el casabe, arepas, el masato y la chicha, que se elaboran conforme a los conocimientos heredados de sus ancestros quienes desarrollaron tecnologías de conservación y transformación de los alimentos.

“Una de las tecnologías de conservación más importantes que han desarrollado los pueblos amazónicos es la maduración de la yuca brava para la preparación de casabe y fariña” (SINCHI, 2009:85).

Esta variedad de yuca está caracterizada por contener cianuro lo que la hace venenosa e incomible sin un proceso de extracción de la sustancia tóxica. Sin embargo es una de las variedades más cultivadas de la que se obtiene la fariña mediante un proceso de maduración consistente en pelar los tubérculos, meterlos en costales y dentro de pozos con agua de tres a cinco días, posteriormente se cava un hueco en la tierra que se cubre con hojas de bijao (hojas de palma) para aislar la materia prima de la tierra y se procede a depositar las yucas o la masa, cubriéndola muy bien con más hojas y con tierra. Estos enterramientos pueden durar entre seis meses a un año. Luego de pasado este tiempo las yucas son desenterradas, lavadas, amasadas y prensadas para extraer la mayor cantidad de agua posible y, por último, la masa es cernida y puesta

a tostar en una gran paila (sartén) sobre el fuego, revolviéndola continuamente para que seque homogéneamente.

Imagen 8

Preparación de la fariña



Fuente: Elaboración propia

Este proceso de deshidratación puede durar varias horas dependiendo de la cantidad de masa y del grado de humedad, esta se deja tostar hasta que se forme una especie de granos crocantes dando como resultado la fariña que una vez lista, se procede a empacar en recipientes plásticos que la aíslen de la humedad para ser almacenada. Este producto es esencial en la alimentación de los tikuna, es acompañante de todos los alimentos y recibe el nombre coloquial de “el arroz del pobre”.

Atendiendo a estudios realizados por el instituto SINCHI (2009), el proceso de elaboración de la fariná corresponde a:

“La “descomposición” de la masa de yuca es realmente un proceso de “maduración” de la yuca fresca a través de la inducción de una fermentación heteroláctica en la cual el rompimiento de las moléculas libera el cianuro existente en la yuca brava y transforma parte del almidón en compuestos aromáticos. Con este procedimiento, la yuca gana palatabilidad, aroma y pierde toxicidad” (86).

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos evidenciar que la práctica de la agricultura es fundamental en la vida de la comunidad indígena puesto que les ofrece seguridad alimentaria junto con las prácticas de cacería y pesca. Los productos producidos y adquiridos en el medio selvático ofrecen las vitaminas, minerales, proteínas y carbohidratos necesarios para tener una dieta balanceada y por ende buena nutrición.

Este tipo de agricultura contribuye al buen estado de salud de la población, no solo por la ingesta de alimentos orgánicos, sino porque alrededor de ella se realizan actividades físicas complementarias; el hecho de caminar casi a diario entre ocho y diez kilómetros para ir y regresar de la chagra, el trabajo de desmatonar, picar o abrir huecos en aproximadamente una hectárea, el desenterramiento de los tubérculos, la recolección de frutas de los árboles (requiere trepar en ellos), cargar los canastos pesados con los alimentos al hombro o los bultos de leña desde la chagra hasta la vivienda, sumado al clima, demuestra que los trabajos son

bastante pesados y requieren de un buen estado físico, claro está que desde niños empiezan a desarrollar las condiciones físicas que permiten que sus cuerpos estén adaptados a los trabajos. No en vano se ven cuerpos que de no ser porque se conoce el contexto, a simple vista harían pensar que se esculpieron en un gimnasio.

De otra parte, la chagra no solo es considerada como el espacio para la agricultura, también es un escenario sociocultural y educativo, donde se transmite conocimiento; es un espacio de enseñanza y aprendizaje, gran parte del tiempo de la mujer es destinado al trabajo en la chagra, pues es ella la responsable de su cuidado al mismo tiempo que parte de la educación “tradicional” de los hijos. La asistencia a la chagra es casi a diario o día de por medio, y se permanece habitualmente todo el día.

Los hijos desde pequeños, especialmente las niñas, acompañan a su mama a la chagra y colaboran en tareas sencillas. Durante la permanencia de los niños en la chagra, la madre va transmitiendo los conocimientos oralmente, con el ejemplo y con la práctica. Esta enseñanza empieza desde el momento en que se realizan los preparativos para asistir a la chagra.

Imagen 9

Chagra tikuna



Fuente: Elaboración propia

Imagen 10

Recolección de frutos



Fuente: Elaboración propia

La familia, antes de salir de sus viviendas alistan lonas (bolsas grandes) para transportar los productos recolectados y afilan los machetes (herramientas de corte) para ser usados en el trabajo. Salen desde muy temprano para evitar el fuerte sol en sus largas caminatas que pueden ser de hasta dos horas para llegar a sus chagras. Mientras se va avanzando por la senda las personas normalmente guardan silencio y se mimetizan con el entorno, van leyendo el camino, es decir, van concentrados en observar la selva y en escuchar los sonidos que se producen, así, andan ubicando lugares, plantas medicinales, árboles maderables o frutales para su posterior aprovechamiento, además permanecen preparados para cazar algún animal o evitar los peligros.

Imagen 11

Abuelos tikuna transportando la cosecha



Fuente: Elaboración propia

Imagen 12

Tikuna transportando leña



Fuente: Elaboración propia

Estando en la chagra se empiezan los trabajos y el proceso de enseñanza. A medida que se hace alguna labor, la madre explica a sus hijos el por qué, como, cuando, para que sirven, cuales son los ciclos de las cosechas etc., ella va mostrando y los niños a su vez lo van realizando. Uno de los primeros aprendizajes que adquieren los niños es el manejo del machete; desde los siete años ya tiene su propio machete y saben cómo usarlo sin que se convierta en una herramienta peligrosa para ellos.

Como hemos visto en el transcurso de este capítulo la agricultura itinerante conocida como de tala y quema, ha sido el método que han empleado las comunidades indígenas para cultivar, garantizándoles la seguridad alimentaria y la pervivencia desde mucho tiempo atrás. De igual manera todos los conocimientos y

prácticas se han ido adaptando a las diferentes condiciones locales y a los cambios que se van dando en el transcurso del tiempo. Como sabemos todo va cambiando, nada permanece igual o estático, en el mismo sentido las comunidades indígenas también van mejorando y desarrollando nuevas tecnologías acordes a las diferentes situaciones que se van presentando.

Es así como en la comunidad de San Francisco se están realizando algunos cambios en la forma de agricultura, después de mucho trabajo en comunidad con diferentes grupos tikuna de los tres países fronterizos y analizar por largos periodos de tiempo los cambios de comportamiento en los suelos y en el clima, hoy se hace una nueva propuesta en la forma de agricultura que ha dado mejores resultados.

En el momento de preparar el terreno para una nueva chagra igualmente se tumba y se desmatona pero no se quema, como una forma de bajar los niveles del calentamiento global y para que la tierra conserve más nutrientes y se reduzca el tiempo para el inicio de la siembra. Cuando se desmonta para quemar se debe esperar por lo menos veinte días para que el sol seque las plantas cortadas y se puedan quemar, con este nuevo sistema y con las Mingas en un solo día se puede desmatonar, picar bien y dejar sembrado. El tiempo de cosecha se reduce, ofreciendo alimentos en menor tiempo y de mejor calidad puesto que se aprovechan todas las plantas que crecen alrededor o en el interior de la chagra. Estas a medida que van saliendo se van cortando y picando cerca de las otras, manteniendo una cobertura sobre los suelos que por la

descomposición les ofrece nutrientes y al mismo tiempo retiene agua y mantiene la humedad incluso en la época de sequía.

Imagen 13

Picado de plantas



Fuente: Elaboración propia

Este sistema agroforestal, como mencionamos anteriormente es el resultado del trabajo de varias comunidades liderado por el Grupo de San Francisco y con el apoyo de la Fundación Camino a

la Identidad (FUCAI¹¹) que a diferencia de otras organizaciones, incluido el Estado, han apoyado el pueblo tikuna sin querer cambiar sus tradiciones ni insertar semillas de otras partes, al contrario están contribuyendo a mantener los usos y costumbres del pueblo indígena.

Para finalizar, es importante resaltar que el pueblo indígena tikuna trabaja por mantener su seguridad y soberanía alimentaria al igual que se preocupa porque su comunidad conserve sus tradiciones ancestrales sin desconocer que se deben preparar para interactuar con occidente para lo cual utilizan como metodología escuelas de formación en temas de; administración, política, territorio, democracia, niñez, juventud y mujer.

2.3 En riesgo la seguridad alimentaria

En el desarrollo de nuestro trabajo es relevante hablar de la Seguridad Alimentaria de las poblaciones indígenas y en particular de las comunidades indígenas del Amazonas. Para acercarnos al

¹¹ FUCAI es una fundación sin ánimo de lucro, que nace de la experiencia académica y trabajo directo en la educación y el desarrollo social de las comunidades marginales indígenas, campesinas y urbanas marginales, en la que se observa la precariedad de los esfuerzos estatales, la progresiva concientización de las comunidades alrededor de la consolidación de una educación propia, pertinente y de calidad, y las escasas organizaciones civiles que hacían presencia efectiva en comunidades alejadas de los núcleos urbanos. FUCAI centra su acción en la etnoeducación y fortalece su accionar en un trabajo mancomunado con organizaciones de base alrededor de los Proyectos Educativos Comunitarios (PEC) en los departamentos del Amazonas, Caldas, Cauca, Casanare, Córdoba y Vichada.

tema, seguiremos la “definición de seguridad alimentaria” proporcionada por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, FAO (2013), en la Cumbre Mundial sobre Alimentación, 1996: *“existe seguridad alimentaria cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana”* (1).

La crisis de civilización es el resultado de la convergencia de múltiples crisis emergidas de la civilización capitalista, como son: la crisis energética, la crisis económica y la crisis climática, que a su vez han desatado la crisis alimentaria planetaria que *“estaría apuntando a la dificultad de que en un futuro exista un ajustado balance entre la producción de alimentos y las necesidades de la población mundial”* (Álvarez, 2011:21).

La crisis alimentaria está estrechamente ligada a las dificultades energéticas. La sobre explotación de los combustibles fósiles ha causado una notoria disminución con tendencia al agotamiento de estos recursos no renovables. Desde el siglo XVIII se empezó con la explotación del carbón mineral y al ver la rápida disminución de los yacimientos se continuó con el petróleo, empezando este a decaer desde los años setenta, momento en el que se acerca a su máximo nivel de producción mundial anunciando la llegada del techo extractivo para antes del fin de la década actual (Beinstein, 2008).

A causa de ello, se han buscado nuevas opciones para el remplazo de los recursos energéticos no renovables por recursos renovables, instaurando el modelo agroindustrial en el que se encontró principalmente una opción al transformar los productos agrícolas en combustibles.

El modelo agroindustrial, además de caracterizarse por la fabricación de biocombustibles, también lo hace por el desarrollo a gran escala de cultivos destinados a la exportación de materia prima para la elaboración de productos alimenticios, para lo cual requiere de extensas plantaciones en territorios fértiles, situación que ha ocasionado: el despojo de tierras a las comunidades indígenas y campesinas, eliminación de grandes porciones de bosque y selvas, aparición de extensos plantíos de monocultivos, (en los que se utilizan, por una parte, fertilizantes, plaguicidas, abonos de origen químico y semillas manipuladas genéticamente con el fin de aumentar los rendimientos, y por otra parte, generan contaminación, demanda abundantes cantidades de agua y de combustibles fósiles), eliminación de economías de subsistencia autónomas, contaminación de aguas, especulación de los precios en los alimentos, disminución de la oferta alimentaria, aumento del hambre y la pobreza, y por supuesto la inseguridad alimentaria de las poblaciones más vulnerables como las indígenas.

Álvarez (2011) afirma que dicho *“proceso se ve alentado por las políticas de subvenciones a la explotación de los países ricos y los planes de ajuste estructural y procesos de liberalización*

comerciales auspiciados desde los organismos internacionales (FMI, BM, OMC)” (30).

Es de resaltar que el modelo agroindustrial es opuesto al sistema alimentario tradicional autosuficiente, practicado no solo por la población indígena sino por *“un amplio sector campesino de entidad familiar y comunitaria que implica a casi la mitad de la población mundial y cuya práctica agraria está fuertemente arraigada en conocimientos ecológicos tradicionales”* (Álvarez, 2011:29).

En los informes que la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), elaborados acerca de la situación alimentaria en el mundo (*El Estado de la Seguridad Alimentaria en el Mundo*) para los años 2013 y 2014¹² se señalaba que cerca de unos 805 millones de personas a nivel mundial estaban crónicamente subalimentadas y de ellas 49 millones viven en América Latina y el Caribe (FAO, FIDA, & WFP, 2014).

Pese a que esta región produce alimentos para sostener a una cuarta parte más de población de la que tiene, como señala el presidente del parlamento andino Elías Castillo¹³. Teniendo en

¹² Informe elaborado por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) y el Programa Mundial de Alimentos (WFP).

¹³ América Latina *“cuenta con una población de 597 millones de personas y produce alimentos suficientes para abastecer cerca de 750 millones (...) Sin embargo, pese a este excedente en la producción de alimentos, aún tenemos aproximadamente 50 millones de personas que padecen el grave flagelo del hambre.”* (FAO, 2013: 4).

cuenta que la producción de alimentos está en manos de grandes multinacionales se evidencia que la mayoría de estos productos se destinan a la exportación dejando a los países productores desprovistos de alimentos y vulnerables ante el problema del hambre, la desnutrición y la seguridad alimentaria.

2.4 Capitalismo puerta de entrada a la pobreza

Dentro de la población de San Francisco encontramos que aproximadamente un 90% de sus habitantes se sostienen de la producción agrícola de la chagra, la recolección, la caza y la pesca, lo que les procura seguridad alimentaria autosuficiente, y el 10% restante pertenece a familias jóvenes, que ya no están interesadas en practicar la agricultura, prefiriendo trabajar como empleados y/o esperar las ayudas del gobierno¹⁴ para comprar los productos alimenticios en el mercado.

¹⁴ El gobierno colombiano a través del programa “Familias en acción” brinda dos tipos de subsidio a las familias en condición de extrema pobreza; un subsidio de **nutrición** a las familias con niños menores de 7 años. Este subsidio consiste en otorgar a la madre de familia un apoyo monetario directo, condicionado a la participación del grupo familiar en los Controles Médicos de Crecimiento y Desarrollo de acuerdo a las normas establecidas por el Ministerio de Salud. El monto del subsidio es de COP \$ 46.500 (US \$20) sin importar el número de hijos menores de 7 años. Y otro subsidio **escolar** para los niños entre 7 y 17 años. Se entrega un subsidio para cada niño de la familia beneficiaria que curse primaria (entre 2do y 5to grado) o secundaria (entre 6to y 11vo grado). Este subsidio está condicionado a la asistencia escolar (mayor al 80%) en un ciclo compuesto (dos meses). El monto se calculó con base en los costos directos de la asistencia escolar por lo tanto el subsidio está diferenciado para primaria COP \$ 14.000 (US \$6), para secundaria col \$ 28.000 (US \$12). (República de Colombia, Gobierno Nacional, 2012) Ley 1532.

De otra parte, se ha encontrado que estas familias encuentran el modelo de vida occidental más llamativo, por lo que eligen trabajar como empleados en oficios varios para adquirir el dinero que les permite llevar una forma de vida diferente a la tradicional, en otras palabras el intercambio monetario ha significado para ellos la puerta de entrada al mundo de occidente.

Con respecto a esta población específica podemos decir que la oferta laboral para ellos se limita a prestar servicios de mano de obra (motoristas, ayudantes en las tiendas, aseadoras, obreros, etc.) que por cierto son pagados a muy bajos precios; una persona puede recibir por su jornal (un día de trabajo) como máximo doce mil pesos COP (cuatro euros) que sumados al mes pueden dar como resultado a penas trecientos mil pesos COP (100 euros) incluidos los casos en que deben trabajar de domingo a domingo.

De esta situación se puede observar, que si bien la monetarización a estos grupos les abre nuevas puertas, en ese mismo sentido también les pone en una situación de desigualdad y pobreza ante la sociedad mayoritaria, teniendo en cuenta los indicadores de pobreza empleados en occidente. Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), se entiende la *“pobreza extrema” como la situación en que no se dispone de los recursos que permitan satisfacer al menos las necesidades básicas de alimentación*” (Naciones Unidas, 2010:25).

Al hacer el cálculo de la entrada económica mensual, con respecto a los miembros de una familia, contando solamente los

padres y los hijos, que en promedio en esta comunidad consta seis personas, arroja como resultado que cada persona vive con mil seiscientos pesos COP al día, equivalentes aproximadamente a medio euro o medio dólar al día, ubicándolos en el grupo de personas que reciben menos de un dólar al día, quedando por debajo de la medida que ha establecido el Banco Mundial (BM) como umbral de “pobreza extrema”.

La aspiración por tratar de llevar una vida como la que propone occidente ha acarreado que las familias no solo tengan la obligación de cubrir las necesidades básicas vitales, sino que además deban buscar la forma de satisfacer los deseos por obtener bienes materiales, obviamente ajenos a los de su cultura y característicos de una sociedad de consumo.

2.4.1 ¿Existe la pobreza y el desarrollo?

En las sociedades primitivas el concepto de pobreza no se conocía hasta antes de llegar la Conquista (en su lengua tradicional esta palabra no existe así como tampoco el termino desarrollo). Al tratar de traducir estas palabras al tikuna se encontró que no existen vocablos equivalentes, incluso las personas que únicamente hablan en tikuna no tienen la noción de estos términos, no encuentran como hacer una relación con respecto a su modo de vida. En contraste, en su lengua manejan nociones como abundancia, igualdad, armonía.

Estas categorías han sido elaboradas por el modelo económico capitalista. Por una parte está el término “Pobreza”, usado para determinar la situación de un grupo poblacional que no tiene bienes acumulados, mas no, como “la escasez o carencia de lo necesario para vivir”, y por otra, el término “Desarrollo” que desde una perspectiva economisista es utilizado para generar ideales de vida y en consecuencia para ir en busca de ellos a costa de lo que sea aunque su significado, ya maquillado, esté relacionado directamente con crecimiento, progreso, evolución, mejoría, etc.

Estos conceptos tienen significados bien contruidos por instituciones nacidas dentro de la cultura de occidente. De otra parte no se puede negar que también el Estado y las organizaciones que pretenden ayudar a contrarrestar los múltiples efectos producidos por el modelo neoliberal se encuentran incluidos dentro del grupo de los que tienen posibilidades de vivir en el mundo del capitalismo.

Según lo observado en la comunidad se puede evidenciar que el Estado está ayudando en cierta medida a que los pueblos indígenas de la Amazonía que habitan en la selva, entren en este paradigma económico. Al verlos desde esta óptica necesariamente se establece una comparación entre su modo de vida y el de occidente, de esta manera son vistos como el último reducto que hace falta para uniformar a toda la humanidad dentro de un modelo global Basado en la acumulación de bienes materiales, situación que les ubica inmediatamente en el grupo de los pobres. Desde esta perspectiva asimilacionista el Estado dispone de unos recursos económicos

destinados a contribuir en la adquisición de lo más vital para una persona que es el alimento, porque algunos de estos indígenas ya no quieren trabajar la chagra, ya no quieren pescar, en fin ya no quieren vivir de acuerdo a su tradición. Igualmente pasa con las demás instituciones que destinan recursos materiales para estos grupos.

Con respecto a este tema se debe tener en cuenta que las comunidades indígenas ubicadas en el municipio de Puerto Nariño viven en un contexto bastante diferente a las de las demás del resto del país, por tanto la evaluación de los criterios establecidos para definir si una persona se encuentra en estado de pobreza o no, esencialmente tiene que ser diferente, sin embargo estos pueblos son medidos bajo los mismos criterios, lo que de cierta manera los pone en ventaja sobre los otros grupos, dicho de otra manera, estos grupos por su entorno natural aún tienen la posibilidad de generar sus propios alimentos.

Estas ayudas han provocado desequilibrios en la armonía de comunidad, puesto que algunos de sus integrantes han perdido el interés por mantener su cultura y sus formas de vida tradicionales, debido a que existe alguien más que se preocupa por su bienestar y las ayudas las ven como una obligación.

Pese a esto, la mayoría de la comunidad lucha por conservar su territorio y se resiste a perder las tradiciones heredadas de sus ancestros. Están completamente convencidos que sus formas de concebir el mundo les permite un “Buen Vivir”. Se sienten con la

capacidad de sostenerse alimentariamente pues tienen lo más importante que es su territorio y sus conocimientos, lo suficiente para continuar perviviendo. Siempre y cuando “las mayorías” se lo permitan.

2.4.2 San Francisco en medio de una encrucijada

La comunidad de San Francisco está habitada por personas pertenecientes a la etnia tikuna del territorio colombiano y un número muy reducido de indígenas tikuna llegados de Brasil o de Perú. Recordemos que para estos pueblos antes de que se fundaran los Estados Nacionales ellos eran un solo grupo, luego de la división geográfica las grandes familias quedaron distribuidas entre los tres países fronterizos, sin embargo para ellos no existen fronteras, ellos se desplazan libremente de un país a otro por el río sin ningún inconveniente para reunirse con sus familias.

De los veinte asentamientos rurales que conforman el municipio de Puerto Nariño, San Francisco es uno de los que se destaca por conservar y practicar sus tradiciones ancestrales, viven de su sistema de producción autosuficiente, practican sus rituales ancestrales y en su cotidianeidad está manifiesta su mitología.

La gran mayoría de los habitantes de San Francisco aún conservan y practican gran parte de sus costumbres tradicionales, a pesar de estar ubicados a solo diez minutos en bote de Puerto

Nariño, no han permitido ser influenciados por el modelo de vida que se desarrolla allí, que es más aproximado al modelo cultural occidental que al tradicional. Este escenario se ha dado puesto que este municipio es el segundo del departamento, en el que se concentra buena parte de la población del mismo, y que lo ha convertido en el centro del comercio de todo el resguardo TICOYA, por tal razón es visitado por gente de todas las comunidades y de turistas de todas partes del mundo que ven en él, el lugar exótico y el más cercano para conocer el entorno selvático.

Sin embargo, en esta comunidad se asoman visos de la expansión que ha tenido la cultura occidental, especialmente en las familias jóvenes cuyo núcleo está conformado por los padres y los hijos o por madres o padres cabeza de familia, incluso por familias reorganizadas. Tradicionalmente las familias han sido extensas conformadas por abuelos, padres, tíos, hijos, primos, etc., que constituyen unidades productivas indígenas; cuantas más personas la conformen mejor será la producción de alimentos, pudiendo satisfacer ampliamente las necesidades alimenticias de todo el grupo. (SINCHI, 2009).

Los núcleos familiares más jóvenes están constituidos por un número de personas que oscila entre cuatro y ocho integrantes, los que prefieren buscar el sustento con el esfuerzo de un trabajo remunerado en cambio de trabajar la chagra, es decir las nuevas familias ya no quieren trabajar la tierra, ellos prefieren emplearse para obtener dinero, con el que apenas pueden satisfacer parte de

sus necesidades vitales y sus nuevos deseos por conseguir artículos materiales.

Por otra parte, encontramos que la población joven, entre los quince y los veintidós años, se encuentra especialmente atraída por llevar una vida diferente a la tradicional. Tras concluir los estudios de primaria y/o bachillerato se sienten superiores a sus padres y ya no quieren trabajar en la chagra ni ir a la selva. Optan por buscar trabajo para conseguir recursos económicos y estar a “la moda”. Obviamente los niños menores toman como referente a sus hermanos mayores, quienes empiezan a entrar en ese mundo, asintiendo a cambios en su cultura como los que describiremos a continuación.

Por una parte, los jóvenes están adoptando una forma de vestir acorde a la moda norte americana, usan gorras, pantalones anchos, camisetas con estampados alusivos a los equipos de beisbol o de baloncesto de ese país, lo más notorio en la cotidianeidad es el uso de camisetas representativas de los equipos de futbol nacionales y europeos.

Imagen 14
Indígenas hinchas del futbol internacional



Fuente: elaboración propia

Actualmente su forma de alimentación también ha variado, las personas que tienen algún recurso monetario se desplazan a Puerto Nariño donde consiguen hamburguesas, pizza, carnes embutidas, alimentos procesados, comestibles de paquete, gaseosas, cerveza, ron y otras bebidas alcohólicas, dejando de lado su forma de alimentación tradicional por una poco saludable. A partir de panoramas como este se pueden empezar a encontrar pistas sobre las razones por las que aparecen indicadores de desnutrición en esta región.

Es frecuente encontrar grupos familiares que viajan desde San Francisco cada dos meses a Puerto Nariño a recibir las ayudas económicas del gobierno, en la siguiente situación: el hombre sentado en una tienda consumiendo bebidas alcohólicas, la mujer sentada afuera con la “poca remesa” esperando a su esposo por largas horas para regresar a la comunidad, y los niños jugando por las calles, consumiendo dulces, gaseosas, comidas de paquete o simplemente “aguantando hambre”. En cuanto a los jóvenes, algunos también consumen bebida alcohólicas o asisten a los negocios que ofrecen el servicio de Internet donde también pasan largos periodos.

Al mismo tiempo, sus gustos por los cantos tradicionales han cambiado, ellos prefieren escuchar diferentes géneros musicales; pueden ser de otras partes del país, como: el vallenato, la champeta, la salsa y la música popular, o internacionales entre los que se encuentra muy marcado el reggaetón, los ritmos brasileiros y peruanos.

De igual manera ocurre con el deseo por adquirir otro tipo de bienes materiales que con la llegada de la energía eléctrica al asentamiento a finales del año 2013 se han hecho indispensables para estar a tono con la “civilización”: neveras, ventiladores, equipos de sonido, antenas de señal satelital y televisores, estos dos últimos son comprados principalmente con el fin de seguir todos los partidos de futbol de los campeonatos nacionales y europeos.

Vale la pena resaltar que en estas poblaciones indígenas el gusto por el fútbol es un todo un fenómeno, que bien podría abarcar otro proyecto de investigación. Este es practicado a diario por hombres, mujeres y niños, ocupando este ejercicio gran parte del día. Además se ha convertido en otra manera de conseguir ingresos por medio de las apuestas.

Imagen 5

Fútbol en la comunidad tikuna



Fuente: elaboración propia

En este contexto, el espacio deportivo es uno de los lugares más importantes del asentamiento, allí permanece gran parte de la comunidad bien sea jugando futbol u observando; es un punto de encuentro donde la comunidad socializa. Recordemos que fue a partir de este espacio y de los encuentros recreativos que se realizaban allí, que se consolida la idea de crear un nuevo pueblo indígena. Podemos afirmar que, a partir de este, a su alrededor, se desarrolla la distribución urbanística del asentamiento.

2.5 Territorio, garantía de seguridad alimentaria

La seguridad alimentaria es el principal pilar sobre el que descansa la importancia de la agricultura y la protección de la naturaleza para los tikuna, teniendo en cuenta que su economía es de subsistencia y dependen directamente de la producción agrícola, recolección, caza y pesca, actividades que se pueden dar únicamente con la tenencia de un territorio. Parece lógico entender que la población indígena resulte altamente vulnerable a la inseguridad alimentaria. *“El principal problema que han manifestado las comunidades indígenas en los diversos encuentros internacionales radica en la tenencia de tierras y acceso a los recursos naturales”* (SINCHI, 2009:25).

Dependiendo de la extensión de los territorios y de su riqueza natural, así será la obtención de los alimentos y por ende la propia subsistencia de la comunidad. Los territorios que ocupan los diferentes grupos étnicos de la Amazonía no son iguales entre sí, algunas comunidades cuentan con territorios muy grandes, medianos, pequeños e incluso algunas no poseen territorio propio, situación que hace a las dos últimas vulnerables ante la imposibilidad de obtener bienes naturales y de producir su propio alimento (SINCHI, 2009).

De esta forma, para las comunidades indígenas el acceso a la tierra está íntimamente ligado a su existencia, de ahí parten algunas de las luchas con el Estado. El territorio es el lugar donde pueden cultivar para asegurar sus alimentos y medicinas, este, “es

entendido no solo como la posibilidad de tener un espacio de tierra fértil para la agricultura, sino además territorios con fuentes de aguas limpias productoras de peces y bosques ricos en palmas, maderas, y árboles frutales (...) que posibiliten el mantenimiento de fauna para la cacería” (SINCHI, 2009:89)

Además, estudios realizados por este mismo Instituto muestran que *“las cifras sobre el estado de la nutrición de la población del Amazonas frente al potencial natural de alimentos de la región no explica realmente porqué existe insuficiencia alimentaria”* (SINCHI, 2009:29), si la base de su alimentación está en los productos alimenticios que le ofrece el entorno. Lo que indica que existen familias que además de no contar con acceso a los bienes naturales ni aun territorio para el desarrollo de la agricultura, tampoco consiguen los recursos económicos suficientes para el cubrimiento de sus necesidades alimenticias.

2.6 Vida en plenitud, Sumak Kawsay

Los pueblos ancestrales han habitado el planeta por miles de años sin causar daños a la naturaleza y han mantenido una relación de igualdad con los otros humanos y con los demás seres que lo habitan. En este transcurso de tiempo han desarrollado una forma de vida basada en unos principios de equilibrio con el hombre, con la naturaleza y con los espíritus, los que han regido su permanencia en la tierra, bastante congruentes y consecuentes con lo que puede

ser o tener una existencia armoniosa y tranquila con el entorno y con el ser. Es decir una “vida en Plenitud”

Estas sociedades desde sus orígenes han construido una manera de concebir el mundo con base en la creencia de que todo cuanto existe lo crearon seres supremos con poderes especiales, únicamente seres extraordinarios podrían hacer un mundo tan perfecto y hermoso. En busca de respuestas a muchos de sus interrogantes sobre el origen, configuraron todo un sistema de creencias en procura de dar respuesta a sus profundas preguntas, como resultado de este proceso aparece su mitología.

Son muchos los mitos que coexisten sobre el origen y la manera de interactuar con el entorno, se puede decir que cada una de las miles de culturas que han existido y las que aún quedan, tienen una cosmovisión que si bien son disímiles, vistas de cerca no difieren mucho en sus principios de orden. Dentro de estas múltiples culturas está incluida la cultura de occidente que a pesar de ser *sui generis*, por medio de las religiones también han conformado un sistema de creencias las cuales tienen consignadas en libros que consideran sagrados. Pese a esto *“la moral y ética que tenían premisas teológicas se desacralizan y se fundamentan, precisamente en la acción estratégica de los individuos, en donde el imperativo categórico en la condición de posibilidad de fundamentar una relación social basada en intereses egoístas”* (Dábalos, 2011:206), para alcanzar sus ganancias económicas.

En este mismo sentido, revisando la historia observamos como luego de la industrialización se marca un cambio radical en la forma de relación del hombre con la naturaleza. La cultura de occidente conforma una manera diferente de comprensión y relación con el medio, bastante distante de la que venían desarrollando los pueblos primitivos. En este nuevo planteamiento, occidente desconoció por completo las culturas ancestrales y sus conocimientos milenarios, construyendo un modelo contrario, el que se confirió bajo una estructura de poder, la apropiación de la naturaleza y el derecho a decidir por el destino de la vida en la tierra.

Aun cuando se ha dado esta situación y se ha querido implantar en todo el mundo el modelo de desarrollo capitalista valiéndose de diferentes estrategias incluida la fuerza, los pueblos indígenas se han resistido y se niegan a abandonar su cultura y sus costumbres, las que les han permitido subsistir armónicamente por cientos de años.

El concepto de “Sumak Kawsay” es la herencia histórica de los pueblos ancestrales andinos (Foro por una Nueva Gobernanza Mundial, 2011) siendo este el modo de vida de algunas comunidades indígenas que se ha construido a partir de la evolución de las relaciones sociales y con la naturaleza, que es la que posibilita la subsistencia proporcionando principalmente el alimento que suple la necesidad más vital del hombre y de las demás formas de vida. De esta manera gran parte del tiempo es

empleado en conseguir suficiente comida y que además llene las expectativas nutricionales.

De esta manera el hombre se ha relacionado permanentemente por miles de años con la naturaleza, teniendo la posibilidad de conocer de cerca su funcionamiento, experimentar, aprender de ella, desarrollar tecnologías de conservación y adquirir un sin número de conocimientos. De esta profunda relación, el resultado no podría ser otro que un gran sentimiento de gratitud y respeto manifestado en su protección, conservación y reciprocidad. De igual manera se gestaron en armonía las relaciones sociales.

A partir de las últimas cuatro décadas la población del mundo se encuentra en alerta por las denuncias que se han hecho sobre el gran deterioro del planeta, que está poniendo en riesgo la vida de todos los seres que lo habitan. Esta situación es la respuesta a más de treientos años de explotación de los bienes naturales a manos de un modelo capitalista que se enriquece cada día más con la apropiación de los bienes de la naturaleza, desconociendo que la tierra es un bien colectivo.

Claramente este modelo fue diseñado y es dirigido por sociedades que se creen superiores, a las que el mundo les pertenece con todo lo que contiene en el suelo, subsuelo y atmosfera, incluida claro está el resto de la humanidad a la que ven como seres inferiores.

En este sentido el modelo de desarrollo se ha adueñado de grandes porciones de tierra rica en bienes naturales y pretende

continuar apropiándose de los otros territorios que contengan “recursos” que puedan ser extraídos y comercializados. Este modelo no reconoce a las personas ni sus derechos, así como tampoco concibe la naturaleza como un sujeto de derechos, por tanto la ve como una fuente interminable de recursos que está a su servicio.

El proceso de apropiación y explotación llamado desarrollo, esta acabando con buena parte de los bienes naturales, especies animales, plantas, pueblos ancestrales y culturas, además ha generado grandes daños a la biosfera, ocasionando situaciones como el calentamiento global, cambios climáticos, agotamiento de los bienes naturales, contaminación, lluvias ácidas, agotamiento de la capa de ozono, emisión de altos niveles dióxido de carbono CO₂, etc. lo que ha alterado el equilibrio natural.

De igual manera este modelo de desarrollo ha generado la llamada una cultura de consumo, constituida sobre una estructura de intereses individualistas y egoístas, cuyas consecuencias llevan al bienestar de una pequeña parte de la humanidad en oposición de la otra parte. Esta forma de desarrollo económico ha generado conflictos sociales, desigualdad, exclusión, pobreza, violación de los derechos humanos y despojo entre otros.

En conclusión nos encontramos frente a una crisis ecológica y humanitaria ocasionada por la cultura de occidente y su modelo de desarrollo capitalista, sin embargo aún existen culturas indígenas

que se rigen en principios de respeto hacia el hombre, la sociedad y la naturaleza, mostrando una forma de vida más equilibrada.

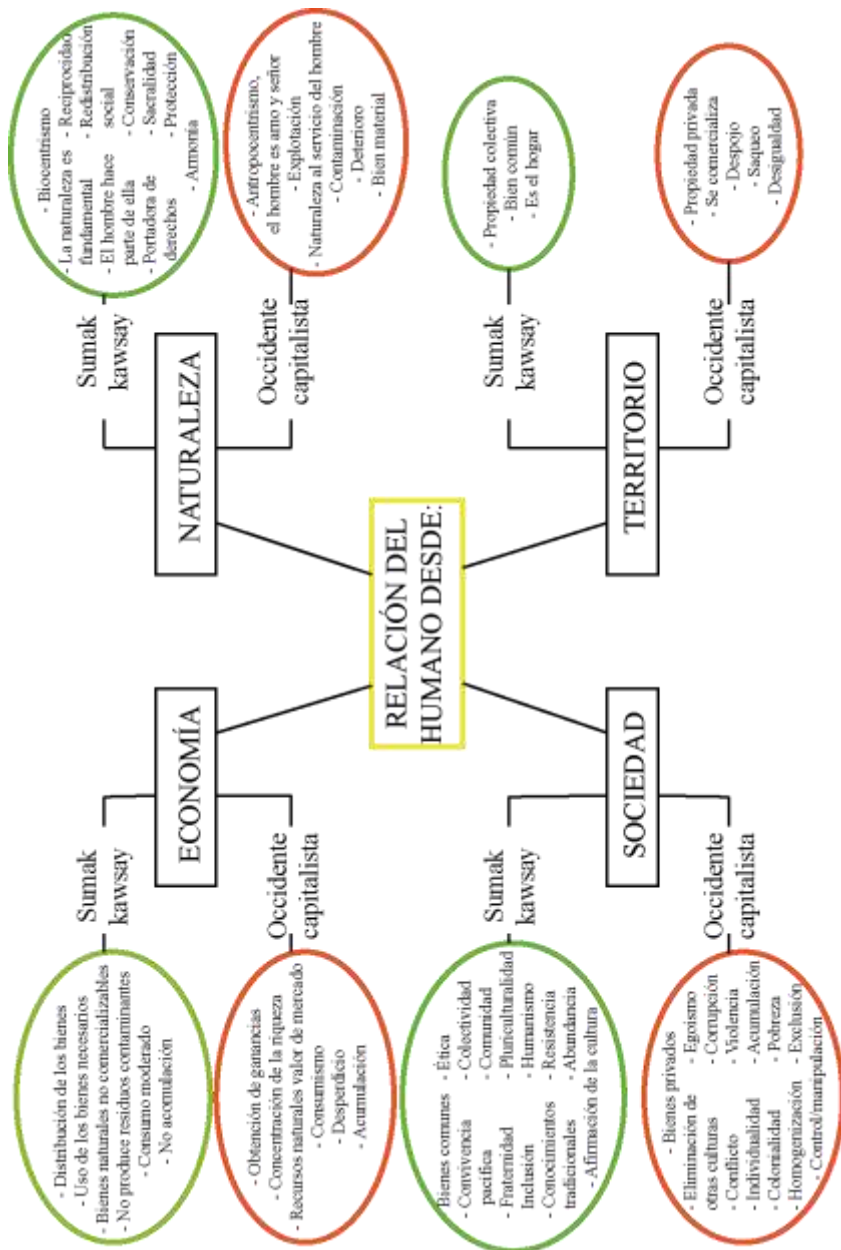
Dentro de esa forma de vida, que les ha permitido la subsistencia por cientos de años surge la noción de “Sumak Kawsay”,

“La noción de Sumak Kawsay (o Suma Qamaña, en aymara), forma parte del discurso político de los movimientos indígenas del continente, en especial del movimiento indígena de Ecuador y de Bolivia, y, en tal virtud, forma parte de su proyecto político e histórico. Esta noción que ha sido traducida como “buen vivir”, pero cuya acepción más pertinente sería “Vida en plenitud”, ha sido tomada y recreada desde la confirmación de las vivencias ancestrales de los pueblos indígenas y de su forma de construir tanto su socialidad como su relación con la naturaleza. En recuperación de sus formas ancestrales de convivencia, los pueblos indígenas han encontrado, de una parte las formas políticas de resistencia al capitalismo y a la Modernidad y, de otra, las alternativas a ese mismo sistema capitalista” (Dábalos, 2011: 201).

La forma de relación sobre la que está cimentado el “Buen Vivir” se encuentra estructurada en principios de reciprocidad, protección, conservación, distribución equitativa y equilibrio con el medio ambiente, diferentes a las relaciones que ha establecido occidente con el planeta.

Para dar a conocer un poco más sobre las bondades del “Sumak Kawsay” y su relación antagónica con el modelo neoliberal se ha elaborado la siguiente tabla.

Figura 2
Estilos de vida



Fuente: elaboración propia

Luego de observar el anterior paralelo se podría concluir que en el mundo indígena las relaciones sociales y con el entorno son ideales, sin embargo es preciso aclarar que en estos pueblos también se gestan problemáticas.

2.7 Consideraciones acerca del capítulo

Este capítulo profundiza en la importancia que tiene la agricultura itinerante para la comunidad indígena en cuanto al cubrimiento de la necesidad más básica que tiene el hombre, como es el alimento.

La agricultura itinerante también conocida como de tala, tumba y quema, es un sistema de cultivos rotativos que se ha venido desarrollando a través del tiempo por las comunidades indígenas que habitan territorios tropicales, selvas y bosques donde la tierra es poco fértil y de suelos ácidos, lo que dificulta la producción de alimentos constantemente en un mismo terreno.

La “chagra” o “chacra” es el lugar que se prepara para ser sembrado y donde se cultivan las variedades de productos alimenticios que cubren durante todo el año gran parte de los alimentos requeridos por el hombre para cubrir sus necesidades nutricionales. Este tipo de agricultura les garantiza seguridad y soberanía alimentaria. Este lugar, además de ser la gran despensa, también es un espacio de encuentro para la recreación de rituales, el

acto festivo, la socialización y la educación; es allí donde se transmiten gran parte de los conocimientos indígenas a los niños y jóvenes de la comunidad y donde se pone en escena la relación del hombre con todos los principios de su cosmovisión: colectividad, igualdad, reciprocidad, trabajo en comunidad, y prácticas de conservación del entorno natural.

Por otra parte, es de resaltar que en la práctica de esta agricultura no se utilizan productos químicos como abonos, fungicidas o plaguicidas. Todos los productos y manejos que se requieren para mantener la chagra productiva son totalmente naturales, es decir, los productos producidos en la chagra y bajo los sistemas tradicionales son cien por ciento orgánicos.

CAPÍTULO 3

TERRITORIO, HERENCIA PARA LA VIDA

Dentro de la cosmovisión del pueblo tikuna el territorio es la categoría más importante en su existencia; el territorio significa para los indígenas no solo una extensión de tierra, sino que es el lugar donde nacieron, es el vínculo de unión con sus ancestros, lugar donde han desarrollado su cultura y les da identidad; es la Madre Tierra, que les proporciona los bienes naturales para su subsistencia; es la herencia material, cultural y espiritual que han recibido de sus antepasados, y les corresponde cuidar y heredar a sus descendientes.

Los pueblos indígenas tienen un concepto material y espiritual de territorio porque hace referencia no solo al área geográfica y a los elementos que contiene el ecosistema, el agua, el suelo, los sitios sagrados, que les proporciona los bienes para satisfacer sus necesidades y vivir adecuadamente, sino que engloba significados mucho más amplios referentes a su cultura, identidad, herencia, espiritualidad e historia, el derecho a su autonomía, a decidir libremente sobre sus bienes, sus organizaciones y, en general sobre los asuntos que atañen a su comunidad, es decir se hace manifiesto el empoderamiento de sus derechos individuales y colectivos. (Fundación América Indígena (F.A.I.), 2012).

Por otra parte, la Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de la Educación para los pueblos indígenas define:

“La territorialidad es la concepción que cada pueblo tiene sobre su territorio, asumiéndolo como un espacio sagrado, donde se

desarrolla la integralidad de la vida y la tierra es nuestra madre y maestra. Ella está integrada por seres, espíritus y energías que permiten un orden y hacen posible la vida. La territorialidad es fundamental para la educación propia de los pueblos indígenas, dado que es el espacio natural donde se desarrolla el ciclo de vida de los diversos seres de la naturaleza. En el territorio están los bosques, árboles, piedras, páramos, lagunas, ríos, quebradas, pantanos, cerros y montañas, concebidos desde la antigüedad como sagrados, por eso son venerados y respetados por los pueblos, de ellos depende la vida. La madre tierra es el espacio donde reposa la ley de origen, que orienta el orden que debemos cumplir para mantener la vida. La territorialidad es fuente de conocimiento, de armonía y equilibrio entre nosotros mismos y con la naturaleza de acuerdo a los saberes de cada cultura. Nosotros como parte de nuestra madre tierra debemos respetarla y valorarla, es así como se da la educación en nuestros pueblos” (CONTCEPI, 2013: 42).

Al hacer referencia a un territorio desde la mirada de occidente, se puede pensar en una determinada extensión de tierra, en un bien material, que trae consigo la idea de propiedad, sobre el que se ejerce soberanía, y en el que sus propietarios son autónomos; pero el concepto que los indígenas tienen de territorio es comparable a un país, y más entrañablemente a una patria, lo que de hecho no es solo el pedazo de tierra que contiene unos bienes naturales que le sirven para su subsistencia, sino que representa algo más, porque está ligado al “Ser” mismo, a una nación, a una comunidad humana; el territorio le da identidad, que es determinada por

vínculos de unión y lazos afectivos: origen, historia, idioma, costumbres, antepasados.

A partir de que la sociedad de occidente decide ver la naturaleza como algo externo a él, que está a su servicio, le da valor económico, de generación de riquezas, entonces empieza la conquista de los territorios y la apropiación de las tierras con fines de explotación para la obtención de bienes materiales. Mientras que las culturas tradicionales se sienten parte de ella, por tanto les es sagrada, deben cuidarla y le dan un valor totalmente ecológico.

De esta manera podemos ver dos formas de apropiación de la naturaleza con fines diferentes. Por lo cual proponemos un análisis económico y ecológico del fenómeno de apropiación.

3.1 Apropiación de la naturaleza

El hombre desde sus orígenes para su supervivencia se ha apropiado de la naturaleza y ha realizado intercambios materiales con otros humanos y con la naturaleza misma. Esta actividad de apropiación¹⁵ ha sido estudiada por dos disciplinas: la ecología y la economía. En cuanto a estos estudios, *“existen muy pocos intentos rigurosos para construir enfoques, métodos y marcos conceptuales que permitan el análisis ecológico y económico del fenómeno de*

¹⁵ La apropiación se explica según Toledo como, *“el acto por el cual un sujeto social hace suya una “cosa” material, y se aplica en este caso a la acción por la cual los seres humanos extraen un “fragmento de naturaleza” para volverlo un componente social”* (2008: 4).

apropiación [...] por otra este fenómeno [...] ha sido investigado de manera arbitraria y parcial por antropólogos y ecólogos humanos de un lado y por economistas rurales o agrícolas de otro” (Toledo, 2008:2).

Teniendo en cuenta lo anterior, para nuestro trabajo adoptaremos el enfoque planteado por Toledo (2008), en el cual propone *“una interpretación del fenómeno de apropiación de la naturaleza con base en el concepto de metabolismo social” (2).*

Los intercambios realizados por el hombre con la naturaleza y entre ellos mismos, se han estudiado como se mencionó anteriormente desde: la ecología que razona sobre el hombre como una especie más de la naturaleza y por ende forma parte de ella, y la economía que reconoce al hombre como un ser social, dando importancia a los intercambios que ellos realizan entre sí, sin tener en cuenta la naturaleza. Sin embargo, estas miradas por distantes y aisladas que parezcan están atadas entre sí por el proceso en el que los hombres producen y reproducen sus condiciones materiales, es decir, en lo que se ha llamado metabolismo entre la sociedad y la naturaleza (Toledo, 2008).

Siguiendo a este mismo autor, este proceso metabólico da inicio cuando los individuos establecidos en sociedad, se *apropian, circulan, transforman, consumen y excretan*, las sustancias procesadas que adquirieron de la naturaleza. Es decir el proceso metabólico está representado por estos cinco fenómenos.

El metabolismo en relación con la naturaleza se da dos maneras: una individual que corresponde a lo biológico y otra colectiva o social, generando dos tipos de energía “bio-metabólica” y “socio-metabólica” lo que constituye el proceso de metabolismo entre la naturaleza y la sociedad (Toledo, 2008).

Teniendo en cuenta lo anterior, las comunidades indígenas pertenecen a la *“porción rural de la especie, definida como aquella población que depende para su subsistencia de la agricultura, la ganadería, la silvicultura, la caza, la extracción, la recolección y la pesca”* (Toledo, 2008:6), de esta manera se encuentran enmarcadas dentro de lo que se ha llamado metabolismo rural¹⁶, en el que existe una apropiación de la naturaleza, utilizada únicamente por quien la apropia, sin sobre pasar los límites permitiendo que se regenere naturalmente manteniendo un equilibrio entre lo que es extraído y su tiempo de renovación, sin agotar los bienes y/o servicios, a lo que se le puede llamar metabolismo equilibrado o en armonía con la naturaleza.

En atención a las reflexiones anteriores y como base fundamental sobre la que descansa el desarrollo del trabajo de investigación, es imprescindible hacer una consideración general de la defensa que han hecho los pueblos indígenas de la naturaleza, el territorio y su autonomía, llevándoles a la organización del movimiento indígena.

¹⁶ *“Definido éste como el conjunto de actos por medio de los cuales la sociedad se apropia bienes y servicios de la naturaleza”* (Toledo, 2008: 1).

3.2 En defensa del territorio.

Para tener una mejor percepción del proceso del movimiento indígena que han seguido los pueblos nativos de Colombia para lograr el reconocimiento de sus derechos no solo individuales sino como colectividad sobre sus territorios, bienes naturales y conocimientos ancestrales, y conocer de los esfuerzos y sacrificios que los pueblos indígenas han hecho por mantener su identidad como comunidades diferentes de la sociedad mayoritaria, hacerse presentes y participar como ciudadanos colombianos en los asuntos de la nación, y posicionarse a nivel nacional e internacional, como actores importantes que ofrecen propuestas alternativas para contribuir a las soluciones de la actual crisis ambiental es pertinente mencionar algunos hechos que precedieron la conformación del movimiento indígena contemporáneo. Como también es oportuno señalar que el movimiento indígena no es exclusivo de Colombia, sino que es común a los países de Latinoamérica por cuanto los acontecimientos que lo motivaron también son comunes.

3.2.1 Resistencia aborígen a la Conquista

Para empezar, es preciso recordar que la llegada de los conquistadores y colonizadores a América perturbó significativamente la vida de la sociedad indígena. Los pueblos nativos vieron cómo eran saqueadas sus pertenencias y profanada

su cultura, cómo sus comunidades eran objeto de un despiadado proceso de colonización durante el cual fueron sometidos a la violación de sus derechos en todas las formas, despojados de sus tierras, obligados a pagar tributo y forzados a trabajar en las encomiendas y las mitas. Lo que en conjunto ocasionó la disminución de la población indígena (Sánchez & Molina, 2010).

Esta situación abusiva despertó preocupación en los misioneros dominicos, quienes decidieron emprender una campaña en defensa de los indígenas. Ante la inquietud por la disminución de la población indígena de las colonias y las denuncias efectuadas por el obispo dominico Bartolomé de las Casas ante la corona española sobre el trato inhumano al que eran sometidos los indígenas por parte de los encomenderos los soberanos españoles Carlos V y Felipe II promulgaron un conjunto de leyes con un notable contenido social, leyes que indicaban como debían ser gobernadas las colonias y el trato humano que se debía dar a la población nativa. Infortunadamente al respecto se decía: “*Se obedece pero no se cumple*” (González & Arroyabe, 1975).

Es así que las autoridades españolas en América hicieron caso omiso de estas leyes, y continuaron los abusos hacia la población indígena, lo cual fue causal de reclamos por parte de las comunidades, tal como lo hace el cacique Turmequé en la carta

enviada¹⁷ al soberano español en 1584, en el que denuncia los maltratos y las violaciones de que eran víctimas los indígenas.

Sin embargo, a parte de las denuncias, los reclamos y la legislación favorable a los indígenas, los españoles no encontraron en ellos una resistencia efectiva, debido a que fueron muy pocos los soldados que vinieron en misión de conquista, ya que la mayor parte de los que vinieron en calidad de conquistadores eran aventureros, dueños de muy pocos valores morales que solo venían

¹⁷ Según la compilación de Sánchez & Molina (2010) el cacique Turmequé en la carta de protesta al Rey de España afirma que:

1. El engaño de los indios sobre el tributo que deben dar a los españoles: el rey ordenaba una tasa sobre los tributos que debían pagar los indígenas a sus encomenderos los que les cobraban con agravios más de lo ordenado y ese excedente no era enviado al rey.
2. Los indios no han sido tasados conforme a la voluntad de su majestad y ha sido agraviados: el rey manda que sean tasados por los bienes que producen en sus tierras. A pesar de este mandato los indios fueron despojados de sus tierras y obligados a pagar el tributo sacrificando el sustento de sus familias, situación que los obliga a emigrar a lugares remotos para sobrevivir.
3. El maltrato a los pueblos que son del rey más que a los otros que no lo son: por ordenanza del rey los pueblos que le fueron conferidos debería tener un trato mejor, para que entendieran que viviendo bajo el amparo de la real corona tendrían protección; pero fueron estos pueblos los más vejados y agraviados por el acceso violento a sus mujeres sin tener a quien recurrir.
4. Trato inhumano hacia los indios: en las leyes y ordenanzas reales, se ha mandado que los indios sean considerados personas libres sin recibir agravios ni en sus bienes ni en su familia. No obstante los encomenderos sometían a la esclavitud las mujeres indígenas a las que sacaban por la fuerza de sus pueblos obligándolas a salir de sus hogares para a hacer trabajos domésticos y a vivir una vida infeliz de sometimiento.
5. Obligación a criar hijos de españoles: las mujeres indígenas eran obligadas a amamantar los hijos de los españoles, forzadas a abandonar a sus propios hijos dejándolos al cuidado de sus padres y abuelos quienes no podían alimentarlos adecuadamente lo que ocasionaba la muerte de las criaturas.

en busca de riquezas, con el ánimo de hacer fácilmente fortunas que les cambiara rápidamente de suerte; por tanto no se podía esperar de ellos un trato compasivo para con los indígenas, y su crueldad no tuvo límites. Su valor estuvo en el poder de su ambición y la superioridad que les daban las armas de fuego (González & Arroyabe, 1975).

Por tanto, los españoles no encontraron en América una resistencia efectiva, si bien algunas veces los indígenas se revelaron¹⁸, su éxito fue momentáneo, para posteriormente ser sometidos y obligados a entregar sus riquezas aún a costa de sus vidas, sin embargo algunos cronistas hacen mención de grandes ejércitos de indígenas para exaltar el valor de los conquistadores y justificar las masacres de nativos.

En esta resistencia indígena se puede encontrar el inicio del largo y difícil proceso de luchas indígenas por el reconocimiento y respeto a sus derechos que se habría de prolongar sin tregua desde entonces hasta el presente, con un alto coste cultural, material y humano.

¹⁸ En Latinoamérica, entre los grupos indígenas que resistieron y lucharon con fiereza contra las huestes españolas sobresalieron: los araucanos en Chile, con guerreros como Lautaro, Caupolicán y Colocolo, inmortalizados por Alonso de Ercilla en *La Araucana*. Los aztecas con Cuauhtémoc sucesor de Moctezuma, en Méjico. Los Pijaos, con La Gaitana y Calarcá, fueron dos exponentes de la resistencia en Colombia.

3.2.2 Movimientos indígenas en Colombia

Cabe recordar que la causa del movimiento indígena en Colombia si bien con sus respectivas particularidades, está inscrito en el contexto Latinoamericano; es un movimiento social que ha logrado progresar en las últimas décadas y ubicarse en los escenarios políticos. Peñaranda (2009) afirma que, al revisar el proceso de relaciones Estado-Indígenas, se pueden definir tres períodos. Uno breve que corresponde a las guerras de independencia en el cual se reconocieron por un tiempo, determinados derechos a los indígenas; le sigue otro más largo que comprende, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, comienzos de la década de los años sesenta, caracterizado por una política ofensiva contra los territorios indígenas con el ánimo de apropiación por parte de terratenientes; y un tercer período, que se inicia en los años sesenta, y se extiende hasta el presente, en el que las movilizaciones sociales campesinas e indígenas se tornan muy activas, hasta forzar el replanteamiento de la actitud del Estado respecto a los pueblos indígenas y se da una luz de reconocimiento mutuo, que cambió el estilo de enfrentamiento por el de participación y entendimiento entre los actores.

Se debe señalar que el movimiento indígena en los inicios de la década del 80 estaba encaminado hacia la confrontación con el Estado, debido a la influencia de la política de los grupos de izquierda de los años 60 y 70 que apoyaban implícitamente las acciones de insurgencia, y directamente las movilizaciones de

campesinos e indígenas que defendían sus tierras, y las protestas sindicales que se resumen en un objetivo común, la defensa de sus derechos, lo que motivó en algún momento el acercamiento entre grupos de izquierda y organizaciones indígenas, situación también común en otros países de Latinoamérica (Peñaranda, 2009).

A pesar de que los grupos guerrilleros en Colombia han querido establecerse especialmente en el suroeste del país, infiltrarse en las organizaciones indígenas o involucrar a los indígenas en su causa, o actuar a nombre de los intereses de las comunidades, las organizaciones indígenas han establecido un distanciamiento claro entre las políticas y la ideología de los grupos armados y los ideales de sus organizaciones, exigiendo el derecho a expresarse por sí mismas. El aislamiento de los indígenas de los grupos insurgentes, condujo al acercamiento y entendimiento entre indígenas y Estado, y permitió a los indígenas ingresar al espacio político.

3.2.3 Factores que impulsaron el movimiento social indígena contemporáneo en Colombia

El movimiento indígena en Colombia se ha constituido como respuesta al constante desconocimiento, menosprecio, agresiones y explotación a sus pueblos por parte del Estado y de otros agentes como grupos armados y multinacionales interesados en los bienes naturales existentes en sus territorios. De otra parte,

estas organizaciones indígenas se han visto apoyadas por entidades nacionales e internacionales preocupadas por la protección de la diversidad cultural y la conservación de la naturaleza.

3.2.4 Antecedentes históricos

Como se verá, el proceso del movimiento indígena se ha construido a partir de gestiones políticas y expresiones de resistencia registradas históricamente. Las luchas y reclamaciones de las comunidades indígenas desde la época de la Colonia hasta el presente, han sido por la defensa de sus territorios ancestrales, del régimen comunal, su autonomía y su cultura.

Un hecho muy importante en la historia de la vida indígena es el Decreto que el libertador, Simón Bolívar, expidió en 1820 en la Villa del Rosario de Cúcuta por el cual se ordenó la restitución de las tierras ancestrales arrebatadas a los indígenas. Sin embargo la lucha de los indígenas por la defensa de sus tierras continuó, debido a que las políticas de despojo por parte del gobierno y de las acciones de los terratenientes persistieron; muchas comunidades indígenas vieron desaparecer sus resguardos, que fueron expuestos a remate por orden de las políticas de los gobernantes, al ser declarados territorios baldíos; entre tanto en las zonas selváticas los misioneros por encomienda del gobierno, desarrollaron un modelo de sujeción cultural fundado en la

escolarización forzada, la enseñanza del castellano y la imposición de la religión católica (Sánchez & Molina, 2010).

En 1837 los indígenas protestaron decididamente ante la disolución de sus territorios ancestrales. La crisis agraria motivada por la resistencia indígena que buscaba evitar la división de los resguardos y la abolición de los cabildos, se quiso solucionar legalmente con la expedición de la Ley 89 de 1890, que según Ulloa (2004) mediante un trato específico referente a la propiedad de la tierra buscaba convertir a los “salvajes” en “civilizados”; esta misma autora afirma que *“con este fin los resguardos indígenas fueron declarados imprescriptibles, inembargables e inalienables y se reconocieron los cabildos con funciones internas y externas en relación, con las autoridades nacionales”* (Ulloa, 2004:27).

Es así que esta Ley 89 favoreció a los indígenas, por cuanto se les hizo algunos reconocimientos legales respecto a la propiedad colectiva de los resguardos y a la autodeterminación a través de los “pequeños cabildos” como lo consignan Sánchez & Molina (2010). Por otra parte, con la expedición de esta Ley se creó un campo especial del derecho indígena que ha sido tomado como pilar por los pueblos indígenas para la reivindicación de sus derechos sobre los territorios ancestrales, el mantenimiento de su cultura y un gobierno propio a través del cabildo.

Sin embargo la reacción del sector opositor de los indígenas ante la Ley 89 no se hizo esperar, como también lo relatan estos

misimos autores, este sector consiguió la expedición de la ley 55 de Abril de 1905 que les otorgaba facultad a las entidades territoriales para extinguir la propiedad de las tierras comunales de los indígenas.

Como resistencia a la ofensiva del movimiento que buscaba la apropiación de los territorios indígenas y tomando como bandera la Ley 89 de 1890 el reconocido líder indígena del pueblo Nasa, Manuel Quintín Lame (1883-1967), promovió un levantamiento armado en el departamento del Cauca entre 1910 y 1917 en defensa de los intereses indígenas.

Entre los logros de este movimiento indígena está el haber podido incluir en la Carta Política de 1911 las principales leyes de la legislación indígena, y el reconocimiento de buena parte de los territorios de los resguardos como formas de propiedad privada colectiva, amparados por la ley.

Por consiguiente, este movimiento es transcendental para la promoción de la resistencia indígena, por cuanto se sentaron las bases para las reclamaciones contemporáneas. Como señala Ulloa (2004), el Movimiento Armado de Quintín Lame, y las acciones indígenas de siglos anteriores sustentaron los movimientos indígenas de la década del 70 y sus reclamaciones por el sostenimiento y ampliación de los resguardos, por el fortalecimiento de los cabildos, conocimiento de las leyes indígenas y respeto por su cultura.

3.2.5 Apoyo de agentes externos.

Por otra parte, el movimiento indígena ha logrado hacer nuevas relaciones sociales a nivel nacional e internacional debido a que ha contado con el acompañamiento y soporte intelectual, económico y político, de agentes externos a sus comunidades. como indica Ulloa (2004), el movimiento indígena ha contado con el acompañamiento, participación y apoyo de representantes sociales, tanto nacionales como de instituciones internacionales, antropólogos, intelectuales de las universidades, activistas indígenas, campesinos, miembros de las Iglesias, gobiernos extranjeros, organizaciones no gubernamentales (ONGs).

3.2.6 Acciones del Estado.

También se puede considerar que el Estado ha contribuido indirectamente al fortalecimiento del movimiento indígena y surgimiento de nuevas organizaciones indígenas con la imposición de políticas avasalladoras que comprometieron negativamente los territorios comunales y campesinos; como cita Peñaranda (2009), *“el programa de Reforma Agraria de 1961, puesto en marcha en 1965, que pretendía renovar las relaciones sociales en el campo colombiano”* (14), provocaron la protesta de campesinos y la consolidación de las incipientes organizaciones indígenas. *“La raíz de muchos de los problemas sociales y*

políticos que dieron origen al período de la violencia, fue el conflicto por la propiedad de la tierra” (González, González, Jiménez & Díaz, 1994:204).

En medio de una aguda represión y con el ánimo principal de contener el avance del movimiento indígena, en 1980 en el gobierno de Turbay Ayala se decreta el Estatuto Indígena que *“pretendía cambiar las legislaciones previas relacionadas con los territorios de los indígenas, desintegrar las comunidades, transformar los cabildos en Juntas de Acción Comunal y extinguir la propiedad colectiva de los resguardos”* (Ulloa, 2004:29), al cual se opusieron enérgicamente los indígenas, apoyados en la Ley 89 de 1890 que establecía los resguardos como propiedad colectiva, motivo por el cual, realizaron la primera movilización indígena a nivel nacional y promovieron la formación de nuevas organizaciones indígenas.

3.2.7 Organizaciones indígenas

En 1971 en el departamento del Cauca, una región azotada por los terratenientes y los problemas de tierras, surge la primera organización indígena, denominada Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). como relata Ulloa (2004), este hecho señaló el auge de la participación indígena en política por medio de sus propias organizaciones con base en su carácter étnico, en procura de su inclusión en el Estado y en la Nación, al requerir la reivindicación de sus derechos como sociedad diferente, la

restitución de sus territorios ancestrales y el respeto por su cultura, lo que permitió el establecimiento de nuevas relaciones políticas, mejor capacidad de negociación con el Estado, con grupos subversivos, movimientos sociales y sector privado.

Posteriormente, tras la constitución de varias organizaciones indígenas, locales y regionales, y bajo la cruda represión del gobierno de Turbay Ayala hacia las organizaciones sociales, después de haber promulgado el Estatuto Indígena, en Octubre de 1980 varias organizaciones indígenas lideradas por el CRIC convocaron el primer Encuentro Nacional Indígena en Lomas de Hilarco en el departamento del Tolima, donde se propone integrar las diferentes organizaciones para formar una sola estructura nacional indígena, y en Febrero de 1982 se anuncia en contexto político nacional la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).

De esta forma, los pueblos indígenas junto con sus organizaciones consolidan un movimiento de carácter panétnico, que demanda del Estado reconocimiento de la diversidad étnica, respeto por sus culturas, tradiciones, autonomía, autodeterminación en sus territorios y bienes naturales. Finalmente, con base también en los resultados legales indígenas logrados en décadas anteriores, se alcanza el reconocimiento de sus derechos plasmados en la Nueva Constitución Política de 1991.

Es relevante anotar que el movimiento indígena también se fundamenta en la defensa contra las políticas y acciones agresivas del Estado, contra los grupos armados de diferente origen que en

varias oportunidades han querido permear el movimiento indígena, y por otra parte han hecho de sus territorios una zona de conflicto, poniendo a las comunidades en grave riesgo, y contra los proyectos de carácter económico que las grandes empresas pretenden desarrollar en sus territorios como son las explotaciones de los bienes naturales, bien sean mineros o de biodiversidad, y la construcción de hidroeléctricas que amenazan el bienestar y la integridad de sus comunidades y territorios.

3.2.8 Instituciones internacionales y derechos de los pueblos indígenas

Asimismo de primordial importancia es el soporte legal de la Comunidad Internacional en cuanto al reconocimiento, consolidación y promoción de los derechos humanos y colectivos de los pueblos indígenas. con tal fin han asumido la responsabilidad y el liderazgo como defensores y difusores de los derechos de estas comunidades a través de instituciones legales, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) mediante la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) por medio del Convenio 169, sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes que constituyen los principales instrumentos jurídicos que promueven el reconocimiento, respeto y divulgación de los derechos humanos.

Es así que, la Declaración de las Naciones Unidas (2008) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General el 13 de Septiembre de 2007 en la sede de la ONU en Nueva York. Reconocen su Anexo que: *“el respeto de los conocimientos, las culturas y las prácticas tradicionales indígenas contribuye al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente”* (2).

Además declara en el mismo Anexo *“que los indígenas tienen sin discriminación todos los derechos humanos reconocidos en el derecho internacional, y que los pueblos indígenas poseen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblo”* (4).

Así mismo, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989) en el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado el 7 de junio de 1989, en la 76 reunión de la Conferencia Internacional del Trabajo congregada en Ginebra, que entró en vigencia el 5 de Septiembre de 1991, es otro instrumento jurídico vinculante.

En este convenio se reconoce la existencia de la diversidad étnica y cultural de los pueblos indígenas y tribales, con costumbres, formas de vida, creencias, e instituciones propias, organizados conforme a su manera propia de pensar con facultad de ejercer íntegramente los derechos humanos fundamentales, e insiste firmemente en el rechazo a la discriminación negativa étnica por parte de la sociedad mayoritaria, lo mismo que se les reconoce el

derecho a tomar sus propias decisiones en sus territorios de acuerdo a su propia visión, y a ser consultados sobre temas que afecten sus intereses mediante métodos apropiados.

3.2.9 Los Pueblos Indígenas en la Nueva Constitución Política de 1991

Después de varias reformas constitucionales a la Carta Política de 1886 que rigió los destinos de la sociedad colombiana por espacio de 100 años, ante las circunstancias tan apremiantes que vivía la Nación a finales del siglo XX, se hizo urgente la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente que tratara y buscara soluciones a la problemática nacional y, por consiguiente, se redactara una Nueva Carta Política.

Así desde los años 70 y 80 del siglo pasado, empezó a proyectarse la idea de acudir a la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente, democrática y soberana con amplia representación de todos los estamentos de la sociedad, con el propósito de reorganizar las instituciones del Estado, y buscarle soluciones viables a la crisis política y social por la que atravesaba el país, idea que hizo eco en grupos de intelectuales y de izquierda. En el momento solo se pensó en continuar introduciendo reformas a la vieja carta política, sin embargo se hacía evidente la necesidad de imprimir nuevas normas de juego, por eso la Asamblea Nacional Constituyente se convocó cuando amplios sectores de la sociedad se manifestaron en su favor y frente a la clase política dominante.

Así, el proceso se puso en marcha con base en la manifestación de la voluntad del pueblo y con la adhesión de algunos círculos políticos interesados en el cambio de las normas existentes (González, 1994)

Además, se consideró que habían otros asuntos urgentes que resolver, como el reconocimiento pleno de la existencia de las diferentes comunidades étnicas con culturas propias, con derecho a participar en las decisiones sobre el porvenir de la nación; propender por la protección de los derechos individuales y colectivos de quienes habitan en el país, y del medio ambiente natural que cada vez iba más en detrimento.

Por otra parte, no obstante la idea de convocar una Asamblea Constituyente para rediseñar las instituciones del Estado venía gestándose desde los años ochenta, el proceso de la convocatoria de la Constituyente se aceleró debido a los hechos violentos que conmocionaron al país provocando la reacción de la sociedad y del gobierno, que dispuso el mecanismo jurídico-político para hacer posible la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente (Buenahora, 1997).

La convulsión social y política que vivía el país por la escalada terrorista causada por la guerrilla, paramilitares, narcotráfico y bandas criminales, hizo evidente la urgencia de convocar una Asamblea Nacional Constituyente que condujera a la redacción de una Nueva Constitución Política para Colombia, que diera

soluciones a la problemática política, social, cultural, económica y medio ambiental, que vivía la Nación.

Así, en la consulta popular, mediante la votación de la “séptima papeleta” incluida en las elecciones legislativas de 1990, y más tarde en las elecciones presidenciales, se manifestó el beneplácito y la voluntad de la gran mayoría de la ciudadanía, sobre el asunto de la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente en pro de la redacción de una Nueva Constitución Política que diera respuesta a las circunstancias que vivía la nación, y el 9 de diciembre de ese mismo año se realizó la votación para elegir a los 72 representantes a la Constituyente. El movimiento de la “séptima papeleta” fue promovido por un grupo de estudiantes de diferentes universidades tanto públicas como privadas.

La convocatoria y deliberación de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, por su carácter democrático permitió representación y participación de todos los estamentos de la nación, incluyendo la participación de las comunidades indígenas, representados en esta oportunidad por Francisco Rojas Birry (Emberá), Lorenzo Muelas (Guambiano), y Chepe en representación del desmovilizado movimiento armado Quintín Lame.

En cuanto al temario defendido por el abogado Francisco Rojas Birry, en lo que respecta a los pueblos indígenas:

“Se hacía énfasis en el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural del pueblo colombiano; las

garantías que el Estado debía ofrecer para la conservación y el desarrollo, de las culturas autóctonas; la consagración de la plena autonomía política, administrativa y territorial para las comunidades indígenas; el reconocimiento de los pueblos indígenas como plenos propietarios del suelo y el subsuelo de los territorio que ocupan; y el establecimiento de mecanismos que garantizaran la representación indígena en los diferentes cuerpos colegiados” (Gutiérrez, y otros, 2002).

Finalmente, y después de los correspondientes debates, el 4 de Julio de 1991 el presidente Cesar Gaviria sanciona (aprueba) la Nueva Constitución Política hecho trascendental en la historia constitucional de Colombia por la importancia de las normas establecidas, siendo uno de los más notables el tema de la promoción y defensa de los derechos de los ciudadanos y del medio ambiente: *“se introducen como mandato constitucional los derechos fundamentales, los derechos económicos, sociales y culturales y los derechos colectivos y del medio ambiente”* (González, 1994:301).

Es en este contexto en que los pueblos indígenas colombianos desarrollaron un proceso de movilización social de tal importancia que propició su reconocimiento legal pleno del Estado como ciudadanos, con facultad para ejercer todos los derechos como tal, y abrió puertas a su participación en el escenario político nacional e internacional.

La Nueva Constitución Política de 1991 no solo consagró legalmente los derechos de los pueblos indígenas sino que también estableció algunos instrumentos jurídicos para su salvaguardia y definición, específicamente la acción de tutela (artículo 86), y creó las instituciones correspondientes, siendo la principal la Corte Constitucional (artículo 239) y la Defensoría del Pueblo para promulgar y defender los derechos humanos (artículo 282). Sin embargo el movimiento indígena continúa activo en defensa de sus territorios, su autonomía y su pervivencia debido a las continuas y graves violaciones de sus derechos.

La Nueva Constitución Política de 1991, establece en el artículo.7°.- *“El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”*. Por tanto acepta la existencia de los pueblos indígenas, como individuos y colectividad diferente a la sociedad mayoritaria, comunidades que viven de acuerdo a su propio pensamiento y tienen creencias, historia, lengua, formas de vida y manera de ver el mundo, del que dependen sus usos y costumbres. Por consiguiente tienen derecho a gobernarse con sus autoridades tradicionales, ejercer autonomía en su propio territorio y a establecer organizaciones análogas (Pérez, 1996) a las del Estado.

A la vez que el Estado reconoce la igualdad de derechos y deberes a los indígenas como ciudadanos colombianos, también hace lo pertinente con los derechos colectivos¹⁹ de estas

¹⁹ Los derechos colectivos son una clasificación de los derechos humanos. Como su nombre indica corresponden a una comunidad específica, unida por vínculos

comunidades consignados en diferentes artículos de la Nueva Constitución Política, con la salvedad que el ejercicio de sus derechos y acciones deben estar en conformidad con la Constitución y las leyes de la República, y obrar en beneficio de su comunidad.

Respecto a la participación política de los representantes de los pueblos indígenas en los cuerpos colegiados del Estado, para la defensa de los intereses de sus comunidades, se establecieron las circunscripciones nacionales especiales, para asegurar la participación en el Congreso de la República. El Art. 171 establece: *“El Senado de la República estará integrado por cien miembros elegidos en circunscripción nacional. Habrá un número adicional de dos senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas”*. Así mismo, el Art. 176 instituye, que en la Cámara de representantes los indígenas ocuparán una curul (silla que ocupa un diputado en el Parlamento).

De igual manera en las jurisdicciones especiales conforme al Art. 246 *“las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos”*, con la

comunes, como creencias, prácticas sociales, visión de mundo, proyectos de vida, necesidades, que ostenten un nombre, como es el caso de los pueblos indígenas, y que conciernen a los derechos comunes de la totalidad del grupo, Además, el ejercicio de un derecho está interrelacionado con la ejecución de otro, y su carácter de unidad hace que la violación de un derecho colectivo pueda dañar derechos individuales. Ver capítulo III, de la Nueva Constitución Política de Colombia (Pérez, 1996: 138, 139,140).

condición expresa de que sean conforme a la Constitución y leyes de la República, complementadas por la estructura y aplicación del Sistema Judicial Nacional, y cuyas acciones estén orientadas a preservar el orden y la paz en su territorio.

El Art. 329 dispone que: *“la conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la ley orgánica de ordenamiento territorial”, y en consecuencia el Art. 330, en el punto 2 señala, que las autoridades indígenas deben “diseñar las políticas, y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el plan nacional de desarrollo”.*

Para tal propósito las comunidades indígenas han diseñado los “Planes de Vida”. En el caso del resguardo ATICOYA de los municipios de Puerto Nariño, la Asociación de autoridades indígenas diseñaron el “Plan de Vida” ATICOYA 2007-2017 que contiene el pensamiento de estas comunidades.

En el “Plan de Vida” ATICOYA 2007-2017 los indígenas definen colectiva y democráticamente, en ejercicio de su autonomía y bajo la dirección y criterios de las autoridades mayores, el Proyecto de Desarrollo Integral de la comunidad, a partir del análisis de la situación actual, problemática, necesidades, soluciones viables y propuestas de programas a desarrollar en determinados plazos, con miras a mantener el bienestar de la comunidad y a asegurar la supervivencia y la prolongación de su

cultura como pueblos indígenas (Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo, 2007).

3.2.10 Mecanismos de resistencia civil indígena

“La historia que hoy recordamos los indígenas es historia de dolor, de muerte, de no respeto a nuestras culturas; por eso la estrategia que hemos utilizado para seguir perviviendo como pueblos ha sido de resistencia”.

Abadio Green Stoccel

Es de vital importancia anotar que como personas protegidas por el Derecho Internacional Humanitario, la resistencia civil indígena tiene un carácter social que siempre ha rechazado el uso de las armas y de las acciones violentas (a excepción del Movimiento Armado Quintín Lame, citado anteriormente), considerando que por tradición las comunidades indígenas son pacíficas y han observado una actitud de respeto por la vida y por los bienes naturales, buscando siempre el diálogo y el entendimiento con los diferentes estamentos de la sociedad, del Estado, y la insurgencia, conforme a su cosmovisión, en aras de lograr la paz y la armonía, elementos que de hecho, forman parte de lo que ellos denominan el “Buen Vivir”.

Cuando tienen motivos de reclamaciones ocasionadas por la violación de sus derechos por diferentes agentes sociales o por promesas no cumplidas por el Estado, acuden a recursos constitucionales como la Acción de Tutela, a Instrumentos Jurídicos Internacionales, a reuniones a nivel nacional y continental con representantes de pueblos indígenas y autoridades de otros países, o reclaman directamente ante oficinas del Estado, como la Defensoría del Pueblo.

Cuando sus demandas no han sido escuchadas han recurrido a métodos más contundentes con presencia de los integrantes de la comunidad como protestas, marchas, bloqueo de carreteras, manifestaciones populares, desplazamientos desde sus lugares de origen hacia las ciudades cercanas y hacia la capital del país, y a otras acciones relacionadas con la resistencia civil pacífica, como la Minga de la Resistencia Indígena y Comunitaria, realizada en el departamento del Cauca en el año 2008, promovida por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), y motivada por el conflicto armado recurrente en su territorio, entre el ejército y guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) que pusieron en medio de dos fuegos a la comunidad del resguardo Nasa de las poblaciones de Corinto y Toribio.

En muchas ocasiones los indígenas han sido incitados a la violencia, debido al hostigamiento de las fuerzas del Estado, que bajo pretexto de controlar el orden público utilizan la represión y la intimidación que producen las armas, y otros métodos violentos como la dispersión de gases, detenciones arbitrarias de los líderes

indígenas, o agresiones físicas que dejan heridos y asesinatos selectivos e indiscriminados de miembros de las comunidades, considerando generalmente que los autores materiales quedan en el anonimato.

Pero la fortaleza, la persistencia, el empoderamiento, las acciones contundentes y acertadas de los pueblos indígenas han fortalecido progresivamente la resistencia civil, hasta lograr una mayor concertación con el Estado, con los grupos insurgentes y con las multinacionales, además de establecer nuevas relaciones políticas. *“De protagonistas en la movilización social, los indígenas colombianos han pasado a ser también protagonistas en lo político”* (Peñaranda: 2009:13, lo cual también ha sido posible gracias a las reformas adelantadas por el Estado, especialmente a partir de la década del 90, orientadas por políticas internacionales que condujeron al pleno reconocimiento de los derechos ciudadanos y colectivos a los pueblos indígenas y se establecieron los elementos necesarios para su promoción, lo que permitió su participación en política y ser protagonistas frecuentes en las corporaciones públicas.

En Colombia, los descendientes de las comunidades indígenas que sobrevivieron a la violencia de la Colonia se ubican en regiones aisladas de difícil acceso: litorales, cordilleras, selvas y zonas de frontera, en procura de preservar su cultura, su autonomía y sus organizaciones. Sin embargo, esta ubicación geográfica alejada de los centros urbanos les sigue colocando en situación de grave riesgo debido al avance de las colonizaciones

indiscriminadas, el incremento de plantaciones de cultivos de uso ilícito, la intervención en el territorio de actores armados y, actualmente, con más ímpetu son presa de los abusos de las empresas multinacionales que orientan sus negocios a los territorios ancestrales, con ánimo de explotar las enormes riquezas que contienen los ecosistemas, representadas en biodiversidad y minerales, así como también sus saberes que se incluyen como un elemento de lucro.

Como se puede ver la grave problemática que involucra a las comunidades indígenas tiene tintes económicos, políticos, sociales y culturales, lo cual hace que esta haya adquirido proporciones considerables al intervenir diferentes actores, porque no se trata solamente de lo local, sino que la problemática influye a nivel nacional e internacional.

Las movilizaciones y la resistencia civil de los pueblos indígenas han tenido siempre su génesis en los atropellos de que han sido víctimas desde el momento mismo de la Conquista, que como una cadena de violencia llega hasta nuestros días, siendo el principal motivo de litigio la propiedad de la tierra.

Otros motivos recurrentes de reclamaciones que fundamentan la lucha frente al Estado giran en torno a la defensa de su supervivencia como comunidades diferentes con una manera propia de pensar y ser, por la defensa y control de su territorio y bienes naturales que siempre han sido objeto de codicia por agentes exógenos con fines económicos, y por el ejercicio de la

libre autodeterminación y autonomía de su pueblo, y últimamente también han entrado en litigios por la defensa de los derechos de propiedad intelectual y el acceso a los bienes genéticos.

Por otra parte, tanto el reconocimiento de los derechos fundamentales como colectivos y de las prácticas y saberes de los pueblos indígenas, hecho por los Organismos Nacionales e Internacionales y movimientos ambientales, como el empoderamiento y revitalización de las culturas indígenas, les ha permitido hacerse presentes y participar en diferentes contextos donde se tratan asuntos que atañen a su condición de sociedades diferentes, e intervenir en temas relacionados con restauración, conservación de los ecosistemas y del medio ambiente, de la crisis alimentaria y de la salud, no solo por ser reconocidos como autoridad en temas relacionados con el ecologismo, sino por el contenido de sus cosmovisiones que evidencian su relación armoniosa con la naturaleza, y el mundo espiritual, así como por la disposición de sus saberes y propuestas alternativas al modelo económico hegemónico que pueden contribuir a la recuperación del medio ambiente, y a la consolidación de una sociedad más digna y más feliz.

3.3 Consideraciones acerca del capítulo

Para el pueblo tikuna el territorio es la categoría más importante en su existencia, puesto que este no es visto como una simple extensión de tierra con valor de cambio. El territorio

significa la herencia material, cultural y espiritual de sus ancestros, el lugar donde nacieron y han desarrollado su cultura, el que les corresponde cuidar y heredar a sus descendientes. Simboliza la Madre Tierra, la que les proporciona el hogar y los bienes naturales para su subsistencia. De esta manera se hace inconcebible para la vida, la separación de los pueblos indígenas de su territorio.

A pesar de que los territorios que habitan las comunidades indígenas les han pertenecido por cientos de años, han tenido que librar difíciles procesos de lucha por el reconocimiento de la propiedad y el respeto de sus derechos, situación que se ha prolongado desde el tiempo de la Conquista hasta la fecha, lo que ha cobrado un alto costo cultural, material y humano.

En respuesta a esta situación de constante desconocimiento, menosprecio, agresiones y explotación a sus pueblos, por parte del Estado y de otros agentes como grupos armados al margen de la ley, y multinacionales interesadas en los bienes naturales existentes en sus territorios, los pueblos indígenas se han visto forzados a conformar Movimientos Indígenas, principalmente para la defensa del territorio, para la autonomía y para su propia existencia.

Estas organizaciones indígenas han contado con el apoyo de entidades nacionales e internacionales que, preocupadas por la protección de la diversidad cultural y la conservación de la naturaleza, han contribuido en las luchas libradas por el

reconocimiento de los derechos colectivos, los derechos sobre su territorio, el derecho al idioma, la cultura, las creencias y la autodeterminación.

Con estos procesos de resistencia han logrado forzar el planteamiento de la actitud del Estado respecto a sus pueblos y se ha dado una luz de reconocimiento que ha cambiado el estilo de enfrentamiento por el de participación y entendimiento entre los actores.

CAPÍTULO 4

ACERCAMIENTO A LA EDUCACIÓN TIKUNA

Para valorar el carácter y la importancia que le asigna desde su visión la comunidad tikuna a la educación es importante revisar las etapas del proceso educativo en las comunidades indígenas del trapecio amazónico.

Se consideran las relaciones entre el Estado colombiano, la Iglesia Católica y la problemática de la población indígena, partiendo del contexto de las ideologías políticas imperantes en la época que contribuyeron a consolidar la hegemonía de la Iglesia Católica sobre la educación en el territorio nacional en ese tiempo.

4.1 Incidencia de la Iglesia en la educación tikuna

Como señala López (1990) *“la presencia de la Iglesia Católica en la región del alto Amazonas/Solimões, data del siglo XVII, cuando se inician los procesos de expansión colonial de España y Portugal”* (124). Es mediante la gestión de las comunidades jesuitas y carmelitas, respectivamente, que se inicia el proceso de aculturación y deculturación de las comunidades indígenas de la región. En Colombia el lema de la educación en las poblaciones nativas era: *“El indígena es un salvaje, tenemos que educarlo”* y se le confía oficialmente esta labor a los misioneros católicos.

La metrópoli española desde comienzo de la Conquista se comprometió a evangelizar a la población nativa asentada en las tierras conquistadas, a velar por la salud espiritual y afianzar la prosperidad material de la Iglesia, a la cual se le delegaban otras

funciones como la Administración y Dirección de la educación, los hospitales y las instituciones educacionales, lo cual hacía de la Iglesia uno de los más importantes agentes del poder civil (Helg, 2001).

En las últimas décadas del siglo XIX la Iglesia Católica ya tenía presencia en todo el territorio colombiano y ostentaba el poder económico debido a los significativos recaudos acumulados por espacio de 300 años. Por tanto la Iglesia era una potencia económica con una notable fuerza política, lo cual le permitía intervenir en todos los aspectos de la vida de la sociedad, que en una inmensa mayoría obedecía y respetaba sus decisiones. De igual manera también ejercía el control de la educación haciendo que la casi totalidad de los establecimientos educativos fueran manejados por religiosos, funciones que disputaba al Estado (Ferroni & Jiménez, 1994).

La sociedad nacional del siglo XIX estaba inmersa en los vaivenes de las políticas liberales y conservadoras, responsables de conflictos y guerras. El excesivo poder de la Iglesia incomodaba a muchos sectores de la población que veían en ella un obstáculo, para el desarrollo económico del país. En medio de estas discrepancias, el Gobierno Central en 1851 dictó un conjunto de normas anticlericales, entre las que contaba cancelar la autoridad de la iglesia sobre la educación.

Pero años más tarde se redactó la Constitución de 1886, de corte conservador que restituyó a la Iglesia la facultad de dirigir la vida de la sociedad y el control de la educación.

Inmediatamente, después de firmado el Concordato entre la Santa Sede y el Estado en 1887, mediante el cual el Estado le concede a la Iglesia Católica plena autonomía para obrar libremente, le encarga la educación de la nación, que deberá regirse bajo los dogmas y moral católica. Colombia firmó en 1888 la primera convención con las misiones católicas para la colonización y cristianización de la periferia del país, lo cual motivó la difusión de las misiones católicas encaminadas a “civilizar” a los indígenas bajo la visión sociocultural de la sociedad nacional. (Helg, 2001).

Dos años más tarde, la ley 89 sobre indígenas deja en manos de las misiones la protección de los indígenas “no civilizados”, y el Estado asume el patrocinio de los “indígenas occidentalizados”. Pero en 1892 el Estado ante la inhabilidad de gobernar todo el país, le confiere a la Iglesia Católica la Administración General de las regiones periféricas, pagaba los sueldos a los maestros, las escuelas y los materiales escolares.

Conforme señalan Sánchez & Molina (2010) “*en regiones selváticas y alejadas las misiones religiosas, por delegación del Estado, mantuvieron un régimen de tutela sobre los pueblos indígenas*” (16). Con tal responsabilidad las misiones religiosas, entre otras funciones adquieren la facultad de imponer a los nativos la escolarización, la enseñanza del castellano y la conversión a la

religión católica; herramientas indispensables para lograr el propósito de cambiar el paradigma de la cultura indígena por el modelo de occidente.

El gobierno nacional décadas después decide interesarse por la administración de las regiones periféricas del país, especialmente por el control de la región amazónica, ante el conflicto armado con Perú por el litigio de la zona fronteriza del Trapecio Amazónico en 1932-1934, territorio que era administrado por órdenes religiosas, especialmente de capuchinos españoles, que se encargaban también de dirigir la educación. (Helg, 2001). Hay que recordar que una vez terminado el litigio entre Colombia y Perú en 1933 el Estado colombiano procedió a realizar la nacionalización de la población del Trapecio Amazónico para incluirlos en la sociedad mayoritaria, y a la vez cimentar la soberanía en estos territorios (López, 1990).

La misión de la Iglesia Católica, no fue solo de carácter espiritual sino que comprendía la sujeción de todos los elementos de las culturas indígenas al paradigma occidental; el adoctrinamiento se hizo por medio de la imposición de la lengua castellana y de la educación. (González & Arroyave, 1975).

El estado había dejado paulatinamente en manos de la Iglesia Católica la administración de las regiones periféricas del país ante la incapacidad de hacer presencia efectiva en estos territorios, abandonando de esta manera a la población indígena asentada en estas regiones.

Es así que mediante la educación impartida por la Iglesia Católica, y auspiciada por el Estado se continuó la aculturación de los pueblos nativos sometidos y la exclusión de sus expresiones culturales, para imponer los elementos de la civilización occidental. La firmeza de las creencias de los indígenas y las luchas de los movimientos de resistencia ha impedido que se arrasaran sus culturas, pero no evitó asimilar algunos rasgos de la cultura europea, dando paso a la formación de una cultura sincrética o híbrida.

Las misiones capuchinas asentadas a principio de siglo en la región Amazónica, consolidan sus actividades evangelizadoras y educativas en 1951, con la creación de la Prefectura Apostólica de Leticia regentada por los padres capuchinos, que actúa como un ente independiente, con autonomía sobre la población de Leticia y demás poblados del actual departamento de Amazonas.

En esta época se crearon nuevos establecimientos educativos, entre la comunidad tikuna a lo largo de las riberas del río Amazonas, entre los que se encuentran registrados en el documento Centro de Promoción Indígena de la Amazonia Colombiana (CEPROIAC), está la escuela fundada en el poblado tikuna de Puerto Nariño en 1953, y en el siguiente año se dio comienzo a la construcción del internado de San Francisco de Asís en esta misma comunidad. Años después, en 1974, se inauguran las escuelas anexas de Cocharredonda, San Martín de Amacayacu y San Francisco de Asís.

En 1973 el Estado y la Santa Sede establecen nuevas relaciones, y la Iglesia es relevada de sus funciones educativas, es entonces cuando el quehacer educativo es tomado por el poder civil en Colombia. No obstante la iglesia continúa participando en la difusión de la educación oficial por medio de contratos, lo que le ha permitido la continuidad de la administración de la educación en las comunidades indígenas con el sistema denominado “Educación contratada”

Al respecto, La Ley General de Educación en el Artículo 63 (República de Colombia, 1996), establece *“Cuando fuere necesario la celebración de contratos para la prestación del servicio educativo para las comunidades de los grupos étnicos, dichos contratos se ajustarán a los procesos, principios y fines de la etnoeducación y su sujeción se hará en concertación con las autoridades de las entidades territoriales indígenas y de los grupos étnicos”* (31).

Este sistema opera principalmente en los antiguos territorios nacionales, (intendencias y comisarias, elevados a departamentos en el nuevo orden territorial de 1991) facilitando la educación en zonas alejadas y de difícil acceso, entre los que se cuenta el Departamento de Amazonas.

Más de un siglo después sigue repitiéndose la presencia de la Iglesia y su poder aculturador. El profesor tikuna, Fermín Sánchez nos aporta luces acerca de cómo fue la historia de la primera escuela fundada en la comunidad tikuna *San Francisco De Asis*.

“En 1980 aparece la primera escuela, la primera institución que era la casa de mi mama, era una casa grande, empezamos con 10 estudiantes la mayoría de los estudiantes tenían 7 años de esos 10 estudiantes al año siguiente sumamos 35 éramos artos, éramos 7 casas ya después construyeron la primer escuela que se llamó José Antonio Galán, sin saber porque le llamaron José Antonio Galán porque el cura dijo esta escuela se va a llamar José Antonio Galán ya. En 1987 estudia el centro de la educación de ahí, estaba muy reducida dijeron si ya contamos con 95 estudiantes podemos subir a la zona más alta le damos espacio grande y que se construya allá, ahí será de una vez, le pusieron en el futuro que iba a ser su sexto en pocos años, se va a concretar la palabra del curaca Antonio Melinder Sánchez era el curaca de ese entonces y de ahí vamos a colocar aquí para que sea sexto a once y vamos acabar con el internado, no será hoy pero será mañana, así los habitantes iban creciendo (...).ya después hicieron un, como un cambio en la zona educativa, quitaron los Tikunas que teníamos que son profesores pero no estaban preparados para manejar una institución, que hizo el gobernador, aprovecho el espacio y nos metió un compañero distinto a la etnia Tikuna y hasta ahorita nos lo tiene acá, que son los de la iglesia católica” (E.3).

El sistema escolar, la metodología, y los contenidos, implantados por los misioneros, fundados en la visión eurocéntrica, violentaron el esquema cultural de las comunidades indígenas, lo que motivó su reacción, y es mediante el proceso de resistencia, liderada por sus organizaciones sociales, que estas comunidades

vinieron reclamando al Estado una educación acorde a su visión, necesidades, usos y costumbres, expectativas y particularidades culturales propias. Después de varios años de luchas, resistencia y acciones a nivel nacional e internacional, las solicitudes encontraron eco en la Nueva Constitución Política de 1991.

4.2 Encuentro entre la educación oficial y la educación propia

Al considerar que el Estado colombiano fue concebido dentro de la visión eminentemente eurocéntrica y bajo la visión moderna de Estado, sumado a la urgencia del Estado por nacionalizar y anexar a la nación colombiana a los indígenas del Trapecio Amazónico, por causas ya conocidas, se puede entender el interés del Estado a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, por civilizar a las comunidades indígenas, a las que les impuso arbitrariamente, con el concurso inicial de los misioneros católicos, una educación del orden occidental, sin tener en cuenta su consentimiento, y valiéndose de la vulnerabilidad de los indígenas, lo cual ocasionó un choque cultural de gran magnitud, en el que los perjudicados han sido los indígenas. Lo que en palabras de Restrepo (2006), *“es un intento de integración impuesto por una cultura dominante, la sociedad blanca “dueña” de la nación, y un grupo de sociedades indígenas que al entrar a esta relación se convierten en subalternas para el discurso de esta dominante”* (153).

Como se puede apreciar es el encuentro de dos culturas, con cosmovisiones totalmente opuestas, en desigualdad de condiciones: una representada por el Estado, la sociedad mayoritaria y la Iglesia Católica, que tienen poder, y ostentan la superioridad que les concede la ilustración. Todo en conjunto, ubica a los indígenas en condición de inferioridad respecto de la clase dominante, cuya verdadera intención es incluirlos en el modelo de la sociedad occidental como único medio para asegurar su supervivencia.

Siguiendo a Restrepo (2006) *“estos procesos sociales de absorción de individuos de un grupo social por otro son comunes para el ser humano como integrante de sociedades, siendo parte fundamental de las dinámicas que se desarrollan en los encuentros entre grupos disímiles culturalmente”* (154). Como lo testifican los datos históricos sobre las invasiones de unos pueblos por otros, parece ser una constante de los grupos humanos, imponer soberanía, los fuertes sobre los débiles, siempre buscando logros específicos, bien sean de carácter cultural, político o económico. En el caso concreto de Colombia buscando también el beneficio de los bienes naturales y humanos de los grupos indígenas.

El Estado colombiano, una vez ha nacionalizado a los indígenas, procede a civilizarlos e incluirlos en la sociedad mayoritaria. Para este propósito ha contado con la Iglesia Católica y la educación oficial, dos organismos registrados en la cultura occidental. Teniendo en cuenta esta premisa *“se hace imperiosa la inclusión de todos los grupos sociales con culturas diferentes, dentro del marco de lo que debe ser la nación colombiana que continúa*

cimentándose bajo la visión occidental moderna” (Restrepo, 2006:162) por consiguiente debe incluir a todas las personas que habiten en el país dentro de una única doctrina ideológica.

El concepto anterior estaría justificando la imposición de la educación oficial de corte occidental a los indígenas, lo cual ha motivado la resistencia de estas comunidades a este prototipo de educación por encontrarlo contrario a su esquema cultural y violatorio de su autonomía.

Sin embargo, debido a la imposición del paradigma occidental a los indígenas desde tiempo de la Colonia, por el contacto con personas extrañas a su cultura y sobre manera la información recibida por los medios de comunicación facilitados por las nuevas tecnologías, y la globalización, las comunidades indígenas inevitablemente han entrado en contacto con otros modelos de cultura, y han ido apropiándose de elementos de la cultura occidental, produciéndose el denominado sincretismo cultural.

La difusión de diferentes ideologías ha motivado el surgimiento de nuevas relaciones culturales y la formación de nuevos grupos humanos, cuya interrelación les ha facilitado la adaptación de unos a otros. De acuerdo a la empatía que se produzca entre estos y a la superación de la problemática que se presente, cada uno de los grupos reciben y aportan a la vez saberes y elementos de sus respectivas culturas, los cuales son aprendidos y apropiados mutuamente, es decir se produce un intercambio de elementos socioculturales. (Wolf, 2001).

Esto ocurre entre grupos de culturas diferentes, cuando un sector que preside la sociedad impone su autoridad sobre otro y lo domina o cuando dentro de una sociedad se perfilan nuevos grupos socioculturales que se relacionan entre sí y con los grupos que aportaron dichos elementos. Este fenómeno sociocultural ha ocurrido regularmente en los diferentes grupos humanos en todos los tiempos (Wolf, 2001).

De acuerdo a este pensamiento, se considera que en las tres últimas décadas, los pueblos indígenas colombianos como ciudadanos del mundo, han sido impactados por los numerosos cambios ocurridos en la sociedad mayoritaria, debido a los fenómenos que se presentan en el orden, político, social, cultural, económico y ambiental. Su relación con el mundo calificado como civilizado, los ha puesto en emergencia y alerta para defender sus culturas, bienes materiales, espirituales y el derecho existir como pueblos diferentes, investidos de derechos, como personas y comunidad, que les asegure su supervivencia, ser incluidos en la sociedad mayoritaria en igualdad de condiciones, así como acomodarse adecuadamente en este nuevo contexto que les hace aparecer con el perfil de un indígena renovado, pero que en esencia sigue siendo indígena.

Por tanto encuentran en la educación una herramienta fundamental para asimilar las nuevas situaciones del mundo cambiante, y continuar manteniendo su identidad y cultura propia como comunidades ancestrales renovadas.

Pero con los movimientos de revitalización cultural y ante las divergencias que se presentan entre los pueblos indígenas y el Estado nacional debido a la imposición de la educación oficial, las organizaciones sociales indígenas reclaman autonomía para practicar la educación indígena propia, acorde con su cosmovisión, usos y costumbres, necesidades y expectativas.

Para tal fin las diferentes organizaciones indígenas de Colombia se reunieron con el propósito de debatir y concertar sobre temas relacionados con asuntos pedagógicos, metodologías y estrategias, conducentes al fortalecimiento y calidad de la educación indígena, los cuales concretaron y plasmaron en el organismo que denominaron Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP). Estas políticas de educación propia se fueron generalizando a nivel nacional.

El SEIP definió la educación propia como:

“El proceso integral de rescate, recreación y/o fortalecimiento vivencial de la lengua materna, valores culturales, tradiciones, mitos, danzas, formas de producción, sabiduría, conocimiento propio, fortalecimiento de la autoridad, autonomía, territorio, autoestima, crecimiento y desarrollo, que crea, recrea, transmite y reafirma la identidad cultural y formas propias de organización jurídica y sociopolítica de los pueblos indígenas y potencia las condiciones para lograr un buen vivir comunitario centrado en la unidad, diálogo, reciprocidad, capacidad para proyectarse y articularse a otras sociedades respetando los

derechos de todos, hacia la construcción de sociedades plurales y equitativas. Es un proceso de enseñanza aprendizaje que se adquiere desde antes del nacimiento hasta después de la muerte; que se construye y valida por cada pueblo y se concreta en su respectivo Plan de Vida y es promovido por los sabedores, el núcleo familiar y mayores en general” (CONTCEPI, 2013:36).

Este modelo de educación de las sociedades indígenas que se han venido perfeccionando a través del tiempo, ha sido producto de un arduo trabajo desarrollado colectivamente por las organizaciones indígenas, y es un sistema educativo que está basado en sus experiencias, creencias y cosmovisión, y que les ha servido para realizar el proceso de revitalización de sus culturas, mantener su identidad, y subsistir como pueblos diferentes. Además, ha sido el soporte para desarrollar el proceso de luchas y reclamaciones por la defensa de su territorio y de su autonomía y posicionarse frente al Estado que les impuso la educación oficial.

Por consiguiente, los movimientos indígenas que abogaban por el derecho a la educación propia se fortalecieron en los años 80, cuando los movimientos indígenas que luchaban por la defensa del territorio y la autonomía también empezaron a reclamar públicamente el derecho a la cultura propia. Durante estos años las escuelas asistidas por el Estado y administradas por la Iglesia Católica en las comunidades indígenas, seguían el modelo educativo de la sociedad occidental, ignorando y/o demeritando la cultura de los indígenas, continuando así el proceso de aculturación y deculturación iniciado desde los primeros contactos de los

indígenas con agentes de occidente. Debido a los reclamos de las comunidades indígenas por el derecho a la cultura propia y al ser reconocidos sus derechos tanto por el Estado colombiano y las Instituciones internacionales, se diseña el modelo de la Etnoeducación.

Fajardo & Montes, (2004) señalan que los habitantes tikuna de las riberas del río Amazonas en el Trapecio Amazónico colombiano terminaron aceptando la educación escolarizada impuesta y reglamentada en las políticas públicas y que ya había sido aplicada por los misioneros. Esto provoco la formación de poblados ocasionando profundas transformaciones en la vida de los pueblos amazónicos, que desde varias décadas habían tenido contacto con la sociedad de occidente y que se ha mantenido sin interrupción por varios siglos.

Los misioneros para cumplir con los objetivos de cristianizar, controlar y retener a los indígenas necesitaron reunirlos, iniciándose así el proceso de ordenamiento de los primeros asentamientos indígenas. La cristianización comprendió, no solamente el adoctrinamiento religioso y moral, sino una educación integral que no respetó sus creencias, usos y costumbres, ocasionando un sincretismo cultural debido a las fortalezas culturales de los indígenas.

Por otra parte, y después de varias acciones, como está registrado en el documento SEIP (CONTCEPI, 2013), en 1982 tiene lugar el Primer Encuentro Nacional de Etnoeducación en el

municipio de Girardot, evento que fue convocado y coordinado por la Organización Nacional Indígena Colombiana (ONIC) y el Ministerio De Educación Nacional (MEN) con el propósito de avanzar en el diseño de los programas educativos con la participación de las comunidades indígenas, cuya programación se planeó conjuntamente. Pese a esta importante acción reivindicativa el MEN, continuó con la administración de la educación.

Sánchez y Molina (2010) señalan que en el Primer Seminario de Etnoeducación realizado en Girardot. Manuel Trino Morales, se expresó así:

“[...] los indígenas creemos que la educación que el Estado ha venido imponiéndonos no es ajena a un propósito deliberado y planificado hacia el arrasamiento de nuestras culturas tradicionales con miras al logro de la mal llamada vinculación del indígena al desarrollo nacional y a integrarnos a la cultura dominante. Solo así se explica desde la Conquista hasta hoy la persecución y desconocimiento sistemático de nuestras formas tradicionales de educación, que forman al niño para defenderse frente a las necesidades que le demanda su medio, con una visión coherente y respetuosa de la naturaleza, que crea altos principios morales, guías de nuestra vida comunitaria; lo que, es demostrable por la existencia actual de diferentes comunidades que en mayor o en menor grado conservamos elementos propios de nuestra cultura, testimonio de la dura lucha que venimos librando” (21).

Estas palabras de Morales primer presidente de la ONIC, revelan el rechazo que los pueblos indígenas tienen hacia la educación oficial, la cual consideran como una estrategia del Estado, que bajo el pretexto de vincularlas al proceso económico nacional, pretenden desaparecer las culturas indígenas e integrarlas en la cultura hegemónica, desconociendo el sistema tradicional de educación.

En 1991 una vez que el Estado en la Nueva Constitución Política reconoce la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana, y establece que el idioma oficial de Colombia es el castellano, que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios, la enseñanza que se imparta en las comunidades con lenguas propias será bilingüe. A pesar de que la Ley General de Educación (1996) reglamenta en su título tres, *“la educación para los pueblos indígenas, tiene en cuenta criterios de integralidad, interculturalidad, diversidad lingüística”* se determina que la educación en los grupos étnicos estará orientada por los principios y fines establecidos en esta Ley.

Por tal razón como lo consigna el SEIP, los pueblos indígenas continuaron sus movilizaciones por el derecho a una educación diferenciada y autónoma, y en defensa de la Educación Propia. Después de encuentros y concertaciones entre el MEN y la ONIC durante los tres primeros años del 2000, surge la Mesa Nacional de Concertación de la Política Educativa de los Pueblos Indígenas de Colombia, legalizada mediante decreto 2406 de Junio de 2007, como el espacio donde se construyen las políticas públicas de

educación para los pueblos indígenas de Colombia, por solicitud de la ONIC se acordó mantener las sesiones, vinculando a las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO), y a la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y posteriormente a la Confederación Indígena Tairona (CIT) (CONTCEPI, 2013).

Con base en estos antecedentes nace el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP) como mecanismo de concreción de la Educación Propia, orientado también por la legislación nacional e internacional como la declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas del 2007 y los convenios internacionales como el 169 de la OIT.

De igual manera, como instrumento guía para desarrollar el Proyecto de Educación Propia el SEIP propuso el diseño del Proyecto Educativo Propio (PEC) como un componente de concreción de la Educación Propia. Una vez que las condiciones de desarrollo educativo se han consolidado en las comunidades a nivel local y regional, el movimiento educativo propone el (PEC) en cada institución educativa, que al mismo tiempo fue una propuesta alternativa a los Proyectos Educativos Institucionales (PEI) establecidos por el MEN, como desarrollo de la Ley general de Educación, ordenados para todo el país con el propósito de restaurar la educación mediante el fortalecimiento de la capacidad de cada centro educativo, posibilitando una relativa autonomía de cada institución educativa, y dando mayor participación a la

comunidad atendiendo las particularidades de cada grupo social (Bolaños, 2007:59).

La propuesta del PEC fue concertada por el MEN y aceptada por el Gobierno. Por tanto los PEC son una propuesta diseñada por las comunidades indígenas en la cual se plasma todo el contenido de la política educativa de cada pueblo indígena, el que a la vez constituye una herramienta importante en la construcción de los “Planes de vida”, en los cuales se orienta toda la estructura y funcionamiento de cada comunidad, conforme a su visión, atendiendo a la problemática, social, ambiental, económica, política, y demás expectativas, ejerciendo su autonomía y con la participación de los distintos miembros de la comunidad para tomar sus propias decisiones dentro de su jurisdicción compartiendo los saberes con otras culturas.

El SEIP *“propone una educación que prepare a los individuos para afrontar los retos del mundo actual”* (CONTCEPI, 2013:13). El contacto de los pueblos indígenas colombianos con la cultura de occidente, les ha permitido conocer el proceso vertiginoso que ha seguido la humanidad en su progreso, en el cual están inmersos como parte importante de la sociedad mayoritaria, y como tal, conscientes del momento en que viven. Saben que deben prepararse para afrontar los retos que les presenta la modernización y la globalización, que ha colonizado todos los rincones de la tierra imponiendo una visión de mundo diferente a la visión indígena. En otras palabras, la educación ha de cumplir el objetivo de prepararlos para la vida como suelen decir los indígenas.

Se hacen necesarias propuestas alternativas al modelo actual de educación, con nuevos paradigmas que conduzcan a una verdadera revolución con cambios radicales de las cosmovisiones individuales y sociales, cuyas políticas estén dirigidas a la formación de personas integrales con conciencia local y planetaria, con fortalezas laborales y visión empresarial como la sociedad del conocimiento lo demanda, basadas en valores morales para la transformación social, con una perspectiva holística enfocando la relación entre ser humano, naturaleza y sociedad en forma interdisciplinaria.

Una educación que conduzca a la solidaridad e igualdad, que propendan por el respeto a los derechos humanos, con sentido de pertenencia y responsabilidad con su entorno, de compromiso con el futuro del desarrollo de los pueblos que les asegure calidad de vida, convivencia y paz. Basada no solo en el conocimiento sino con una formación antropológica con fortalezas en Educación Ciudadana, Educación Ambiental, Educación Ética y Moral, y que forme talentos humanos muy cualificados para el desempeño laboral con visión empresarial, como ciudadanos activos de una sociedad democrática.

Este proceso debe ser abierto, muy democrático y contar con la participación de los integrantes de cada comunidad y de las Instituciones que dirigen a la sociedad planetaria, desarrollado en un marco de principios de igualdad, respeto mutuo, cooperación y solidaridad, en armonía con la naturaleza, que permita opciones de vida objetiva con más oportunidades, menos amenazas y

frustraciones, con más recursos que aseguren la posibilidad de vivir dignamente.

Después de revisar y conocer los componentes del Sistema Educativo Propio, con base en estos y por medio de las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, se pudieron identificar elementos importantes del Sistema Educativo en el que la comunidad tikuna de *San Francisco* desarrolla su educación y sobre el cual transcurre su vida.

Imagen 6

Fabricando canoas



Fuente: elaboración propia

En esta información se confirma la importancia de la familia en la educación, porque es allí donde, los niños y las niñas reciben los primeros conocimientos, aprenden a hablar en su propia lengua, las primeras normas de comportamiento, valores morales y comunitarios primordiales para una convivencia pacífica en la comunidad, la interacción con la naturaleza y los conocimientos

ancestrales. Esta formación integral es importante no solamente en los infantes sino también para los jóvenes. Todo este conjunto de conocimientos ancestrales son transmitidos en forma oral, proceso que se ha de articular con la escuela, dando continuidad a los aprendizajes familiares y comunitarios, relaciones fundamentales para el logro de la calidad del proceso educativo. Se considera la familia como la célula fundamental donde se origina la organización de la sociedad.

El enfoque que el SEIP le asigna al papel que cumple la familia en la educación, está contenido en el apartado, denominado “Semillas de Vida”, el cual es definido, como el *“Sistema de interacción dinámica y reafirmación espiritual, cultural y lingüística desde la cosmovisión propia, la vivencia infantil y el contacto estrecho entre los padres, mayores y los menores, que constituyen la base de los futuros comportamientos y responsabilidades socioculturales”* (CONTCEPI, 2013:39). Se advierten los diferentes saberes, usos y costumbres, las dinámicas de socialización e integración a la familia y a la comunidad, la manera de reconocer, comprender y afrontar las dificultades buscando soluciones adecuadas para reafirmar la pervivencia cultural, material y espiritual de los pueblos indígenas.

En la educación de una sociedad se tiene la familia como la primera institución, y la casa como el primer espacio donde, por medio del ejemplo y el discurso oral, se adquieren integralmente los primeros conocimientos que una persona necesita para construir su personalidad y participar adecuadamente en la sociedad.

Otro de los elementos de la educación propia es la oralidad: considerando que las comunidades primitivas no tuvieron escritura, la oralidad fue el método natural, más singular y original que utilizaron para transmitir sus conocimientos de padres a hijos, de generación en generación, y conservar de esta manera el conjunto de saberes ancestrales, como un legado para sus descendientes, sistema que ha llegado hasta nuestros días como se manifiesta en los relatos contados por los Abuelos sobre leyendas del folklor nacional o de situaciones anecdóticas vividas por ellos. Sapiencias comunicadas mediante relatos, leyendas, cantos, y demás, es una forma de traer el pasado al presente y proyectarlo al futuro; según el pensamiento indígena es revivir los acontecimientos pasados por medio de la palabra.

En la comunidad tikuna se hace evidente la tradición oral, porque a través de la palabra hablada transmitida de generación en generación por los Abuelos y Abuelas conocedores de los acontecimientos ocurridos desde la creación, la generación presente es conocedora de toda su historia.

En la trasmisión oral se hace relevante el archivo de conocimientos consignados en la memoria como un receptáculo de la historia, como uno de los dispositivos más definidos para conservar la historia milenaria de los pueblos. Este archivo mental facilita el aprendizaje puesto que asimila la vivencia y le da significado a los conocimientos.

Por otra parte, imperativo en este aprendizaje es la relación directa con el objeto facilitador de conocimiento que permite la adquisición de experiencias propias. Como se pudo observar en el desarrollo de los trabajos en la chagra que además de ser uno de los lugares para la educación, transmisión oral de conocimientos y costumbres, también se practican valores como la solidaridad y la colaboración, ya que se cuenta con la participación de familiares y amigos de las familias, y se manifiesta la reciprocidad y la generosidad al compartir en forma afectuosa algunos alimentos y bebidas. Estos valores en conjunto son algunos de los principios característicos de organización de la comunidad tikuna.

El conocimiento en las comunidades indígenas se adquiere mediante las vivencias recibidas en su relación con la naturaleza y son transmitidas oralmente por los mayores, manifestando la relación de la comunidad con la naturaleza, el cuidado de la salud, la intervención de autoridades mayores, así como la influencia de los espíritus y de los fenómenos astronómicos en los quehaceres cotidianos.

Es importante resaltar la trascendencia que tienen las autoridades tradicionales en la educación como poseedores de los conocimientos ancestrales y de la sabiduría para dirigir el “Plan de vida”, pues conservan en su memoria toda la historia de la cultura del pueblo tikuna y el conocimiento de la relación de la comunidad con la naturaleza.

Los médicos tradicionales como personas importantes integrantes de las autoridades mayores desempeñan un papel fundamental en la educación, por cuanto se han formado en el quehacer de la medicina tradicional que se ha constituido con base en los conocimientos aportados por la historia, la tradición y la experiencia. En su relación con la naturaleza y el mundo espiritual son poseedores de conocimientos y técnicas milenarias para tratar a los pacientes de forma integral, esto es, cuerpo, alma y espíritu. Consideran la relación que existe entre los tres elementos que constituyen el ser humano según sus creencias, son conocedores de las propiedades de las diferentes plantas y su aplicación, utilizan medicamentos naturales, sin embargo son considerados por la ciencia, como yerbateros o brujos teniendo en cuenta los métodos empleados en las sanaciones.

Pero como una paradoja hoy gran parte de la sociedad consulta y cree en la efectividad de la medicina tradicional. Se hace notoria la existencia de facultades donde se forman los profesionales de la medicina natural en especialidades como la homeopática o medicina alternativa. Sustentados en los conocimientos y técnicas empleados en medicina tradicional formulan medicamentos fabricados con base a la botánica (muchas de las plantas extraídas de la Selva Amazónica son empleadas en medicina y cosmetología).

Los conceptos anteriores se ajustan a las concepciones de las enseñanzas certificadas por el SEIP cuando afirma que las pedagogías propias contribuyen al fortalecimiento integral de las

culturas de los pueblos indígenas y que se desarrollan a partir de las experiencias propias de cada comunidad, conforme a sus cosmovisiones y realidades. Su atributo está en la contribución de las autoridades mayores, Abuelos, médicos tradicionales, familia, sabiduría de la naturaleza, procesos, métodos, y contextos de aprendizaje, consulta y acuerdos de cada pueblo (CONTCEPI, 2013).

Los aprendizajes también se obtienen en diferentes escenarios, cada uno contiene información valiosa que alimenta el archivo mental milenario de la comunidad y de los individuos, que se relacionan con ellos, los observan, investigan, interpretan, y/o reciben sus influencias, por tanto son parte de los procesos pedagógicos. Los distintos espacios de socialización, los signos y elementos de la naturaleza, los fenómenos cósmicos, la chagra, los mitos y rituales, los sueños y visiones y la transmisión oral generacional de los saberes ancestrales, y los conocimientos de la medicina tradicional (CONTCEPI, 2013). Forman parte, también, de la pedagogía tikuna.

Es en el contexto descrito anteriormente y con los contenidos y métodos ancestrales de enseñanza aprendizaje, consignados en el SEIP, que la comunidad tikuna de *San Francisco de Asís* adelanta su educación, como lo demuestran los contenidos y principios en los que fundamenta el “Plan de Vida” 2007-2017 (Asociación de Autoridades indígenas del resguardo, 2007), en el que uno de sus objetivos está dirigido a recuperar el sistema de educación propia, otorgando a la familia la responsabilidad de impartir los primeros

conocimientos e inculcar los valores morales y espirituales de respeto por la naturaleza y de convivencia con la comunidad, que asegure la pervivencia como pueblos.

Según señala el SEIP ha sido muy difícil asumir la sustitución violenta de la cultura milenaria por la cultura occidental, al ser impuestos modelos de desarrollo, sistemas de vida, concepciones de valores diferentes a su sociedad y a su naturaleza, elementos culturales que han sido interiorizados por los indígenas sometidos a la aculturación y negación de sus propios usos y costumbres, elementos que en la actualidad son una debilidad para afrontar la incierta situación en que vivimos. Una forma de demostrar esta negación es conocer el impacto ocasionado por la imposición de la escuela, sistema completamente ajeno a la naturaleza indígena. Sin embargo reconocen que se han utilizado algunos elementos para la defensa de la cultura y derechos en el proceso de la lucha indígena (CONTCEPI, 2013:25).

La educación oficial les ha aportado instrumentos jurídicos para exigir sus derechos y respeto por su cultura. En el proceso de la resistencia indígena como se ha tratado en el anterior capítulo, los logros obtenidos se deben, en parte, al uso de herramientas que el Estado les ha brindado desde la educación oficial.

En la escuela de *San Francisco de Asís*, no se han conciliado totalmente la educación propia y la educación oficial. Se puede observar la tensión que existe entre los dos modelos de educación porque aun cuando se plantee tener en cuenta y respetar los

principios, métodos contenidos y relaciones entre los diferentes estamentos de la sociedad involucrados en el quehacer educativo, se minimiza la realidad de la comunidad.

La educación oficial desde su visión antropocéntrica vulnera la estructura cultural del pueblo tikuna, cuando se enfrentan los poderes y los saberes, lo propio y lo impuesto, lo local y lo ajeno, situación que se manifiesta cuando cada uno de los respectivos representantes en la institución educativa quieren apropiarse del tiempo, los espacios, las relaciones sociales y culturales de la comunidad, para impartir sus conocimientos a los jóvenes escolarizados, cada uno desde su visión, primando los saberes de la cultura occidental, con una jerarquización vertical que menosprecia el saber tradicional. A propósito el profesor tikuna Fermín Sánchez cuenta de los inconvenientes que tiene para impartir los conocimientos de la educación propia; a pesar de haber concertado el Proyecto Educativo Comunitario (PEC) con participación de los diferentes estamentos de la comunidad.

Manifiesta que los indígenas rechazan la educación oficial porque la tradición oral es remplazada por la lectoescritura. El conjunto de saberes de transmisión oral, son reemplazados por cartillas suministradas por las instituciones educativas y dificulta la comprensión de lectura, debido a que los contenidos muchas veces carecen de significación para la mente indígena, contrario al método tradicional donde el aprendizaje tiene significación debido a las evidencias percibidas en su contacto con los fenómenos

naturales y en la forma de interpretar las lecturas que hacen de los diferentes elementos y mensajes apprehendidos de la naturaleza.

Se puede apreciar también el impacto que ha tenido en los jóvenes la educación oficial escolarizada cuyo lugar principal es el aula de clase, situación que aleja al alumno del contacto con la naturaleza y su realidad, y le sitúa en el límite del saber propio obstaculizando el desarrollo del conocimiento tradicional.

En la escuela se deteriora el conocimiento propio al producir en los estudiantes innovaciones en sus usos y costumbres. Reforzados por materiales didácticos audiovisuales que hacen más placentero el aprendizaje, y actividades que les aleja de lo propio.

Por otra parte la prohibición de la lengua tikuna y la imposición del idioma español como lengua civilizada, y de dioses ajenos a sus creencias ocasionaron un gran trauma en la comunidad.

Es una realidad que el español es un idioma que se va imponiendo progresivamente en la comunidad indígena tikuna, debido al encuentro de ésta con los blancos, por diferentes motivos como ya se ha tratado. Por otra parte, la escuela es el principal espacio para que los niños reciban, conozcan y asimilen los elementos que la cultura occidental les presenta por medio de los medios de comunicación, como los servicios de televisión y de internet que son subsidiados por el Estado.

Imagen 5

Llegada de la red de internet a la escuela



Fuente: elaboración propia

Imagen 6

La red de internet en las clases



Fuente: elaboración propia

Imagen 7

Señal satelital en la comunidad



Fuente: elaboración propia

A pesar que los movimientos indígenas luchan por la defensa de sus lenguas y culturas propias, considerando lo relacionado anteriormente, junto con el proceso de evolución de las lenguas y el devenir de la sociedad, se podría especular en la transición y posterior abandono de la lengua nativa.

Respecto a la religión se puede pensar en el mismo proceso de la lengua puesto que la nueva generación está siendo sustraída de sus principios religiosos ancestrales por la doctrina católica impartida por las religiosas y otros movimientos cristianos que han llegado a la región y han sido aceptados por algunas otras personas

de la comunidad. Sin embargo se consideran muy arraigados los principios de la mitología.

Para complementar y poner en práctica el proyecto era necesario capacitar a los nuevos maestros con una formación integral, con conocimientos en administración, cosmovisión, producción agrícola, economía, organización social, comunitaria, gobernabilidad, territorio, que comprendiera todo lo relacionado con los intereses de la comunidad. Los profesores debían ser nativos de cada región que dominaran la segunda lengua, el español, se inter relacionaran con los mayores a través del conocimiento y la experiencia vivida, para liderar y dinamizar la revitalización cultural y sustentar los “Planes de Vida” de perfil SEIP (CONTCEPI, 2013).

Para cumplir con este requisito se han fundado centros de educación donde se forman maestros especializados en Etnoeducación. Se pueden mencionar ejemplos como, la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) que funciona en la ciudad de Popayán, donde se prepara a los alumnos en Educación Bilingüe e Intercultural para posteriormente administrar las escuelas y colegios de las comunidades indígenas. En la escuela “José Antonio Galán” de *San Francisco de Asís* se encuentra nombrado el profesor tikuna Fermín Sánchez, licenciado en Etnoeducación.

Igualmente el SEIP toma como principal herramienta la investigación para la recuperación cultural, los saberes y

conocimientos tradicionales depositados en los mayores, los médicos tradicionales, los mitos, los ritos y demás prácticas culturales, en el marco de la interacción armónica entre y con la naturaleza, buscando la generación y sostenibilidad de los modelos de bienestar de la comunidad, como garantía de la soberanía alimentaria y la construcción de procesos interculturales.

Por otra parte las organizaciones indígenas consideran que el sistema educativo oficial, presenta limitantes para los pueblos indígenas pues no se ajusta a la visión que los pueblos indígenas tienen de educación, la cual no se queda solo con los conocimientos impartidos en un aula de clase sino que cuenta con varios espacios reales que comunican a los alumnos con la naturaleza y la comunidad, con metodologías diferentes, mediante las cuales adquieren conocimientos, valores y pautas de convivencia, desarrollan habilidades y destrezas que les permite desenvolverse adecuadamente en la vida y relacionarse armónicamente con su medio natural, familia y comunidad.

Debido a la histórica relación con la cultura oficial y a los cambios ocasionados por la globalización y la modernidad, son conscientes que no están solos y que han pasado a formar parte de este universo, por consiguiente ven que es indispensable relacionarse con otras culturas, establecer un diálogo de saberes, compartir sus conocimientos y prácticas que conduzcan a la complementación y favorecimiento de sus culturas, para un mejor desarrollo de las comunidades, y así lograr ser sujetos de

consideración, respeto y entendimiento entre las respectivas sociedades.

Por esta razón, las organizaciones indígenas encuentran en la educación el elemento infalible para instruirse y establecer relaciones con otras culturas.

Para los pueblos indígenas, la educación es un proceso autónomo, un espacio desde donde se construye comunidad, se perfilan los dirigentes, se construye la mentalidad crítica y se orienta a las personas para ser artífices de su proyecto de vida.

Es así que, desde el Concejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) una de las organizaciones indígenas mejor consolidadas, se construye el PEBI. *“desde hace 30 años viene construyendo una propuesta de educación pertinente a los contextos culturales de las comunidades indígenas, a sus problemáticas y a sus necesidades y a sus proyecciones y esperanzas”* (Bolaños, 2007:54).

Del mismo modo la figura del PEBI fue ideado a partir de experiencias educativas interculturales dentro del ámbito escolar, hecho por las comunidades y autoridades indígenas. Es el resultado de un análisis crítico del sistema educativo oficial (currículo, metodologías, lineamientos, objetivos, contenidos) que tiene como propósito contribuir al afianzamiento de la lengua original, usos y costumbres, cultura y medicina tradicional, de los pueblos indígenas, y lograr la formación de ciudadanos integrales, poseedores de conocimientos tomados de las dos culturas que estén presentes en la educación de los indígenas, para que se desempeñen

exitosamente en diferentes contextos. El análisis de la investigación permitió diseñar un modelo educativo alternativo basado en la visión indígena reconociendo los aportes de la educación oficial.

En la construcción del proyecto participaron diferentes estamentos de la comunidad, especialmente profesores conocedores de la problemática de la educación que vivía en el momento en los pueblos indígenas, y contaron también con las experiencias presentadas por los representantes de otras comunidades a nivel nacional e internacional.

Bolaños (2007), considera que entre las razones que contribuyeron a la construcción del PEBI están: las falencias de la educación oficial, el alejamiento entre la escuela y la política comunitaria, el desinterés por la cultura indígena, el desconocimiento de las autoridades comunitarias, el acallamiento de la lengua indígena dentro de las aulas escolares, la autoridad represiva de los maestros y la enseñanza que ignora y menosprecia el entorno. Razones que llevaron a plantear la educación desde un nuevo perfil, que lograra superar la problemática que se venía presentando en los salones de clase y la comunidad, lograr humanizar la educación y empoderar a la comunidad de la escuela, como parte de su cotidianidad:

*“El texto *Qué pasaría si la escuela...?* refiere que después de realizar varios talleres con los integrantes del equipo regional PEBI, maestros de las zonas, representantes y dirigentes de la organización; una vez analizadas cerca de doscientas preguntas claves, que trataron la problemática y*

visiones del proceso, pudieron construir un acercamiento entre pasado y presente llegando a concertar que los ejes conceptuales sobre el que giraría el Programa, serían la comunitaridad tomada con base en las comunidades que estaban en lucha, poseedoras de un pensamiento crítico, y un grupo de líderes capacitados para dirigir la escuela con sentido de comunidad, y para organizar el diálogo entre saberes locales y foráneos para conducir la interlocución entre política y educación. La cosmovisión para desde allí idear procesos de generación de ideologías y métodos propios que nutran el proceso, tanto político como pedagógico y la interculturalidad, ya que es relevante la simbiosis que se produzca entre lo propio y otros contextos de corrientes, metodologías, procesos, visiones de la sociedad mayoritaria” (CRIC, 2004).

En el desarrollo del Programa ha desempeñado un papel fundamental la investigación, iniciando con la recuperación de todos los elementos de las culturas ancestrales, como lo afirma el texto “¿Qué pasaría si la escuela...?” *“El rescate de referentes históricos siempre han sido una de las bases de nuestro proyecto, aprovechamos el conocimiento del pasado en la generación de nuevas tecnologías y conceptos novedosos que nos sirvan en el Presente”* (CRIC, 2004:23).

En la construcción de un proyecto es importante partir de una base conocida, por tanto para dar inicio al Proyecto se acudió a la investigación para recopilar todos los elementos de la estructura cultural de los pueblos indígenas: saberes, mitos, rituales,

celebraciones, leyendas, sitios sagrados, organizaciones sociopolíticas, actividades económicas, cosmovisión, en general todos los temas que integran las culturas ancestrales. Fue una tarea de reconocimiento de los haberes culturales y de todo el cúmulo de experiencias y saberes, con los que se cuenta, para con base en ellos, diseñar tecnologías y aplicar conceptos novedosos que se puedan emplear en el presente. Mediante la investigación se pretende hallar, descubrir y crear situaciones para la construcción de nuevos enfoques; por tanto no se orienta la investigación desde los parámetros propios del desarrollo académico, pues considera la importancia de las experiencias, las acciones y prácticas contenidas en diversas cosmovisiones y de cierta manera activada en las reflexiones a partir de la escuela o forma de acceso al saber (Bolaños, 2007).

En la investigación maestros, miembros del equipo de educación para la construcción de planes de estudio; dirigentes comunitarios con la visión de los conocimientos ancestrales; los médicos tradicionales que aportan conocimientos importantes. Así mismo, la investigación se hace desde el quehacer pedagógico regular en la cual los niños son vinculados a las prácticas de producción de la comunidad. Para tal propósito se construyen huertas experimentales donde los estudiantes reciben orientación, para que por sus propios medios descubran y articulen los elementos y, desde la práctica y las vivencias, formulen conceptos y conocimientos. En actividades específicas se vinculan las mujeres en el proceso investigativo de la escuela.

La comunidad del resguardo considera que los fundamentos de la educación escolar deben servir para robustecer la educación propia como una herramienta para alcanzar los objetivos del “Plan de Vida” y ofrecer una educación de calidad.

Como lo señala este mismo texto, *“el proyecto que ha sido acogido y puesto en práctica en otras comunidades del país las cuales forzaron al Estado a replantear las políticas de la educación oficial en las escuelas de las comunidades indígenas, reconocer y legislar sobre el derecho de estos pueblos, a construir su propio modelo de educación”* (CRIC, 2004:62).

Teniendo en cuenta esta exigencia, el Ministerio de Educación Nacional (MEN) implementó la educación indígena con el nombramiento de maestros indígenas bilingües y creó el Grupo de Etnoeducación del MEN, reconoció el Comité Nacional de Lingüística Aborigen y autorizó el programa de profesionalización de maestros indígenas entre otros.

Así el PEBI se convierte en una clara estrategia de reapropiación y modernización de las comunidades indígenas, favoreciendo su acercamiento y participación en contextos nacionales e internacionales en igualdad de condiciones, por cuanto han fortalecido sus conocimientos, sabiduría y autonomía, con capacidad de gestión que los faculta para cumplir con la responsabilidad que les ha asignado la sociedad mayoritaria.

Figura 3
Sistemas educativos

CATEGORIA	SISTEMA DE EDUCACIÓN INDÍGENA PROPIO SEIP	PROYECTO DE EDUCACIÓN BILINGUE E INTERCULTURAL PEBI	PROYECTO EDUCATIVO INSTITUCIONAL PEI
Lugar de realización	- La vivienda - Espacios exteriores - La chagra - El río - La selva	- Escuela - Espacios exteriores	- Escuela
Metodología	- Observación - Vivencias - Ejemplos - Oralidad	- Cartillas - Oralidad	- Participativa - Magistral
Medios didácticos	- Elementos de la naturaleza - Fenómenos naturales - Elementos culturales	- Elementos de la naturaleza - Elementos culturales - Ayudas audio visuales	- Libros - Cartillas - Televisor - Computador - Tablet - Internet
Maestros	- Abuelos - Padres - Autoridades tradicionales - Medico natural	- Etnoeducadores - Abuelos - Padres - Autoridades tradicionales - Medico natural	- Licenciados en diferentes areas
Responsables	- Autoridades tradicionales - Familia - Comunidad	- Escuela - Autoridades tradicionales - Familia - Comunidad	- Estado - Familia - Sociedad
Sistemas	- Participación activa - Vivencias - Narraciones	- Escuela activa - Participación activa	- Escuela nueva - Constructivismo
Visión	- Cosmovisión - Principios éticos - Educación para la naturaleza	- Cosmovisión - Visión occidental	- Visión occidental

Fuente: elaboración propia

Los pueblos indígenas poseedores de conocimientos y propuestas alternativas al conflicto que padece la humanidad, acudiendo a su principio de solidaridad, ahora son llamados a contribuir en las soluciones que conduzcan a preservar la vida de la humanidad, de los ecosistemas y en general de la salud del planeta. aún más la sociedad mayoritaria ve en los bienes naturales, genéticos y biológicos contenidos en los territorios ancestrales la reserva para sostener la vida de la humanidad, por ser considerados los guardianes de naturaleza (Ulloa, 2004).

4.3 Consideraciones acerca del capítulo

A lo largo de este capítulo se ha presentado la yuxtaposición de tres formas de educación que han incidido en la formación de la etnia tikuna. De una parte está el Sistema de Educación Indígena Propio (SEIP), que se realiza en todo momento y en todos los espacios, transmitido de generación en generación por medio de la oralidad, la observación, y las vivencias Esta es impartida por los padres, abuelos, autoridades y médicos tradicionales. De otra parte, se encuentran otros dos proyectos educativos provenientes de la educación oficial orientada por el Estado y por comunidades religiosas como son: el Proyecto Educativo Bilingüe Intercultural (PEBI) impartido en los entornos familiares y en la escuela por profesores bilingües, apoyados en la oralidad, en cartillas y en

elementos propios de la comunidad y el Proyecto Educativo Institucional (PEI), ofrecido en la escuela por profesores licenciados en diferentes áreas, generalmente de fuera de la comunidad, quienes se apoyan en cartillas, libros, televisores, computadores, tablets, y la red de internet.

PARTE II

MARCO METODOLÓGICO

CAPÍTULO 5

DISEÑO METODOLÓGICO

5.1 Metodología de Investigación

Para la realización de nuestra investigación hemos tomado como enfoque y estructura metodológica el modelo cualitativo, el método etnográfico y la observación participativa, las cuales se describirán en los siguientes apartados. En la obtención de datos se han utilizado los siguientes instrumentos: revisión bibliográfica, diarios de campo, observación, entrevistas, y grupos focales. La aplicación de estos instrumentos se apoyó en recursos como: fotografías, videos y grabaciones de voz. Todo lo anterior en conjunto fue lo que dio forma al método de recolección de la información.

Sin embargo, nuestra investigación al estar directamente relacionada con la investigación del CI, además de los ya mencionados modelos, ha utilizado métodos que han sido relevantes en este tipo de investigaciones como son una serie de “*contribuciones metodológicas de la Unión Internacional para la Conservación de la naturaleza (IUCN) y la investigación sobre evaluación rural participativa*” (Greniee, 1999: 54). Estos métodos contribuyen a dar el rigor que requiere la investigación.

Por otra parte, desde el inicio de la investigación se plantearon algunas categorías preliminares que se fueron ajustando con el avance del trabajo, quedando finalmente cinco categorías de análisis que orientaron el trabajo en todas las fases, como son: cosmovisión, agricultura itinerante, conocimiento indígena, educación y territorio.

5.1.1 Investigación cualitativa

“No se puede señalar un camino seguro y cierto para ir hacia un lugar que todavía no se conoce”.

San Juan de la Cruz.

La investigación cualitativa ha sido seleccionada para nuestro trabajo por provenir del área de conocimiento de las Ciencias Sociales en el que se suscribe nuestro tema, en tanto que se centra en indagar los presupuestos subjetivos e intersubjetivos de un grupo social y de los individuos de una sociedad, tal como es el caso de nuestro tema de estudio.

Este tipo de investigación forma parte de las metodologías utilizadas en las Ciencias Sociales que requieren de métodos y principios de la Epistemología, la Hermenéutica y la Dialéctica propios (diferentes a los de las Ciencias Naturales) para hacer un acercamiento interpretativo a la realidad humana y social natural²⁰ del objeto de estudio.

²⁰ Vasilachis (2006) con respecto al término “natural” nos indica que *“es muy frecuente que se mencione entre las peculiaridades de la investigación cualitativa la de ser “naturista”, o abordar “situaciones naturales” o trabajar con datos “naturales” o recogidos en contextos también “naturales”.* Sin embargo es necesario poner de relieve que aquí el término “natural” no supone el empleo del modelo de las ciencias naturales, con sus presupuestos ontológicos y epistemológicos como vía de acceso al conocimiento de la realidad social. A lo que este vocablo alude es a la circunstancia de que la investigadora o el investigador cualitativos se aproximan a situaciones, a acciones, a procesos, a acontecimientos reales, concretos, a interacciones espontaneas que, o bien son preexistentes, o bien, en parte tuvieron lugar, o bien se desarrollan durante su presencia en el campo y pueden continuar en su ausencia. (28).

La metodología cualitativa se puede comprender mejor en este caso desde el significado que le otorga Martínez (2006), basado en el concepto aristotélico:

“Es esta acepción, en sentido propio, filosófico, la que se usa en el concepto de “metodología cualitativa”. No se trata por consiguiente, del estudio de cualidades separadas o separables; se trata del estudio de un todo integrado que forma o constituye una unidad de análisis que hace que algo sea lo que es: Una persona, una entidad étnica, social, empresarial, un producto determinado, etc.; aunque también se podría estudiar una cualidad específica, siempre que se tenga en cuenta los nexos y relaciones que tiene con el todo, los cuales contribuyen a darle su significación propia” (74).

De esta manera, la investigación cualitativa nos permite comprender la realidad social y acercarnos a entender los significados que la comunidad indígena tikuna le da a su territorio, a su cosmovisión, a sus rituales, a la relación del hombre con la naturaleza, es decir nos permite acercarnos a un entendimiento lo más profundo posible de su realidad.

Al existir diferentes orientaciones, tradiciones intelectuales, disciplinarias, presupuestos filosóficos y diversas concepciones sobre la realidad y acerca de cómo conocerla, hacen que la investigación cualitativa no tenga una sola posición ni una única manera de investigar y mucho menos una estructura que se deba mantener en el desarrollo de la misma. Según Vasilachis (2006) esa presencia simultánea de distintas orientaciones que difieren en

cuanto a su desarrollo, presupuestos y métodos determina la imposibilidad de sostener que la validez de la investigación esté ligada exclusivamente a una única manera de hacer investigación, que responda a las disposiciones de una entre esas variadas perspectivas y tradiciones.

Por otra parte, la investigación cualitativa es por naturaleza flexible²¹ lo que permite hacer ajustes a lo largo de ella, dependiendo de las necesidades y oportunidades del investigador, *“las investigaciones cualitativas no se planean con detalle y están sujetas a las circunstancias de cada ambiente o escenario en particular”* (Hernández, Fernández, & Baptista, 2006: 686), es decir el enfoque deja adaptar el diseño a las circunstancias de cada estudio particular. Este enfoque por sus características permite dirigir la investigación por los caminos que se van abriendo en el desarrollo de la misma al permitir la adaptación a circunstancias nuevas e inesperadas y aprovechar las oportunidades que puedan surgir durante el estudio.

El enfoque cualitativo estudia al sujeto, a sus relaciones con el otro y con el entorno de una forma subjetiva, sin buscar generalidades, por el contrario, pretende la especificidad y la profundidad teniendo en cuenta el todo al que pertenece, proporcionando validez y fiabilidad a la investigación.

²¹ Teniendo en cuenta a Mendizábal (2006) *el concepto de flexibilidad alude a “la posibilidad de advertir durante el proceso de investigación situaciones nuevas e inesperadas vinculadas con el tema de estudio, que puedan implicar cambios en las preguntas de investigación y los propósitos; a la viabilidad de adoptar técnicas novedosas de recolección de datos; y a la factibilidad de elaborar conceptualmente los datos en forma original durante el proceso de investigación”*. (65)

“Cada estudio cualitativo es por sí mismo un diseño de investigación. Es decir, no hay dos investigaciones cualitativas iguales, son como “piezas artesanales” del conocimiento “hechas a mano”, a la medida de las circunstancias. Puede haber estudios que compartan diversas similitudes, pero no son replicas, como en la investigación cuantitativa. Recordemos que sus procedimientos no son estandarizados. Simplemente, el hecho de que el investigador sea el instrumento de recolección de datos y que el contexto o ambiente evolucione con el transcurrir del tiempo, hacen a cada estudio único” (Hernández, Fernández, & Baptista, 2006: 107).

Teniendo en cuenta el planteamiento anterior, la estructura metodológica empleada en nuestra investigación se fundamentó en el enfoque cualitativo, lo que nos permitió por sus características, seleccionar como estrategia para la obtención de resultados fiables una serie de procedimientos, modelos y métodos, con sus técnicas y recursos, dando como resultado un diseño metodológico particular ajustado a las necesidades de la presente investigación.

5.1.2 Método etnográfico

Como lo mencionamos anteriormente esta investigación proviene del campo de las Ciencias Sociales, con un enfoque cualitativo apoyado en el método etnográfico que nos permite describir y profundizar en los elementos estructurales de la comunidad que hemos seleccionado.

De esta manera entendemos la etnografía desde la perspectiva de Álvarez-Gayou (2003) *“como una descripción e interpretación de un grupo o de un sistema social o cultural”* (76). Sin embargo la investigación no se puede centrar únicamente en la descripción, hay que profundizar con rigor en los significados, creencias y prácticas del grupo estudiado.

Por otra parte, siguiendo a este mismo autor, se considera que:

“El propósito de la investigación etnográfica es describir y analizar lo que las personas de un sitio, estrato o contexto determinado hacen usualmente; así como los significados que le dan a ese comportamiento realizado bajo circunstancias comunes o especiales, y finalmente, presenta los resultados de manera que resalten las regularidades que implica un proceso cultural” (Álvarez-Gayou, 2003: 78).

Teniendo en cuenta lo anterior, evidenciamos que todos los aspectos mencionados están directamente relacionados con el desarrollo del objetivo planteado en nuestra investigación, por ende este método se ajusta al trabajo de investigación, lo que nos permitirá acercarnos al desarrollo de los objetivos.

Retrocediendo un poco en la historia de la etnografía recordamos que esta metodología de investigación está estrechamente vinculada al surgimiento de la Ciencia Social en general y, al de la Antropología en particular, que es en donde surge, se consolida y desarrolla la etnografía en sí. Nace de la necesidad de comprender los “otros”, en sus inicios desde la mirada

del evolucionismo que sitúa por encima a la civilización europea, sobre las sociedades y culturas primitivas no occidentales, en donde estas se convierten en el “otro” junto con su “cultura”. El trabajo más sobresaliente en la formulación del método etnográfico, fue el realizado por Bronislaw Malinosqui, quien distinguía su proceso de investigación etnográfico de los de los relatos de viajeros y misioneros (Ameigeras, 2006).

Con este recuento histórico pretendemos hacer una reflexión en torno a que la etnografía emerge desde sus inicios, básicamente por la pretensión de estudiar temas referidos a las culturas o civilizaciones antiguas por el mundo occidental, y mostrar la relación que tiene con la presente investigación, en la que se adopta la etnografía precisamente por sus características especiales para el estudio en este caso de una comunidad indígena perteneciente a la etnia tikuna de Amazonas colombiano.

Desde sus inicios la etnografía ha intentado dar respuesta a cuestiones centrales sobre su campo de origen como: ¿qué es la etnografía? ¿A qué se refiere con etnografía? o ¿Cómo se desarrolla la etnografía?

En este sentido se trata de una ciencia que va más allá de ser un método, una técnica o una estrategia de investigación social, o del hecho de hacer una descripción lo más cercana a la realidad de una cultura, o de comprender significados socio-culturales. Al investigar grupos humanos se requiere de una motivación especial que trasciende la mera obtención de datos. Nos referimos al hecho

de apasionarse con la investigación y de experimentar un profundo sentimiento de respeto al grupo humano con el que se convive.

Por tal razón se debe estar consciente de lo que el proceso de investigación puede significar tanto para el investigador como para la comunidad con la que se pretende trabajar. Es importante tener claro que este tipo de trabajos por su naturaleza pueden incidir en el comportamiento de una cultura, lo cual se debe sopesar antes de realizar cualquier encuentro. De igual manera ocurre con el investigador, puesto que puede experimentar situaciones que le afecten emocional y/o físicamente.

5.1.3 Observación participativa

En el marco del proceso de desarrollo metodológico la observación participativa es el punto de articulación en el que el investigador se relaciona e interactúa con la comunidad y con los individuos. Este proceso es el que abre la puerta de entrada al territorio, a los conocimientos, a su cultura y a su cotidianidad, permitiendo al observador moverse y permear en el grupo con cierta naturalidad disipando un poco la idea de ser un agente externo en el territorio. De esta manera el investigador puede aplicar de manera efectiva las diversas herramientas para la recolección de la información.

La observación participante es entonces el eje vertebrador del trabajo de campo desde el cual se realiza la construcción del

producto etnográfico. Lo que quiere decir que esta técnica es tan importante que resulta imprescindible para el desarrollo de la investigación, no solo en la obtención de información sino también en la producción de los resultados (Ameigeras, 2006).

Para el desarrollo de la investigación etnográfica, especialmente en lo que se refiere a la observación participativa, el investigador debe ser un agente indiscutiblemente participante en la cotidianidad de la comunidad. Tiene que desplazarse al terreno, permanecer en él por largos periodos, con todo lo que ello implica, y adaptarse a las diferentes situaciones culturales, climáticas, alimenticias, tiempo, espacio y ritmos de vida entre otros.

Por otra parte, en cuanto al papel del investigador, Hernández, Fernández, & Baptista (2006) afirman que:

“El investigador es un observador participante (convive con el grupo o vive en la comunidad) y pasa largos periodos inmerso en el ambiente o campo. Debe irse convirtiendo gradualmente en un miembro más de éste (comer lo mismo que todos, vivir en una típica casa de la comunidad, comprar donde lo hace la mayoría, etc.). Asimismo, utiliza diversas herramientas para recolectar sus datos culturales: observación, entrevistas, grupos de enfoque, historias de vida, obtención de documentos, materiales y artefactos. Va interpretando lo que percibe, siente y vive. (...) Ofrece descripciones detalladas del sitio, los miembros del grupo o comunidad, sus estructuras y procesos y las categorías y temas culturales” (127).

De esta manera, para realizar el trabajo de campo el investigador ha de establecer buenas relaciones con el grupo para ser aceptado y poder participar en sus actividades diarias. Solo así podrá recoger información lo más pormenorizada posible para responder a preguntas como “quien, qué, dónde, cuándo, cómo y por qué alguien hizo algo” Todo esto en busca de hacer una fotografía lo más detallada posible de la forma de vida de la comunidad estudiada para luego categorizar, analizar e interpretar la información (Martínez, 1999:54).

5.1.4 Desarrollo de la investigación

Para el desarrollo metodológico se acudió a realizar una planeación a groso modo de una estructura provisional que orientaría la investigación. Se planteó de esta manera, teniendo en cuenta la flexibilidad de la investigación cualitativa, que permite adaptar el diseño metodológico dependiendo de las circunstancias. Tal como ocurrió, esta planeación se fue ajustando prácticamente con cada paso que se daba en el avance del trabajo.

Es de destacar que el trabajo de campo es uno de los ejes entorno al cual gira toda la propuesta metodológica, siendo este el medio por el cual nos acercamos a la población, interactuamos con ella, registramos las observaciones, plasmamos las lecturas, impresiones y sensaciones.

El trabajo de campo es el espacio donde se despliega gran parte del proceso investigativo, es donde se aplican los instrumentos de recolección de la información, pero para poder llegar a ello se requieren de una serie de estrategias y procedimientos que permitan unas condiciones óptimas para el avance de la investigación. Las cuales se describirán en los siguientes apartados.

5.2 En busca de la comunidad

Después de muchos años de trabajo con comunidades indígenas y de recorrer gran parte del territorio colombiano se puede mostrar un panorama desalentador con respecto a la situación de seguridad en algunas zonas del país, de esta manera el desplazamiento hacia los territorios indígenas nos han permitido conocer la otra cara de Colombia, la de fuera de las ciudades, donde son más evidentes los escenarios de injusticia, violencia e inseguridad, los que nos han ocasionado gran impacto emocional por las situaciones observadas de desigualdad e impotencia de gran parte del pueblo colombiano y las circunstancias vividas de peligro en el paso o estancia obligada por lugares en donde operan grupos armados al margen de la ley o delincuencia común. Son muy diferentes las sensaciones y reacciones que se tienen al leer, ver o escuchar en los periódicos, la televisión o en la radio las noticias de lo que ocurre en el país, a las que se viven estando presente en el lugar donde ocurren los hechos.

En el marco de un proyecto para acercarnos a la relación que mantienen las comunidades indígenas con el entorno natural, se dio inicio a un gran recorrido por la geografía colombiana estableciendo contactos y realizando visitas a diferentes pueblos indígenas. Este trabajo permitió tener una panorámica de las diferentes situaciones de las comunidades, para que de esta manera se pudiera ubicar una etnia específica que cumpliera con ciertas características que condujeran a alcanzar el objetivo de desarrollar un proyecto de investigación con profundidad y rigor académico entorno a la forma en que estos grupos conservan el medio ambiente.

El primer acercamiento se hizo con el pueblo sikuani (llamados anteriormente guhaibos), en el departamento de Casanare al oriente colombiano, ubicado a 650 kilómetros aproximadamente de Bogotá. Para poder tener contacto con el grupo fue necesario el desplazamiento hasta el municipio de Paz de Ariporo, vereda las Vegas donde se encuentra una reserva ecológica protegida de carácter privado que se compone de diez y siete mil hectáreas, aproximadamente, por la que atraviesa el río Ariporo, que en temporadas de verano los indígenas sikuani recorren con el propósito de recolectar alimentos en los poblados campesinos a orillas del río.

Para poder llegar hasta allí contamos con la colaboración de la Ong Pro-desarrollo del Casanare, a quienes hicimos saber con anterioridad la intención de realizar un proyecto de investigación en su región. A ellos les llamó mucho la atención el hecho de saber

que hay personas interesadas en realizar trabajos académicos en zonas alejadas y por ser su territorio decidieron brindarnos todo el apoyo necesario para desplazarnos hasta el sitio y poder realizar un contacto directo con sus habitantes.

Para nuestro desplazamiento fue necesario tomar una avioneta privada desde Bogotá hasta la reserva; viajamos en compañía de dos de los miembros²² de la organización iban a realizar trabajos comunitarios.

Después de tres horas de vuelo, aterrizó la avioneta en medio de la inmensidad de la sabana llanera, rodeada por grandes terrenos de selva, de allí partimos hacia “Juan solito” que es el lugar donde la organización adelanta un proyecto turístico con altos cánones de protección a la naturaleza.

Al llegar allí luego de cuarenta minutos en un campero (carro para terreno agreste), después de transitar por la extensa sabana llanera, en la que tuvimos la oportunidad de observar cientos de especies de aves, chigüiros, cerdos y caballos salvajes y mucho ganado entre otros, nos encontramos con el río Ariporo, que tuvimos que pasar en una Curiara (canoa) para finalmente llegar a nuestro destino donde encontramos solamente una pequeña construcción de adobe (bloque de barro) y palma en la que funcionaba una especie de cocina y comedor.

²² Estas personas por seguridad no viajan por tierra y nos solicitaron no revelar sus identidades puesto que en tres ocasiones grupos identificados como guerrilleros han intentado secuestrar a algunos de los miembros de la organización. Estos ataques los han intentado en las carreteras, caminos y en la misma reserva, razones por las cuales en el territorio observamos la vigilancia de un grupo de autodefensas.

Posteriormente buscamos árboles con buena sombra para armar nuestra carpa junto con las de los demás miembros de la organización que viven allí. El hospedaje era en carpas porque no había otro lugar para estar cerca del río, donde debíamos esperar el paso de los indígenas sikuni para poder establecer contacto con ellos. Pasaron tres días antes de encontrarnos con el grupo indígena, sabíamos que pasarían por el lugar, pero no en que momento.

Luego de nuestro encuentro pasamos en el lugar cuarenta y cinco días, en los que realizamos un acercamiento a la comunidad indígena y campesina del territorio. En nuestra permanencia realizamos encuentros con líderes de las comunidades para dar a conocer la intención del proyecto y ver la posibilidad de realizarlo con ellos.

Seguidamente fuimos avanzando en el reconocimiento de la investigadora en la zona, para lo cual empezamos por integrarnos con el pueblo en sus actividades cotidianas como: siembra (de maíz, caña de azúcar), cacería de animales de monte, pesca, recolección de miel de abejas africanas, dar de comer a los pollos, ordeño de las vacas, recoger agua del río, etc., y terminada su jornada de labores acompañarlos en sus encuentros lúdicos. Todas las noches la comunidad se reúne para cantar, recitar poemas llaneros, contar sus mitos, leyendas e historias y algunas veces para bailar joropo (danza tradicional de la región).

Durante el tiempo de permanencia en el lugar se recopiló información para realizar un diagnóstico sobre los criterios de selección de la población, la problemática para el acceso al territorio y las posibilidades existentes para el desarrollo de la tesis. Desafortunadamente este grupo indígena en ese momento había tenido que pasar por situaciones violentas de destierro y muerte en manos de colonos, lo que los fue llevando a un cambio radical en sus formas de vida y a perder gran parte de su territorio y por ende de su cultura.

Como afirman Peña , Dopazo, & Jiménez (2012):

“En 1974, el INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agraria) reconoce parte del territorio tradicional de estos pueblos como Reserva Indígena de Caño Mochuelo, en reparación al exterminio indígena generado por las guahibadas (una práctica aceptada consuetudinariamente en la región de los llanos orientales que consistió en la caza de indígenas cuiba y guahibo con el fin de utilizar el espacio para introducir ganado) y como una medida para asegurar la sobrevivencia de un grupo de indígenas condenados a la extinción por las balas de los colonos que los cazaban. Sin embargo, este terreno entregado a los indígenas y luego declarado como resguardo nunca fue pensado por el Estado para asegurar la pervivencia material y cultural de estos pueblos indígenas.

Inicialmente las comunidades tenían suficiente oferta de recursos para sus necesidades alimentarias (pesca, cacería y recolección), para proveerse de materiales de construcción artesanal y para la medicina tradicional. (...)

Pero a medida que pasó el tiempo, las condiciones fueron cambiando: los recursos naturales disponibles en el resguardo fueron cada vez más limitados, los vecinos y vecinas se multiplicaron, cercaron sus propiedades -el territorio tradicional de los pueblos originarios- y cada vez se hizo más difícil el acceso a los lugares de cacería, pesca y recolección” (45).

Razones que los obligaron a desplazarse y dejar en manos de los colonos gran parte de su territorio al punto de quedar reducidos en un espacio insuficiente para satisfacer sus necesidades básicas de alimentación, vivienda y salud.

Por otra parte, durante la visita pudimos constatar la presencia de grupos paramilitares de autodefensa en el territorio, indicador de la presencia de grupos guerrilleros, lo que genera en la zona enfrentamientos entre estos grupos por la posesión del territorio, situación que pone en peligro a la investigadora, tanto en su desplazamiento como en la permanencia.

Luego de analizar el diagnóstico elaborado en la comunidad se tomó la decisión de continuar la búsqueda en otro lugar.

En Segunda instancia se visitó una de las comunidades pertenecientes al grupo étnico Emberá Chamí en el municipio de Marsella en el departamento de Risaralda. Es de anotar que el pueblo Emberá tiene sus asentamientos principalmente en las márgenes de los ríos Atrato y San Juan, desde Panamá (al norte del país) hasta el departamento de Nariño en el sur de Colombia. Sin

embargo, muchos grupos étnicos emigraron a las montañas fuera de su original sitio de residencia, tratando de evadir los tributos y trabajos forzados impuestos por la Colonia.

De esta forma, en los Emberá se presentan diferencias a partir del medio en que viven, dividiéndose en los Eyábida (hombres de montaña) y Dobidá (hombres de río). Dentro de los primeros se encuentran los Emberá Chami.

Para la visita a la comunidad fue necesario hacer el contacto desde Bogotá con el señor Gregorio Wasanave, gobernador y al mismo tiempo director de la escuela de la comunidad, quien según lo programado nos recibiría al llegar al territorio.

Se realizó un recorrido por tierra de trescientos cincuenta (350 Kilometros, siete horas aprox.) desde Bogotá hasta la ciudad de Pereira y de allí hasta el municipio de Marsella que se encuentra separado de Pereira por 90 kilometros (una hora y media aprox.), y por ultimo caminamos treinta minutos por la montaña en medio de cafetales. Al llegar a la escuela no se encontró al profesor porque ya se había terminado la jornada académica y el docente Gregorio se había marchado para el resguardo que queda a dos horas caminando. A este lugar no se puede ir sin avisar y sin la compañía o permiso de sus gobernadores.

A pesar de esta situación entramos a la escuela para hablar con algunos niños que se habían quedado a jugar. Allí pudimos notar un alto grado de aculturación en sus niños, ya no conservan su lengua, ni su vestido tradicional, cantan vallenatos (música típica de la

costa Atlántica) y en sus expresiones corporales como en su forma de hablar, se perciben actitudes alejadas de su cultura tradicional.

Se muestran renuentes a relacionarse con extraños, esta situación se hizo evidente en el momento de preguntarles si podíamos hablar con un adulto. Fueron a llamar a la madre de uno de ellos que vivía cerca, pero se negó a atendernos; mandó decir que *“la persona que buscan no estaba, que, que queríamos, que ella no tenía tiempo de atendernos”*.

Nos dimos un tiempo de espera para ver si podíamos hablar con alguna persona del resguardo que nos pudiera colaborar con el contacto de las autoridades indígenas para poder llegar al resguardo, luego de mas de dos horas de espera, pasaron dos mujeres indígenas por el camino a quienes les preguntamos por el gobernador, ellas trataron de colaborar, de dar alguna información, pero se notó el afán por marcharse pronto para no hablar mas, lo que hizo que se fueran sin cruzar mas palabras. En el momento se percibió un ambiente de total rechazo hacia la visita. A pesar de esta situación regresamos al siguiente día para hablar con el gobernador, pero no nos atendió y mandó decir que la comunidad no nos atendería.

Teniendo en cuenta esta respuesta, corroboramos las razones por las cuales en el momento en el que se realizó la revisión bibliográfica de trabajos académicos realizados en el interior de esta etnia no se encontró ninguno, y recordamos la experiencia

descrita por Ullán de la Rosa (1998) al intentar realizar su trabajo de tesis doctoral con este pueblo, en la que narra:

“Yo empecé a trabajar en un proyecto-borrador de tesis sobre el grupo indígena emberá. Desafortunadamente, y aunque el inderena concedió el permiso para la estancia en el parque, no ocurrió lo mismo con la organización política que defendía los intereses de las poblaciones indias de la zona la OREWA (Organización Regional de los Emberás y Waunanas). Siempre recordaré la conversación telefónica que sostuve con un tal señor Fabio Chamapuro, director, creo de la OREWA por aquel entonces, en enero del 94, el cual, una semana antes del proyecto inicio de mi viaje, me denegó cualquier autorización para visitar las comunidades de sus paisanos con argumentos como “Nosotros no somos micos para que nadie venga a estudiarnos” (...) Jamas fui al Choco” (35).

Así pues, luego de esta experiencia, continuamos en la búsqueda de un pueblo indígena que se interesara en el proyecto y permitiera el acceso a su territorio.

En un tercer momento, pretendimos visitar la comunidad de los Emberá Katios en las selvas del Uraba Antioqueño. Para llegar a este territorio viajamos nueve horas por vía terrestre desde Bogotá hasta la ciudad de Medellín (capital del departamento de Antioquia) y siete horas mas desde allí hasta el municipio de Turbo sobre el oceano Atlántico. Este tramo de 360 Km (12 horas) de carretera ofrece múltiples peligros, no solo por la presencia de los diferentes grupos insurgentes, sino también por el mal estado de la vía y los múltiples derrumbes sobre la carretera.

Al llegar a Turbo abordamos una Panga (lancha rápida) para atravesar durante tres horas el golfo de Uraba hasta arribar a San Francisco (comunidad de afrodescendientes) con la intención de poder llegar hasta el Parque Nacional Natural los Katios donde se encuentra el resguardo indígena káticos de la Raya, pero desafortunadamente no pudimos ingresar, habitantes de la comunidad de San Francisco nos informaron que desde varios días atrás en el camino habían enfrentamientos bélicos entre las autodefensas y la guerrilla y nos recomendaron regresar a Turbo puesto que nuestras vidas estaban en peligro. De esta manera regresamos a la comunidad Tule de Nuevo Caimán, con quienes también habíamos establecido contactos.

Regresamos al resguardo de Ipkikuntiwala (Nuevo Caimán) ubicado entre los municipios de Turbo y Necoclí en el corregimiento de Nuevo Caimán, perteneciente a la comunidad indígena Tule, también conocida con el nombre de Cunas. Según Abadio Green miembro del mismo pueblo explica “*Cuna quiere decir superficie de la tierra donde habita el ser humano, todos somos cunas. Tule significa identidad indígena de nuestra cultura “soy yo”.*”

Los Tule habitan en la selva húmeda tropical del extremo noroccidental de Colombia. El territorio tradicional Tule comprende la región del Darién que cubre el golfo de Uraba, el curso del río Atrato en Colombia y las islas Mulatas (archipiélago de San Blas) en Panamá.

Desde la mitad del siglo pasado se han presentado muchas migraciones especialmente hacia Panamá, debidas a los procesos de colonización, al establecimiento de empresas extractoras de bienes naturales, al agotamiento de sus recursos, y a la violencia generada por el control del territorio por parte de grupos insurgentes, motivos que han ido cercándolos en pequeñas áreas. Esta situación ha generado que en las últimas tres décadas la región se haya convertido en una de las mas peligrosas del país, por lo tanto el acceso a este territorio es bastante complejo.

Ya estando en la comunidad, fuimos recibidos por el líder y director de la escuela rural bilingüe Tiwiktikina Ipkikuntiwala, Abadio Greem, quien además de tenernos preparado un caluroso recibimiento nos dio una charla sobre la cultura de los Tule, que nos permitió hacer una pánoramica de la pertinencia de efectuar con este pueblo el trabajo de investigación.

En un taller de integración dimos a conocer el proyecto y la intención de poder desarrollarlo con ellos. Este grupo se mostró interesado, a pesar de habernos manifestado su insatisfacción por que estudiantes de diferentes universidades ya habían realizado Trabajos de Grado en su comunidad y luego de terminarlos jámas volvieron a tener contacto con ellos, ni les enviaron copia de los documentos con los resultados de las investigaciones.

La estancia en la región fue de apenas una semana puesto que la situación de inseguridad era latente en todo momento y lo mejor era salir de la zona lo mas rápido posible. Nos llevamos la desazón

de no poder trabajar con esta etnia que reunía muchas de las características planteadas para el desarrollo de la investigación.

En vista de las situaciones esbozadas anteriormente y después de hacer un diagnóstico de la viabilidad para continuar con la visita a alguna de la poblaciones indígenas decidimos realizar el trabajo en el departamento del Amazonas, lugar donde habíamos estado en diferentes ocasiones desarrollando trabajos sin muchos inconvenientes y por cumplir con los diferentes requisitos planteados para el desarrollo de la investigación, como lo veremos en el siguiente apartado.

5.2.1 Elección de la comunidad

El objetivo inicial para el desarrollo de la investigación era ubicar una población que realizara prácticas de conservación de la naturaleza, que se pudieran plantear como formas alternativas a la relación que mantiene el modelo económico occidental capitalista con el medio ambiente. En busca de este objetivo y después de un largo trasegar por diferentes grupos étnicos se encontró, que algunos de los pueblos indígenas habitantes de las selvas tropicales, aún mantienen vivas las prácticas de agricultura itinerante y de conservación de la naturaleza empleadas por sus ancestros, lo que les ha permitido pervivir por cientos de años.

En Colombia se encuentran diferentes escenarios de selva tropical donde habitan distintas comunidades indígenas y que a su

vez la agricultura es su principal medio de subsistencia, de esta manera las posibilidades de ubicar un territorio para realizar la investigación parecían ser múltiples.

Sin embargo, las comunidades indígenas en Colombia en su mayoría se encuentran ubicadas en lugares de difícil acceso y alejadas de las ciudades y de los centros urbanos, en algunos casos sus territorios se encuentran tan alejados que el traslado solo puede hacer por vía aérea, en aviones o avionetas de la Fuerza Aérea Colombiana (FAC)²³. Se recurre a esta institución puesto que las aerolíneas privadas no tiene cubrimiento para todas las zonas del país, y sus recorridos son en días programados con un solo trayecto por día, además de que sus costos son muy altos.

A otras comunidades también se puede acceder por vía fluvial pero normalmente el traslado a sus territorios se hace por tierra en autobús y/o en vehículos ajustados camionetas (todo terreno) para movilizarse por terrenos agrestes, húmedos y caminos incipientes marginales de la selva donde las posibilidades de que estos vehículos se dañen o queden enterrados en el barro son muchas, es decir se debe estar dispuesto a pasar varias horas o incluso días en el camino, bajo el fuerte sol tropical o las repentinas lluvias que pueden durar horas, esperando la ayuda de otro vehículo o de personas que pasen por el lugar, así mismo se puede tardar varios días en llegar a alguna comunidad, dependiendo de cómo se encuentre el camino.

²³ Para poder transportarse en los aviones de uso militar se debe solicitar un permiso especial y tener la disposición de viajar cuando ellos lo crean pertinente.

Imagen 20

Camino marginal de selva



Fuente: elaboración propia

Otros pueblos indígenas están aún más alejados y el valor económico para llegar hasta sus territorios es bastante alto, se debe viajar primero en autobús, luego en avión, en seguida por río en lanchas y, por último, caminando hasta llegar a su asentamiento, como ocurre en este caso con la población elegida para la investigación. Para llegar a la comunidad de San Francisco de Asís en el departamento de Amazonas se debe hacer todo este recorrido que puede tardar dos días.

Imagen 21

Guerrilla en los caminos colombianos



Fuente: elaboración propia

Además de los criterios mencionados al inicio del apartado, en la elección de la comunidad fue necesario tener en cuenta aspectos como la ubicación geográfica, el acceso al territorio del grupo indígena, y que estos no expusieran a grandes riesgos a la investigadora en el desplazamiento ni en la estancia en el lugar. Nos referimos a ello en lo que respecta a la presencia de grupos armados al margen de la ley: Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas (FARC), Ejército de Liberación Nacional (ELN), paramilitares, Autodefensas Colombianas (AUC) o delincuencia común. Como lo mencionamos en el apartado anterior es frecuente encontrar dichos grupos armados operando en las carreteras en

zonas alejadas de las ciudades, donde existe poca presencia del Estado y en los territorios indígenas.

Razones como las anteriores entre otras, fueron las que nos llevaron a seleccionar un resguardo indígena que de cierta manera ofreciera seguridad.

De esta manera se encontró que la comunidad de San Francisco de Asís ubicada en el departamento del Amazonas, pese a estar distanciada del resto del país por grandes terrenos colmados de selvas impenetrables, que su acceso desde el interior del país sea únicamente por vía aérea y fluvial, que su capital este ubicada a 1.100 km de Bogotá (capital de Colombia), que exista escasa presencia del estado, a la hostilidad de la selva y que en la zona confluyan tres fronteras, es un lugar relativamente tranquilo en el que la presencia y operación de los grupos armados es mínima y poco notoria, lo cual garantiza la serenidad necesaria para el desplazamiento y permanencia de la investigadora en la zona.

A pesar de esto, en la realización del trabajo de campo en la selva se corren otro tipo de riesgos relacionados con: la adquisición de enfermedades tropicales (fiebre amarilla, malaria, dengue, leishmaniasis, parásitos intestinales y enfermedades virales,) el ataque de animales salvajes, la pérdida en la selva, y la posibilidad de naufragar en los ríos, entre otros peligros que se hacen latentes por el entorno mismo de la selva.

5.3 Contextualización e importancia de la Amazonía

La Amazonía declarada en Noviembre de 2011 como una de la siete Maravillas Naturales del mundo, por la Fundación New 7 Wonders, también es considerada el pulmón del mundo por ser una de las mayores áreas de bosques y concentrar notable riqueza de vegetales que producen grandes cantidades de oxígeno, elemento esencial para la vida en el planeta y mantener un balance entre la producción de CO₂ y O₂. Tiene gran importancia ecológica por su representación en biomasa al absorber dióxido de carbono purificando el aire que se respira en el mundo.

Políticamente pertenece a ocho Estados: Bolivia, Brasil Colombia, Ecuador, Perú, Surinam y Venezuela. Es la llanura más extensa de Suramérica con aproximadamente siete millones de km², situada entre los paralelos 10°N y 15°S y los meridianos 40° y 75°W, irrigada por el imponente río Amazonas, el más caudaloso del mundo, con 6.400 km de longitud (el segundo más largo después del Nilo), con numerosos afluentes que conforma el mayor sistema hidrográfico de la Tierra.

Imagen 22
Selva Amazónica



Fuente: elaboración propia

Según la clasificación de Köpen, presenta un clima tropical húmedo, Af, registra precipitaciones promedio de 250 cm distribuidas durante el año, y temperaturas por encima de 28° C.

vegetación todo el año, la exuberancia de la vegetación concentra gran variedad de fauna desde animales trepadores hasta millones de insectos, y dificulta el tránsito por tierra, haciendo que la única vía de transporte sean los ríos, según Marrero (1981) las copas de los árboles forman un dosel impenetrable a la luz, de tal manera que la oscuridad es total y el suelo permanece cubierto de residuos orgánicos en descomposición; los exploradores que han entrado en

el interior de la selva han descrito el efecto “deprimente” que produce el dominio aplastante de la vegetación sobre el hombre

Mapa 1

Selva Amazónica²⁴



Fuente: Elaboración propia

Referencia tomada del mapa elaborado por (WWF)

²⁴ Este mapa se ha tomado como referencia del mapa elaborado por el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF): la línea más oscura delimita únicamente la Selva Amazónica que pertenece a la cuenca fluvial del río Amazonas mientras que las líneas menos resaltadas marcan las fronteras nacionales.

Su vegetación es de selva, denominada también bosque ecuatorial. Factores como las altas temperaturas y la abundancia de precipitaciones, mantienen activo el proceso de crecimiento de

La Amazonía es uno de los ecosistemas del mundo que presenta mayor abundancia de bienes naturales: biodiversidad y minerales. Los bosques concentran en pequeños espacios gran variedad de árboles, cuyas maderas tienen diferentes usos, construcción de casas, embarcaciones, muebles, papel y exportación, además de numerosas clases de plantas utilizadas en la preparación de medicamentos formulados en medicina natural y cosméticos de gran demanda actualmente.

La selva es el dominio de los animales trepadores, los animales corpulentos no abundan. Los animales característicos son el jaguar, el tapir y el pecarí, las aves son muy numerosas y presentan bellísimos colores, el papagayo, el loro cariamarillo, los colibrís, el garzón soldado, el Tucán, entre otros, forman parte del enorme número de aves de la selva que se explica por la abundancia de insectos que les sirven de alimento. Los ríos concentran una gran riqueza ictiológica, las riberas son el hábitat de anfibios, cocodrilos, iguanas, serpientes como la boa y millones de hormigas que atacan a las personas y hasta pueden provocar su muerte (Marrero, 1981).

Los minerales son también un gran bien natural de explotación y comercialización por parte de las multinacionales: petróleo, oro, plata, cobre, molibdeno, hierro, manganeso, entre otros. A pesar de

la existencia de leyes que protegen, prohíben, regulan y penalizan, la sobre explotación y el contrabando, la situación es secular.

En el Tercer Encuentro Pan-Amazónico²⁵ (2014) se concluyó sobre la necesidad de implementar “medidas políticas y económicas” así como “la articulación entre todos”, que detenga la problemática sobre los bosques y eviten los impactos y las consecuencias que acarrea la sobreexplotación de los bienes naturales de la selva, sobre el ecosistema Amazónico y por ende sobre la humanidad.

El problema de la sobreexplotación ha ocasionado grandes daños a las numerosas poblaciones indígenas que habitan en la selva, estos grupos indígenas han sido víctimas de los explotadores que los han esclavizado, robado, contagiado de enfermedades y/o los han asesinado de la manera más cruel. Tema en el que iremos profundizando en el trascurso de este apartado.

5.3.1 Amazonía colombiana

La porción de la Amazonía que se encuentra en territorio colombiano está conformada por los departamentos de: Amazonas, Caquetá, Guainía, Guaviare, Putumayo y Vaupés.

²⁵ El encuentro Pan-Amazónico es un evento organizado por la Articulación Regional Amazónica (ARA), el que tiene como principal objetivo tratar temas de deforestación, cambio climático y sostenibilidad Amazónica.

Mapa 2

Departamentos que componen la región Amazónica



Fuente: Elaboración propia.

Colombia está dividida política y administrativamente en 32 departamentos, entre ellos, Amazonas que se crea en 1991 al entrar en vigencia la Nueva Constitución Política de Colombia, y que cuenta con una extensión de 109.665 km², y frontera internacional terrestre con Brasil al oriente y Perú al sur, al norte con los departamentos de Caquetá, Vaupés, y al noroeste con Putumayo.

Regado por los ríos Amazonas, Apaporis, Caquetá, Guaviare y Putumayo, su clima cálido húmedo con temperatura promedio de 30°C, con vegetación de bosque tropical, concentra una gran biodiversidad.

Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) la población del departamento cuenta con 80.487 habitantes, y está constituida por una gran diversidad étnica: colonos de origen blanco, mestizos y en su mayoría comunidades indígenas en las que sobresale los Tikunas, Cocamas, Yaguas, Huitotos, Andoques, Boras, Carijonas (DANE, 2005).

El departamento del Amazonas *“está afectado por varias asignaciones jurídicas de distinto origen; contempla las figuras de Reserva forestal de la Amazonía, Parques Nacionales, resguardos indígenas, asentamientos indígenas (territorios en poder de grupos indígenas que aún no se han constituido en resguardos), propiedad privada, áreas baldías y ocupadas”* (Riaño, 2003:83-84).

5.3.2 Departamento de Amazonas

El departamento cuenta con dos municipios, Leticia su capital y Puerto Nariño, con nueve corregimientos departamentales, Puerto alegría, el Encanto, la Chorrera, Aracuara, Puerto África, Campoamor, Pacoa, la Pedrera y Tarapacá.

Mapa 3

División política del departamento del Amazonas



Fuente: Elaboración propia.

5.4 Reseña histórica de la etnia tikuna

Investigaciones realizadas por arqueólogos sobre la Amazonía demuestran que los pueblos indígenas han habitado las selva Amazónica desde hace miles de años. Como señala Riaño (2003), *“la población indígena habita la selva amazónica desde hace unos 10.000 años, tiempo desde el cual se desarrollaron formas de organización social, política y económica particulares unidas a tecnologías apropiadas para el medio selvático”* (32).

Entre los pueblos nativos que aún habitan en la selva amazónica están los tikuna quizá los más representativos por el mayor número de personas que lo componen. Este pueblo recibe el nombre de “tikuna” por los colonos españoles que a su llegada al territorio habitado por el pueblo Magüta, fueron maldecidos por los indígenas quienes obviamente les hablaron en su lengua y entre tantas palabras que les dijeron, los españoles entendieron la palabra “tikuna” que no tenía ningún significado, únicamente era el resultado de la confusión de las palabras completamente desconocidas y pronunciación extraña; desde entonces se refirieron a ellos como tikunas.

En realidad, su nombre ancestral es Magüta cuyo significado es pueblo pescado por Joí e Ipí (sus dioses) desde su visión de la creación del mundo, aunque Goulard (1994) afirma que *“el origen del etnónimo, es sin duda de origen tupí”* (313). Sin embargo Villarejo (1988) señala que *“los ticuna fueron llamados tecuna o tucuna, cuya grafía es tupí taco-una (hombres pintados de negro) por su costumbre de pintarse todo el cuerpo con zumo de huito²⁶ que les deja completamente negros”* (216).

²⁶ El huito es fruto de del árbol que al ser rallado segrega un líquido transparente que al tener contacto con el aire se oxida tomando un color negro que pinta la piel por varios días. Los indígenas lo usan con fines médicos y rituales.

Imagen 23

Tikuna pintado con huito



Fuente: Elaboración propia

Por otra parte los tikuna desconocen la razón por la que han sido relacionados con los Tupí Tupí si esta comunidad tiene otra lengua, otras costumbres y habitan en un lugar distante en el Brasil a orillas del río Yavarí.

El pueblo tikuna inicialmente nómada, se fue desplazando por las riberas del río Amazonas/Solimões aguas arriba hasta asentarse en la zona que hoy habitan, en territorios de Brasil, Colombia y Perú. Este hecho hace que el territorio ancestral tikuna pertenezca a tres Estados nacionales diferentes habitados por una misma familia lingüística, y que porten nacionalidades diferentes. Esta comunidad de territorio les permite cruzar las fronteras patrias para

relacionarse con sus familiares, intercambiar saberes y participar en diferentes eventos culturales, deportivos y religiosos.

“Dichas prácticas sociales contribuyen a alimentar la idea de que el establecimiento de fronteras nacionales no ha generado modificaciones importantes en el estilo de vida de los pueblos indígenas que se asientan allí, más aún cuando así lo expresan los propios nativos: “para nosotros los indígenas no hay fronteras; los indígenas somos despatriados” (López, 2002).

A pesar de que al pueblo tikuna se le haya asignado una nacionalidad dependiendo de la ubicación geográfica de su lugar de morada, para ellos su territorio sigue siendo uno solo al igual que su pueblo.

5.4.1 Encuentro de dos mundos

La conquista de la Amazonía desde el Siglo XVI por las metrópolis europeas, España y Portugal, propiciaron el encuentro de dos mundos completamente diferentes en esta parte del planeta, el occidental y el amazónico.

El occidental, venido de otra latitud, que estaba experimentando profundos cambios, fruto de la edad modernidad con: idioma, religión, costumbres, creencias y sistema económico, diferentes, se encontraba en plena expansión territorial con ansia de nuevos territorios y riquezas a las que se unía la aspiración de redimir las

almas de los salvajes encontrados en estos territorios, tarea que desarrollaron los jesuitas, franciscanos y más tarde carmelitas.

Por otra parte, el mundo amazónico con un paisaje de selva tropical, donde se encuentran comunidades indígenas que viven una etapa de desarrollo que corresponde a la *edad mítica*²⁷, con una profunda relación con el cosmos y la naturaleza de la que dependen sus principios éticos, religiosos y sociales, y una economía de subsistencia, basada en las enormes riquezas del ecosistema de la selva.

Este encuentro de mundos, ocasionó un choque cultural, de cosmovisiones que produjeron consecuencias funestas para el medio natural amazónico y sus pobladores.

A partir de la conquista de la Amazonía por parte de los europeos, se inicia la relación de los indígenas tikuna con la cultura occidental, proceso en el que se marcan hitos importantes como los que mencionaremos a continuación:

5.4.1 Los tikuna y la explotación del caucho

²⁷ Cely (2001) indica: que las culturas míticas conciben la naturaleza como un espacio integro e integral, mientras que las culturas históricas o antropocéntricas: todo lo que existe tiene su razón de ser, tiene su finalidad y participa activamente como eslabón necesario en la cadena biológica. Si algo desaparece eliminado por nuestra intolerancia, o pierde capacidad por causa de nuestra capacidad predatoria y corruptora produce daños en las escalas superior e inferior de los linderos jerárquicos de la biosfera.

La explotación de los bienes naturales del ecosistema amazónico y la irrupción en la vida de los pueblos indígenas empieza desde el siglo XVI con las metrópolis colonizadoras y en forma ininterrumpida llega hasta el siglo XXI, con los megaproyectos transnacionales de las potencias mundiales que ostentan el poder, el capital, la tecnología y manejan el control del mundo.

Con el inicio de la explotación de los bienes naturales vino también el sometimiento de la población indígena como mano de obra.

Desde la perspectiva de Ullán (2000):

“El Amazonas colocaba así las ruedas de su historia socioeconómica sobre los rieles que habrían de guiarla sin cambio de agujas hasta nuestros días: los de la economía extractiva, en sus albores mercantilista, capitalista en su desarrollo posterior. La dominación de los Ticuna, por tanto, se opera bajo este vector fuertemente economicista” (293-294).

Históricamente, una de las explotaciones más significativas fue la extracción de látex, materia prima para la fabricación de caucho que en las últimas décadas del siglo XIX y principios del Siglo XX adquirió gran demanda debido al crecimiento de la industria automovilística, en Estados Unidos y países de Europa.

Cuando comenzó el auge del caucho, europeos, peruanos y colombianos, emigraron a la región Amazónica, atraídos por las

prometedoras ganancias generadas de la explotación y mercado del látex, causando daños colaterales para el medio ambiente y los pueblos indígenas.

Con la tala indiscriminada de grandes extensiones de bosque para siembra de árboles de caucho se dio inicio a la destrucción del bosque amazónico trayendo consecuencias negativas sobre los ecosistemas, ocasionando la desaparición de otras variedades vegetales y destruyendo a su vez el hábitat de muchas especies animales causando su desplazamiento y/o extinción.

Por otra parte, se vieron afectadas en gran medida las comunidades indígenas que habitaban el lugar, especialmente los indígenas tikuna, que fueron utilizados como fuente principal de mano de obra y sometidos a esclavitud, y a las más crueles vejaciones originando cambios en sus costumbres y actividades tradicionales. Muchos se vieron obligados a internarse en la selva para huir del régimen cauchero.

Las principales casas comerciales se ubicaron en el alto Putumayo, siendo la Casa Arana hermanos, fundada en 1903, la más conocida por su poder y crueldad.²⁸

“Arana apoyado por los más crueles capataces blancos realiza la explotación del caucho o seringa imponiendo la más demencial barbarie sobre la población indígena que fue sometida y esclavizada; les repartía herramientas, monedas y baratijas, ocasionando deudas que debían pagar con

²⁸José Eustacio Rivera en su novela *La Vorágine* relata fielmente las atrocidades de la cauchería en la selva del Trapecio Amazónico.

trabajo en las plantaciones. Estableció el tráfico de personas y muchas mujeres fueron vendidas y obligadas a la prostitución. Debían sufrir en silencio puesto que si protestaban eran torturados o en último caso asesinados” (López, 2002).

El resultado final se saldó con un terrible genocidio para toda la región, la desaparición de grupos étnicos enteros y la disrupción de las estructuras y formas de vida tradicionales de muchos pueblos indígenas, sin que nadie pusiera en marcha ningún mecanismo para defenderlos, ni el Estado ni la Iglesia (Ullán, 2000).

De esta manera se evidencia que desde ese tiempo, hasta nuestros días, la violación a los derechos humanos, el despojo de los territorios, la explotación desmedida de los bienes naturales, ha sido una constante en las comunidades indígenas.

5.4.1 Los tikuna en el conflicto colombo-peruano

Para la definición de las fronteras terrestres entre Colombia y Perú, se firmó el tratado Salomón-Lozano en 1922, en el que se reconoció a Colombia la soberanía sobre territorios del trapecio Amazónico comprendidos entre los ríos: Putumayo y Amazonas²⁹

²⁹En estos territorios *“la disputa por la fuerza de trabajo indígena y por el caucho silvestre existente en el área del Putumayo fue la principal causa de los conflictos que se desatarían entre empresarios peruanos y colombianos. Estos últimos expulsados o asesinados por hombres de la Casa Arana, empresa originariamente peruana que mantuvo la población indígena bajo el sistema de terror”* (Riaño, 2003: 47).

territorio que en ese momento era de soberanía peruana. Con la firma de dicho tratado en 1930, tuvieron que entregarlo a Colombia. Pero el pueblo peruano no estuvo de acuerdo y en 1932 el gobierno de Perú despliega sus tropas en la frontera para recuperar la zona. Colombia rompe relaciones diplomáticas y también responde con las armas, obteniendo definitivamente la soberanía del territorio. El conflicto armado terminó con la firma del Protocolo de Río de Janeiro en 1934.

El conflicto por el dominio del trapecio Amazónico, resintió, nuevamente, a la población indígena que lo habitaba. *“En el enfrentamiento colombo-peruano los Ticuna fueron reclutados como soldados de los dos países, generando desplazamientos en los sentidos norte, este y oeste de la población Ticuna que vivía en la zona del trapecio, territorio en disputa”* (Riaño, 2003:47).

Como señala Úllan (2000):

“El conflicto colombo-peruano es además crucial para las comunidades indígenas porque marca el inicio de la intervención directa de los estados en la región, hasta ahora abandonada a la ley privada y feudal de los patrones. De esa fecha en adelante los estados desde un indigenismo de corte paternalista, se lanzarán a la defensa de los Ticuna frente a la dominación patronal y a la tarea de la ciudadanización” (298).

El Estado colombiano se hace presente en la región del Trapecio Amazónico a partir de 1930, cuando Perú le entrega los territorios en litigio, lo cual significó para la zona, el inicio del cumplimiento

de la Constitución Política de Colombia, específicamente en su artículo 2³⁰.

Este hecho fue la puerta de entrada de las comunidades indígenas amazónicas a la sociedad nacional, puesto que el Estado las asimila y las hace objeto de derechos y deberes ciudadanos, con lo que buscó despertar en ellos el sentido de pertenencia por su territorio y sentimientos de amor patrio, ubicándoles en una cultura nacional. Para tal fin encargó a la Iglesia Católica, como ya dijimos en el cuarto capítulo de este trabajo la misión de civilizar a los indígenas por medio de mecanismos homogeneizantes.

Como indica Riaño (2003), la *“propagación de la fe fue un proceso que implicó profundas transformaciones de las estructuras sociales, políticas y económicas de los grupos que habitaban la región, entre los Ticuna”* (34).

Por otra parte la presencia del Estado contribuyó fuertemente al proceso de aculturación y deculturación, con la introducción de estructuras de vida diferentes y aisladas de su realidad. Por este motivo las comunidades tuvieron que ceñirse a la organización socio-política del país, pasando a un segundo plano su forma de

³⁰Constitución Política de Colombia. Artículo 2 Los fines del estado:– son fines esenciales del estado: servir a la comunidad, promover la prosperidad general y garantizar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la constitución; facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan y en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación; defender la independencia nacional, mantener la integridad territorial y asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo.

Las autoridades de la Republica están instituidas para proteger a todas las personas residentes en Colombia, en su vida, honra, bienes, creencias y demás derechos y libertades y para asegurar el cumplimiento de los deberes sociales del Estado y de los particulares.

gobierno, recibir asistencia de la medicina alopática (que desconoce las prácticas de la medicina tradicional), y hacer parte de proyectos de desarrollo planteados desde la mirada economicista occidental.

Como también indicamos en el capítulo dedicado a la educación, con la instalación de la electricidad por parte del gobierno entraron en la era de las comunicaciones: telefonía, radio y posteriormente la televisión. En palabras de Ullán (2000) *“La radio y sobretudo, la televisión, con la fuerza e inmediatez de sus imágenes, son una ventana por la que los Ticuna pueden mirar al mundo exterior, un escaparate que les muestra y acerca a otras formas de vida”* (307). Con todos los elementos recibidos de la sociedad de occidente, se acentuó aún más el sincretismo cultural de los tikuna.

5.4.1 Presencia del narcotráfico en territorio tikuna

A pesar de que el gobierno colombiano ejerció soberanía sobre la Amazonía y reconoció a sus habitantes, con el paso del tiempo la deja en el abandono, quedando como una zona libre en la que se pueden realizar actividades ilegales de cualquier índole sin ningún tipo de normas ni restricciones, además más de las ejecutadas por quienes en su momento ejercieron el poder.

En los años 80 las comunidades indígenas se ven nuevamente afectadas, Esta vez con la llegada a la región de los llamados “cárteles del narcotráfico” quienes encontraron el nicho perfecto

para el desarrollo de sus actividades ilícitas puesto que en estos territorios, por su ubicación geográfica, confluyen tres fronteras, son ricos en vegetación, de difícil acceso, escasa presencia del Estado, y con el poder de las armas podían moverse libremente y desarrollar sus objetivos.

Los cárteles se apropiaron de grandes extensiones de tierra, en las que talaron, quemaron y fumigaron cientos de hectáreas de bosque primario para la siembra de cultivos de marihuana, coca y posteriormente amapola, además ubicaron laboratorios para el procesamiento de la pasta de coca y la elaboración de sustancias psicoactivas, para ser comercializadas.

El proceso de siembra de coca y la fabricación de cocaína causó muchos daños en el medio ambiente:

En primera instancia la deforestación del bosque. De acuerdo con las estimaciones de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDD), *“una hectárea produce suficiente coca para generar más de cuatro kilogramos de clorhidrato de cocaína. Esto significa que para producir un gramo de clorhidrato de cocaína, los narcotraficantes destruyen aproximadamente 6.5 metros cuadrados de área forestal”* (Ommati, 2011:47) Si tenemos en cuenta que estos cultivos se dan a gran escala y que por razones de seguridad y poca fertilidad de estas tierras, los lugares de siembra se están trasladando continuamente luego de dos o tres cosechas, entonces podemos hacer un cálculo del continuo daño generado al medio ambiente.

Por otra parte, está la contaminación. Para el procesamiento de la coca se utilizan grandes cantidades de químicos altamente tóxicos como: querosene, ácido sulfúrico, permanganato de potasio, amoníaco, acetona y ácido clorhídrico, que generan desechos que son vertidos en la tierra o en los ríos cercanos contaminando las aguas, afectando la fauna, la flora y la salud humana.

El gobierno en su afán de controlar y exterminar los cultivos ilícitos y el narcotráfico ha utilizado métodos inadecuados, como son las fumigaciones aéreas indiscriminadas con herbicidas, especialmente con el cuestionado “glifosato” que no solo acaban con los cultivos ilícitos sino que también afecta las personas, las tierras y cultivos de “pan coger” destinados a la alimentación de los grupos indígenas y campesinos. En general afecta a todo el ecosistema selvático.

Como señalan Grisales, Merchán & Sánchez (2010):

“Con el fin de hacer una evaluación ambiental de los efectos del glifosato se requiere hacer un análisis costo-beneficio sobre si el medio ambiente sufre más sólo con el narcotráfico, o con la coexistencia del narcotráfico y de las fumigaciones que se proponen combatirlo. Durante las distintas etapas de la cadena productiva que involucra la comercialización de drogas, el medio ambiente es una de las principales víctimas. En la etapa del cultivo, la deforestación de los bosques tropicales que se requieren para las plantaciones de coca y amapola han arrasado con

buena parte de las selvas tropicales colombianas. Según la vicepresidencia, entre 1987 y 1998 se destruyeron 425.000 hectáreas, alrededor de 152 millones de toneladas de biomasa a causa de esta actividad. Se ha calculado que por cada hectárea para cultivar coca se eliminan 4 de selva haciendo que 30% de la deforestación colombiana se deba a esta actividad ilícita. Adicionalmente, algunos de los lugares en los que se encuentran estas plantaciones, como las llanuras y bosques de la Orinoquía y la Amazonia, son de importancia mundial para regular el CO₂, haciendo que el daño ambiental sea incalculable. Pero la calamidad ecológica no para aquí, la exposición del suelo a los químicos que se usan para adecuar al terreno puede retrasar por varios años la introducción de cultivos alternos, así como su erosión. Finalmente, en la etapa de procesamiento de la hoja de coca en laboratorios ilegales se generan residuos tóxicos que van a parar a ríos y vertientes contaminando los recursos hídricos del país” (16).

La bonanza del narcotráfico también trajo consigo daños directos a los tikuna, reforzando la idea de entrar en la cultura dominante, muchos de ellos se “*asociaron voluntariamente, forzada u ocasionalmente*” (Navarrete & Thoumi, 2005:18) al trabajo como cultivadores, recolectores, cuidadores, lancheros y desempeñando oficios varios para los narcotraficantes, por los que recibían grandes cantidades de dinero no solo por su trabajo sino

también por su lealtad al patrón, lo cual ocasionó trastornos significativos en la comunidad.

Al ver en los narcotraficantes un modelo de vida llamativo y sofisticado diferente al de ellos y aparentemente mejor, trataron de copiar el patrón de comportamiento y de entrar en el ambiente característico del día a día de los narcos, de abundancia en comida, bebidas alcohólicas, drogas, mujeres, lujos, reflejados en artículos de última tecnología, joyas, vestidos particulares y su singular forma de ser. Por lo que el hecho de trabajar en esta actividad se volvió un atractivo, por los generosos pagos que recibían.

De esta manera se fueron vinculando a esas labores cada vez más indígenas, especialmente los jóvenes que no tenían plenamente cimentados sus valores. Alteraron sus costumbres, vestido, parte de su dieta alimentaria, sus actividades cotidianas y su forma de vida, compraron muebles, todo tipo de electrodomésticos, lanchas con motores fuera de borda, productos alimenticios y de aseo foráneos, e incluyeron en su cotidianeidad el consumo desmedido de alcohol y en algunos casos, el consumo de cocaína y bazuco, trayendo consigo descomposición social.

Al respecto, Navarrete & Thoumi (2005) afirman que:

“Cuando los grupos humanos se involucran con los cultivos de coca y amapola, se inicia una espiral de descomposición social, moral y cultural, una insatisfacción del accionar de los grupos insurgentes y sobreviene el descontrol de los comportamientos sociales en las regiones. El incremento de

los cultivos de coca y amapola recrudece los enfrentamientos y genera muchas actividades delictivas como el contrabando de armas. Además se instaura el alcoholismo, la prostitución y la drogadicción. La violencia intrafamiliar también se acentúa, especialmente los abusos a la niñez y a la mujer. Los homicidios de varones, los secuestros, la desaparición forzosa y el desplazamiento aumentan mucho el número de mujeres cabeza de familia. La descomposición es particularmente importante en las comunidades indígenas en las que los jóvenes desconocen las tradiciones y autoridades de la comunidad. Por otro lado, se generaliza el uso de armas entre los campesinos e indígenas” (18).

A finales de la década de los ochenta el Estado colombiano liderado por el presidente Virgilio Barco, puso coto a la situación de impunidad del narcotráfico en la zona. Fueron allanados y destruidos cultivos y laboratorios destinados a la fabricación de sustancias ilícitas. Además se dio inicio al seguimiento de los grandes capos de los principales cárteles.

El narcotráfico fue para los indígenas “*como un sueño que terminó a finales de los 80 (...) dejando huellas importantes en la sociedad Ticuna*” (Ullán, 2000: 311).

Una vez terminada la bonanza los indígenas tuvieron que retomar su realidad y al no poder satisfacer las nuevas necesidades creadas, solo les quedó un sentimiento de frustración y deseos de continuar llevando una vida de excesos, quedando a la expectativa de nuevas bonanzas y así mismo susceptibles de participar en

cualquier tipo de actividades, bien sean lícitas o ilícitas que les generen dinero.

5.4.1.4 Turismo: un nuevo “boom”

A pesar de todas las situaciones vividas por los indígenas que han alterado sus costumbres como ya lo hemos visto mantienen la esperanza de la llegada de una nueva bonanza³¹ que les permita mejorar su calidad de vida. Así pues, ven en el turismo una nueva posibilidad de progreso.

La llegada de visitantes les proporciona ingresos, puesto que se pueden emplear como guías turísticos, lancheros, narradores de historias, vender artesanías, artículos típicos de la región, ofrecer shows de bailes y cánticos propios de su cultura, paseos por senderos ecológicos y recibir propinas. *“Esto implica, por un lado, una integración más estrecha de los Ticuna al circuito económico regional, pero también una mayor dependencia económica para las poblaciones que, de todas maneras, son ya altamente dependientes del mercado externo”* (Ullán, 2000:308).

En los diferentes viajes a Leticia y Puerto Nariño, conversando con tikunas del lugar, han manifestado el progreso que ha tenido el

³¹ La *bonanza* hace referencia a un periodo de abundancia de recursos materiales generadores de grandes ganancias económicas, según Chaumeil, (2009). *“Esta misma expresión de bonanza ha sido, a menudo, utilizada en el pasado en relación a los diferentes booms que han sacudido la región, como los del caucho, petróleo, oro, coca.”* (62).

turismo últimamente, en cuanto a número de personas, a la variedad de procedencia de los turistas que visitan la región, sumado a los diferentes motivos de sus visitas, como indica Ramos (2007) *“vienen a investigar, sobre diversos temas, recoger datos para escribir sus trabajos de grado, a tener contacto con la naturaleza, y experiencias que en otros lugares no encuentran, otros vienen a consultar con el chamán sobre problemas que tengan, (turismo místico) a descansar, en fin a pasar vacaciones”*.

Las grandes empresas turísticas encuentran en la Amazonía un lugar exótico lleno de posibilidades no solo por la diversidad de bienes naturales que conforman el ecosistema, sino por la importancia de la cultura y los saberes ancestrales de las comunidades que allí habitan. Es así, como este lugar se cataloga actualmente como uno de los sitios de mayor interés a nivel mundial para ser visitado, representando la producción de magnas sumas de dinero para dicha de los empresarios más no para las comunidades que los reciben.

Si bien, por una parte, se tiene una idea esperanzadora en el turismo por otra, el turismo también se convierte en una amenaza no solo para el ecosistema sino para la cultura de las comunidades: el ecosistema sufre daños que con dificultad se pueden reparar, debido al enorme número de turistas que ingresan, el incremento de basuras y contaminación de las aguas por sustancias tóxicas arrojadas por las embarcaciones que causan detrimento en la fauna acuática. En cuanto a las comunidades, el turismo trae consigo

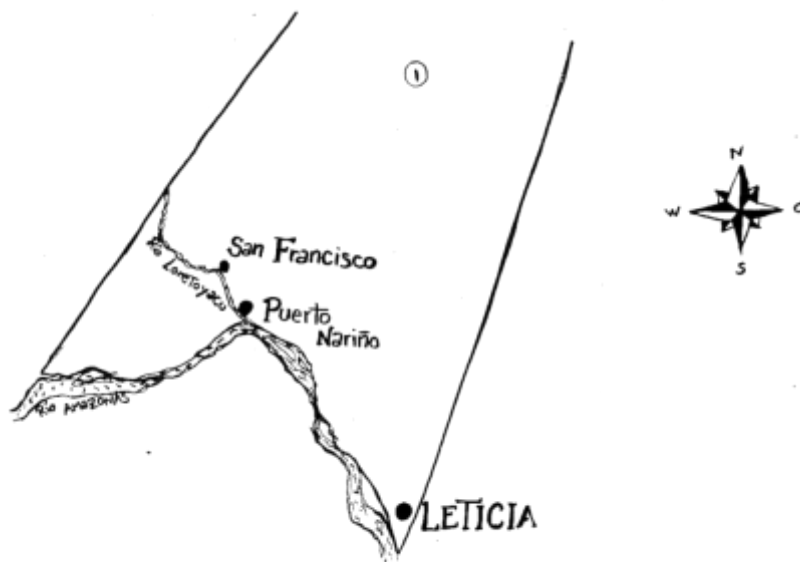
consecuencias como deculturación, efectos sociales y psicológicos, violación a sus derechos y comercialización de sus saberes.

5.5 Municipio de Puerto Nariño

Puerto Nariño es el segundo municipio del departamento, tanto en importancia como en extensión, después de Leticia, denominado el “Pesebre Natural de Colombia”. Es el único municipio de América latina que no cuenta con parque automotor. Únicamente existen dos vehículos, uno es la ambulancia y el otro el recolector de basuras, los cuales está proyectado cambiar por vehículos movidos con energía eléctrica.

Mapa 4

Ubicación geográfica de Puerto Nariño



Fuente: Elaboración propia.

5.5.1 Organización socio política

Puerto Nariño hace parte del esquema político-administrativo del gobierno nacional colombiano, razón por la cual tiene como máxima autoridad un alcalde, elegido por voto popular. Pero al ser la gran mayoría población indígena cuenta, además con el sistema

de gobierno propio “cabildo”³², por organizado en un cabildo mayor y un cabildo menor para cada comunidad.

En cuanto a su fundación, Ochoa (2006) Nos dice que el municipio de Puerto Nariño fue constituido como corregimiento el 18 de agosto de 1961 y se le otorgó la categoría de municipio en 1984, amparado en los “distritos fronterizos” argumentando razones de soberanía nacional.

Dentro de su jurisdicción se localiza un área de ocupación urbana y un área que corresponde a la zona rural en la que se encuentran terrenos que han sido llamados “áreas de manejo especial” como son: el Parque Nacional Natural Amacayacu, dos resguardos indígenas, cuatro parcialidades y un área de terrenos baldíos, lo que hace que se den diferentes formas de uso y administración.

Es de tener en cuenta que según el Esquema de Ordenamiento Territorial (2007) *“casi la totalidad del área territorial del municipio de Puerto Nariño está constituida por resguardos indígenas”³³, los cuales abarcan el 93,96% del municipio y son*

³² Cabildo: es una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Mininterior, 2013).

³³ La figura de resguardo indígena está definida de la siguiente manera: *“El resguardo indígena es el habitat o territorio exclusivo que le sirve de asentamiento a una comunidad de indígenas en el cual los miembros de esta adelantan sus actividades productivas y desarrollan su vida social. Jurídicamente está conformado, por los siguientes elementos básicos: un territorio determinado, un título de propiedad colectivo, una comunidad que se*

reconocidos como instituciones legales, territoriales y sociopolíticas de carácter especial, con facultades para la planeación del territorio y el manejo de los recursos naturales”. (46).

La Jurisdicción la ejercen las autoridades indígenas. Según el Artículo 246 de la Constitución Política (1996), *“las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la constitución y leyes de la república. La ley establecerá las formas de coordinación de ésta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional”* (758).

Se identifican el resguardo Tikuna, Cocama y Yagua (TICOYA), que ocupa el 92,1% del territorio, y el resguardo de los Ríos Cotuhé Putumayo que apenas ocupa el 1,5% del territorio.

Según el Esquema de Ordenamiento Territorial (2007):

“En 1990, el Instituto Colombiano de Reforma Agraria, INCORA, constituyó en beneficio de las comunidades indígenas tikuna, cocama y yagua un resguardo (TICOYA) con un área aproximada de 86.871 hectáreas. En

identifica a sí misma como indígena, y una organización conforme con el fuero indígena o con sus propias pautas de cultura” (Ochoa, 2006: 224).

Y en relación con esta unidad territorial, Artículo. 63 de la Constitución Política indica que: *“los bienes de uso público, los parque naturales, las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la nación y los demás bienes que determine la ley son inalienables, imprescriptibles e inembargables* (Constitución política de Colombia, 1996:129).

jurisdicción de los municipios de Puerto Nariño y Leticia, en el departamento del Amazonas. Es decir, que si bien el resguardo TICOYA no abarca la totalidad del municipio si contiene gran parte de las comunidades que lo componen.” (47-57).

El municipio de Puerto Nariño cuenta con veinte) comunidades con población mayoritariamente indígena (95.23%) y una correspondiente a la cabecera municipal conformadas por indígenas, blancos y mestizos (4.77%) en su orden. Los asentamientos están distribuidos espacialmente en las riberas de los ríos Amazonas, Loretoyacú, Atacuarí y Boyahuazú.

5.5.2 Comunidad de San Francisco de Asís

La comunidad indígena tikuna de San Francisco de Asís es uno de los veinte 20 asentamientos rurales que componen el municipio de Puerto Nariño. Se encuentra ubicada sobre la ribera del río Loretoyacú a 2,2 kilómetros de la cabecera municipal.

El traslado a San Francisco desde Puerto Nariño se puede hacer por vía Fluvial, río arriba en canoas a remo o en botes a motor conocidos en la zona como Peque Peque (por el sonido que emite el motor). La duración del viaje oscila entre 10 a 30 min dependiendo del vehículo de transporte que se utilice. También se puede llegar caminando por un sendero entre la selva, pasando por pequeñas quebradas, terrenos barrocos y pastizales. En este desplazamiento

se pueden gastar entre 45 a 90 minutos aproximadamente según la accesibilidad del terreno puesto que en época de lluvia el camino se pone complicado.

Mapa 5

Comunidad de San Francisco de Asís



Fuente: Elaboración propia.

En el territorio donde hoy se encuentra ubicado el asentamiento de San Francisco, durante los años 60, vivía únicamente la familia del señor Francisco Pinto (indígena tikuna) que contaban con tres casas, dos de propiedad de sus tías y la casa de sus padres, sin embargo cerca del lugar, sobre la ribera del río había otras pocas familias con las que se relacionaban.

En 1968 el señor Francisco Pinto se quedó solo, viviendo en el lugar únicamente con su esposa y sus hijos, sin embargo, el sitio era constantemente visitado los días sábados por otros indígenas habitantes de la ribera del Río Loretoyacú, puesto que el terreno contaba en una de sus partes altas con una porción de tierra plana que se ajustaba perfectamente como espacio para jugar al fútbol. Por otra parte, el lugar también era frecuentado por un cura acompañado de indígenas catequistas, con fines evangelizadores y con la idea de fundar un pueblo indígena.

En vista de que el grupo de devotos estaba buscando un lugar para un nuevo asentamiento, el abuelo Francisco ofreció sus terrenos para la organización del pueblo. Inicialmente se construyó una ramada en madera y palma, usada como capilla para la celebración de las misas los sábados y domingos, además se mejoró el espacio de la cancha de fútbol, lugar estratégico para los encuentros lúdicos.

De esta manera, fueron llegando esencialmente familias tikuna a instalarse en el lugar. Inicialmente se ubicaron los indígenas evangelizadores con sus familias y otros grupos que asistían a las misas y a los encuentros lúdicos. Ya con 10 familias habitando el lugar se organizó el sistema de gobierno indígena y se nombró el primer curaca.

Imagen 24

San Francisco de Asís



Fuente: Elaboración propia.

En 1975 se contaba con 20 familias aproximadamente, así pues se oficializó la nueva comunidad indígena con el nombre de: San Francisco de Asís. “Francisco” en honor a don Francisco Pinto principal fundador de la comunidad y como su nombre se ajustaba coincidentalmente al santo de la religión católica de nombre de San Francisco de Asís, se tomó la decisión de asignar este nombre a la nueva comunidad.

Debido al crecimiento de la población, junto con la misión de los religiosos para educar y dando cumplimiento a las normas del gobierno, se instaló la escuela “José Antonio Galán de San Francisco de Loretoyacú” que imparte educación preescolar y básica primaria a los niños de la comunidad. Esta institución depende de la dirección del internado “San Francisco de Loretoyacú” la cual tiene a su cargo nueve centros educativos más,

ubicados en las comunidades más cercanas. de franciscanos, capuchinos y hermanas de la caridad o vicentinas.

Imagen 25

Entrada escuela de San Francisco



Fuente: Elaboración propia.

En el 2007 y según los datos obtenidos del Plan de Ordenamiento Territorial:

“Para el año 2006, la comunidad contaba con: setenta y dos viviendas (72), cien (100) familias y cuatrocientos noventa y cuatro habitantes (494) pertenecientes principalmente a la etnia Tikuna. San Francisco se encuentra conformado por el crecimiento de las familias originarias, algunos indígenas que han llegado desde Perú, Brasil y de otras comunidades cercanas, así como unas

pocas personas de otras etnias que se han emparentado con los Tikuna (395).

Imagen 26

Escuela de San Francisco



Fuente: Elaboración propia.

A pesar de la corta distancia que separa a San Francisco del centro poblado, no cuenta con todos los servicios públicos básicos. A finales del año 2013 se instaló el servicio permanente de energía eléctrica en algunas casas, el alumbrado público principalmente fue instalado en el espacio deportivo. Hasta el momento la comunidad no cuenta con el servicio de agua potable, el agua para el consumo proviene de la recolección de “aguas lluvias”.

Por otra parte, cuenta con un centro de salud bastante precario tanto en su estructura como en su dotación, carece de

medicamentos, personal médico, medios de transporte y de comunicación. Únicamente se encuentra un promotor de salud que presta los primeros auxilios en caso de enfermedad o accidente a los pacientes mientras que son trasladados al hospital de Puerto Nariño.

Los habitantes de San Francisco aún conservan y practican gran parte de sus costumbres tradicionales, a pesar de estar ubicados cerca del centro poblado donde la cotidianidad se aproxima más a la del modelo occidental, y de que gran parte del espacio destinado a la enseñanza del conocimiento indígena fue sustituido por el tiempo que se dedica a la escuela.

Su lengua se esta perdiendo, entre otras causas porque el sistema educativo no ha sido adaptado a su cultura, soslayando la enseñanza de la lengua propia para las nuevas generaciones, dando prioridad al español y al inglés como segunda lengua. Primordialmente son los abuelos quienes aún conservan su lengua, y algunos adultos y profesores que se niegan a que su lengua desaparezca.

La distribución urbana ha sido diseñada por los mismos miembros de la comunidad a medida que fue creciendo el poblado, ubicando en su vía principal, y como centro, el espacio deportivo. A partir de allí, se ubican las viviendas sobre caminos en formas incipientes de calles y carreras. Se puede observar que sobresale una maya en la que destacan cuatro manzanas principalmente. Sin embargo se encuentran construcciones en lugares aislados del centro: por los caminos que llevan a las chagras, orillas del río y

sobre el camino que comunica con Puerto Nariño. Conforme a esta estructura se van construyendo las viviendas de las nuevas familias.

Imagen 27

Comunidad de San Francisco de Asís



Fuente: imagen satelital Google Earth (Marzo de 2015)

Según el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI (2009), *“la estructura urbana es muy incipiente, pero muestra un desarrollo rápido y equilibrado, ejerciendo una labor administrativa con la presencia de instituciones públicas y militares. En la parte rural, los asentamientos han evolucionado en forma nucleada, de manera que [...] son poblados de fundación muy reciente”* (41).

El territorio donde se asienta la comunidad de San Francisco corresponde a suelos de tierra firme (no inundable) y a suelos de várzea (inundable), o zona baja. Los dos terrenos son empleados

para la agricultura itinerante, lo que les permite tener alimento durante todo el año.

En la parte baja a orillas del río Loretoyacú cultivan productos de períodos cortos y rápida cosecha, principalmente la yuca brava que luego de cosecharla es procesada para la fabricación de la Fariña alimento esencial de su dieta alimenticia. Es en las tierras altas donde tienen sus chagras o chacras, allí cultivan yuca, plátano, ñame, chontaduro, cacao, ají, pimentón y frutas como: piña, granadilla, zapote, copoazú, arazá entre otros, lo que les ofrece autosuficiencia y seguridad alimentaria todo el año, junto con la pesca y la cacería de animales de la selva.

En la comunidad no existen tiendas pero en algunas casas se pueden comprar algunos alimentos esenciales que ellos no producen como: azúcar, panela, pan, sal, arroz, aceite y de vez en cuando se consigue gaseosa, cerveza y algún tipo de licor traído de Perú.

5.6 Particularidades de la investigación

Hablar de metodología en una investigación con pueblos indígenas del Amazonas, va más allá de los aspectos meramente formales, pues supone atender otros de carácter contextual como el acceso al territorio, a la comunidad y a sus conocimientos. Entrar en el espacio de estas comunidades no es sencillo, ellos se muestran reticentes a recibir en sus territorios a personas de fuera o (del

“blanco” como ellos nos llaman) y mucho menos a ser observados y/o estudiados.

Las razones por las que estos pueblos son tan reservados con sus conocimientos, territorios y cultura, se explican por su propia historia y la actitud defensiva frente a los “peligros” externos. Como hemos mencionado en apartados anteriores desde la época de la colonización, hace más de trescientos años, estos pueblos han sido víctimas de múltiples formas de saqueo, han sido sometidos a procesos de aculturación, a la esclavitud, a vejaciones, etc. Junto a esto, en los últimos tiempos sus territorios y el Conocimiento Indígena se han convertido en un objetivo de apropiación principalmente por parte de las grandes multinacionales.

Con la expansión del capitalismo global a comienzos de siglo XXI se empieza con la apropiación privada y la explotación comercial de la naturaleza. En los últimos años el problema político, económico y jurídico de la explotación de la biodiversidad ha adquirido gran importancia puesto que los conocimientos que han desarrollado las comunidades indígenas y grupos campesinos a través del tiempo sobre las propiedades de diferentes especies vegetales medicinales, han querido ser patentados y explotados con fines comerciales por multinacionales farmacéuticas. Existen varios ejemplos recientes de apropiación del CI. En 1986, la Universidad de Cincinnati (Estados Unidos) ha buscado patentar el Guaraná brasileiro, un estimulante con capacidad de destruir coágulos sanguíneos. Por otra parte, la Universidad de Colorado ha reclamado la patente de la Quinoa boliviana. Hechos como estos y

otros tantos han puesto en alerta a las comunidades indígenas quienes buscan proteger sus territorios y saberes tradicionales (Garavito, 2004), y para que no les sean arrebatados y al patentarlos impedirles su utilización.

El CI presenta una doble conceptualización: por una parte, las comunidades lo plantean como una alternativa al modelo capitalista y, por otra, se convierte en producto ambicionado por el propio capitalismo para explotarlo con fines comerciales. Lamentablemente el CI queda al margen de las regulaciones sobre el derecho de propiedad de los organismos e instituciones nacionales e internacionales³⁴.

Por tanto, los grupos indígenas al no sentir apoyo en las entidades encargadas de la protección de sus conocimientos, han procurado mantener distancia de cualquier agente que perciban que pueda vulnerar sus derechos.

Como Afirma Grenier (1999). *“El conocimiento es poder, de modo que los individuos no siempre están anuentes a compartir el conocimiento entre ellos mismos ni con foráneos. Se guarda celo”*

³⁴ Con respecto al tema Acosta y Zoria (2009) señalan que: La Organización Mundial de Propiedad (OMPI) es el ente que regula lo relacionado con los derechos de propiedad que tienen las personas sobre los descubrimientos e innovaciones; en el caso específico de las plantas, lo hace por medio de la ley de patentes o sistema sui generis. Esta dicotomía que se ventila en los discursos académicos, jurídicos, antropológicos e indígenas, muestran que el sistema existente de propiedad intelectual presenta conflictos con las leyes de propiedad cultural y colectivo. Se entiende, en el sentido que el primero privilegia los intereses del comercio-industria, en lugar de privilegiar el de las comunidades indígenas y locales.

De esta manera, reiteramos la dificultad que supone investigar en este medio y entre estas comunidades indígenas.

La renuencia de las comunidades a las investigaciones se explica también porque frecuentemente se han sentido utilizados y saqueados en sus conocimientos desde los estudios académicos que se han realizado con ellos. Algunos investigadores, luego de su permanencia en las comunidades y tras sacar adelante sus proyectos, abandonan las comunidades sin compartir sus resultados con ellas. Las comunidades al no contar con esa retroalimentación se sienten desalentadas ante la falta de reconocimiento a sus saberes. Este sentimiento se combina con una cierta frustración pues también albergan esperanzas de una retribución económica de los recursos que los investigadores puedan recibir luego de hacer publicaciones.

Así pues, la puerta de entrada para el desarrollo de esta investigación en la comunidad de San Francisco de Asís ha sido un largo proceso que se ha prolongado por un espacio de tiempo de más de diez y nueve años. El contacto con la comunidad se ha llevado a cabo en cuatro momentos diferentes:

1. Realización de trabajos comunitarios: visitas a la comunidad para desarrollo de actividades recreativas y culturales con el apoyo de estudiantes de Universidad Pedagógica Nacional en el marco del espacio académico electivo Etnias y Recreación durante los años 1997 a 2000 y de 2001 a 2014 con el acompañamiento de estudiantes de la Licenciatura en Recreación de la misma universidad.

2. Desarrollo del proyecto de investigación “Comunidades indígenas presentes pero olvidadas” que fue el proyecto de grado presentado por la investigadora ante la Universidad Pedagógica Nacional para la obtención del título de “Licenciado en Educación Física”, realizado desde el año 1998 al 2000.
3. Trabajo Investigativo Tutelado (TRIT), que fue el ante proyecto de la presente investigación desarrollado en los años de 2007 a 2009.
4. Y, por último, el desarrollo de la tesis doctoral desde el 2011 hasta la fecha.

Todo este proceso ha permitido a la investigadora: ser reconocida por la comunidad, acceder a la movilidad en la zona, participar en las actividades cotidianas y en los rituales, realizar visitas constantes (de dos a tres por año con permanencias de hasta tres meses continuos). El nivel de aceptación ha permitido también, asistir a eventos culturales, recreativos y políticos, lograr empatía con la comunidad y confianza con las personas. Por otra parte, y desde la óptica de la investigación, se ha podido realizar un trabajo de campo, y determinar los informantes más fiables. Todo ello es lo que ha permitido trabajar pese a las reservas que aún muestran algunos indígenas ante la presencia de personas foráneas.

5.6.1 Aprobación de la comunidad

A pesar del vínculo creado con los indígenas tikuna de San Francisco y de los trabajos efectuados con anterioridad, para la realización de esta investigación se gestionó el permiso ante las autoridades indígenas de la comunidad, donde se autorizó a la investigadora a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se obtuvieran con fines académicos.

Luego de la aprobación y con el apoyo de las autoridades, se organizó una reunión en la que se informó y explicó a la comunidad en qué consistía el proyecto, cuáles eran los objetivos y que actividades se realizarían. Afortunadamente el proyecto fue bien recibido por la mayoría de personas que conforman la comunidad. Sin embargo algunos se mostraron intranquilos ante la idea de realizar investigaciones que involucraran sus conocimientos tradicionales, al respecto Grenier (1999) asegura que *“alguna gente indígena que teme que su CI será mal empleado y, careciendo del poder para evitar los abusos, opta por el silencio”* (50).

Por otra parte se elaboró y diligenció el documento denominado “Consentimiento informado” (ver Anexo 1), en el que los miembros de la comunidad participantes en la investigación en calidad de informantes principalmente, dan testimonio de haber sido puestos al tanto de la investigación, su propósito e intenciones,

de haber contribuido con el suministro de información y autorizan al investigador a dar a conocer los resultados obtenidos en el estudio con fines académicos y científicos.

Estas autorizaciones son de suma importancia puesto que le dan respaldo ético a la investigación y se demuestra la transparencia de los propósitos

Imagen 28

Aprobación del consentimiento informado



Fuente: elaboración propia

5.6.2 Ingreso en el campo

Como lo mencionamos anteriormente, las comunidades indígenas por su situación de vulnerabilidad frente a diferentes

agentes, no permiten el acceso fácilmente a su territorio, sin embargo el trabajo por muchos años en la comunidad por parte de la investigadora permitió un acercamiento relativamente sencillo a la comunidad indígena tikuna de San Francisco, grupo propuesto para la investigación.

La admisión en el terreno es quizás una de las condiciones más importantes de resolver para el inicio del trabajo de campo, es esta la primera forma de contacto con la comunidad. De la manera en que se presente el investigador y el proyecto dependerá la aceptación o no de este en el territorio, y el modo en que los individuos se darán al investigador. Se debe tener en cuenta que los miembros de la comunidad requieren de un tiempo para aceptar la presencia del investigador y este a su vez también necesita de un tiempo para adaptarse a las condiciones del entorno, al grupo y disponerse de la mejor manera conforme al contexto de la comunidad.

Si el grupo no siente empatía con este agente foráneo, por más que sus autoridades le hayan permitido el ingreso, los individuos pueden crear un ambiente hostil para el desarrollo del trabajo. Es de resaltar que *“la calidad y cantidad de información que resulte de una investigación específica dependen de las relaciones de confianza establecidas entre los investigadores y los participantes”* (Grenier, 1999:50).

Martínez (1999), afirma que: *“el investigador debe ser aceptado por esas personas, y solo lo será en la medida que sea percibido*

como “una buena persona” (54), franca, honesta, inofensiva y digna de confianza”. Por esta razón el investigador debe mostrar empatía y transparencia frente al grupo.

“La “entrada” se relaciona con la generación de un vínculo, con la relación al cual se establece la ocupación de un “lugar”. Una situación manifestada a través de un cierto “rol” que debe asumir en distintas instancias y situaciones en el campo pero que implica el despliegue de relaciones sociales, a la vez que nuevas modalidades de vinculación desde su singular “posicionamiento” en el campo” (Ameigeras, 2006: 58).

Esta situación genera inquietudes y retos para el investigador en el momento de decidir por las formas que puedan ser más apropiadas para el acercamiento al grupo y para el inicio del trabajo de campo.

Para entrar en el campo, fue clave contar con la colaboración de Fermín Sánchez Ferreira, indígena tikuna, habitante de la comunidad y profesor de la escuela “José Antonio Galán de San Francisco”, con quien se había entablado una relación desde tiempo atrás, en las continuas visitas a la comunidad y en escenarios académicos en los diferentes asentamientos de Puerto Nariño y Leticia, con quien desde el inicio se tuvo empatía, por tanto se creó un lazo de amistad, convirtiéndose en pieza fundamental para el desarrollo de la investigación. Por medio de él se logró llegar a la comunidad y establecer comunicación con las autoridades

indígenas para la obtención de los debidos permisos de ingreso, permanencia y hospedaje en su territorio.

El profesor Fermín Sánchez es uno de los líderes de la comunidad, en quien ellos depositan su confianza por sus conocimientos tradicionales, por haber asistido a la universidad y obtener el título de Etno-educador, enseñar a sus niños respetando sus tradiciones y por mantenerse al tanto de las interacciones políticas con occidente. Él es una persona interesada en el conocimiento, quien ha salido de su territorio para intercambiar conocimientos, tecnologías ancestrales y semillas con los otros pueblos indígenas de Colombia, Perú y Brasil, buscado siempre mejorar la calidad de vida de su comunidad pero manteniendo sus costumbres. Como afirma el abuelo Rafael Cayetano *“el profesor es muy importante para nuestra comunidad, él sale, se va, pero siempre regresa a su escuela, a dar conocimiento a los niños, y también trae cosas para nosotros, si, para que podamos mejorar las cosechas y para que los políticos no nos engañen”*.

Entrar en el territorio en compañía de un líder con credibilidad y aprecio de sus paisanos, hospedarse en su casa, hacer los recorridos por la comunidad y ser presentado por él, deja entrever en las personas, con los gestos, la aceptación con tranquilidad del extraño.

Los habitantes del lugar al escuchar que ha llegado alguien de lejos, salen a ver quién es, como es, y que va a hacer. Desde los niños hasta los abuelos observan con curiosidad y analizan minuciosamente al visitante, a tal punto que los papeles por un

tiempo se cambian, el que va a investigar termina siendo examinado. Los niños miran y miran con gran curiosidad, eso sí sin cruzar palabra, pueden pasar horas y ellos continúan observando, incluso no es de sorprenderse que al salir del lugar de hospedaje ellos estén esperando a la persona para continuar con su ejercicio de observación.

Luego de una semana aproximadamente se va desvaneciendo aparentemente la curiosidad por el otro y por los objetos novedosos: cámaras, fotográfica, de video, grabadoras, etc., permitiendo el inicio de una relación menos distante. Se entablan conversaciones amigables y algunas personas demuestran su deseo de integrar al otro en su cotidianeidad empezando por hacerlo partícipe en sus espacios lúdicos como jugar fútbol, continuando por dar a conocer su gastronomía. Luego de esto, ya se tiene la sensación de no ser un extraño y se empieza a realizar un trabajo más puntual en el que se pueden aplicar los instrumentos de recolección de información con cierta naturalidad.

5.6.3 Permanencia en la comunidad

Después de tres visitas a la comunidad realizadas entre los años 2011, 2012 y 2013, para consolidar los vínculos con quienes serían las personas de contacto en la comunidad, solicitar los permisos para la estancia, socializar el proyecto, organizar una estructura inicial para el desarrollo del trabajo de campo y lograr la aprobación de una comisión de estudio por parte de la Universidad

Pedagógica Nacional, lugar de trabajo de la investigadora, se estableció comunicación con el profesor Fermín para informarle que ya disponía de más tiempo, para permanecer por un periodo más largo que los anteriores, que habían sido únicamente de quince a treinta días en el espacio de las vacaciones de la investigadora. Esta vez podría habitar en la comunidad por un periodo más prolongado y así poder interactuar con mayor profundidad con los habitantes de San Francisco.

En agosto de 2014 regresé al Amazonas. Inicialmente permanecí alrededor de una semana en el municipio de Leticia estableciendo contactos y recopilando información en las entidades relacionadas con los grupos indígenas, allí pedí audiencia en el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI)³⁵ donde tuve la oportunidad de ser atendida e interactuar con el doctor Luis Eduardo Acosta Muñoz, autor de más de veinte documentos entre artículos y libros sobre los diferentes pueblos indígenas del Amazonas, quien además de ilustrarme sobre aspectos de la región y de las comunidades, me sugirió alguna bibliografía y me facilitó documentos impresos como revistas y libros sobre múltiples estudios realizados por el instituto.

³⁵ El Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI) es una entidad de carácter nacional, dedicada a la investigación científica en temas ambientales, vinculada al Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible, cuya misión es: *“Somos una entidad de investigación científica y tecnológica de alto nivel, comprometida con la generación de conocimiento, la innovación y transferencia tecnológica y la difusión de información sobre la realidad biológica, social y ecológica de la región Amazónica, con el fin de satisfacer las necesidades y expectativas de las comunidades de la región, para lo cual contamos con talento humano comprometido”* (Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI, 2009: 1).

También visité la oficina del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) donde me facilitaron información sobre las estadísticas poblacionales de las comunidades, la biblioteca del Banco de la República y la sede la Universidad Nacional de Colombia, en busca de más información pero desafortunadamente no encontré muchos documentos sobre el tema de investigación.

Posteriormente me desplazé río arriba desde Leticia a Puerto Nariño en una lancha rápida, un viaje que duró dos horas y media (75 kilómetros) hasta el puerto del municipio. En este lugar saldría a mi encuentro el motorista que me llevaría en el bote de la comunidad hasta San Francisco donde me esperaba el profesor Fermín, las autoridades y parte de la comunidad educativa, todos prestos a colaborar con el equipaje y a acompañarme hasta la casa del profesor donde sería mi lugar de habitación, ubicado en la zona alta del territorio a más o menos quince minutos caminando desde el puerto a orillas del río Loretoyacú.

Durante esta estadía de más de tres meses y otra más larga, a inicios del 2015, pude integrarme un poco más en la comunidad, en su cotidianeidad participando de casi todas las labores de su día a día como: largas caminatas por la selva para trabajar en las chagras (casi a diario), desmatonar (limpiar la chagras), picar con el machete la maleza, tomar chicha de yuca para la sed, desenterrar yuca, sembrar plátano y yuca, recolectar frutos en la selva, transportar los alimentos desde la chagra hasta la casa, recolectar madera para cocinar, cazar animales de monte, buscar plantas

medicinales, visitar sus lugares sagrados, limpiar pescado, prender el fogón, cocinar, tostar la yuca para preparar la fariña, intercambiar alimentos, lavar la ropa en el río, jugar futbol en las noches, visitar al chamán para pedir permiso, protección de los espíritus de la selva y curar enfermedades, tomar medicina preparadas con plantas, participar de limpiezas espirituales con el chamán, asistir a eventos políticos, olimpiadas indígenas deportivas y culturales “TICOYA”, rituales de “Pelazón”, encuentros internacionales sobre agricultura y por supuesto en actividades en la escuela, entre otras tantas de las actividades que se realizan en la comunidad.

Aun cuando se me permitió participar en sus actividades, estuve más cerca de los trabajos realizados por las mujeres, por mi misma condición, no obstante al estar compartiendo tanto tiempo con el profesor Fermín, me invitaba a realizar actividades de su rol como hombre, íbamos a pescar, a cazar, a buscar hierbas medicinales, conseguir comidas especiales para ellos como el mojoyoy (gusano rico en proteína) que se extrae del interior del tronco de las palmas.

Imagen 29

Mojojoy



Fuente: elaboración propia

Para la pesca se necesita salir por el río en canoas de madera y remar unos cuantos kilómetros para conseguir variedades de pescado. En algunas oportunidades para ir más lejos se sale en botes a motor y el hecho de manejar el motor y dirigir el bote es una actividad exclusiva de los hombres pero él quería que su esposa y yo aprendiéramos para que en caso de alguna necesidad no tuviéramos que depender de alguien, así que cuando estábamos lejos de la comunidad él nos explicaba y nos permitía conducir el bote.

Así pues, en mi permanencia más que ocupar el lugar, lo habité; es decir, logré compenetrarme tanto con la comunidad que me sentía como en casa, ya sabía cómo moverme en el contexto, a de más de vivirlo felizmente. Esta situación me permitió entrar en su realidad, poder observar y discernir sobre las categorías de análisis

que había planteado y organizar las categorías emergentes que fueron surgiendo con el avance de la investigación.

Durante el trabajo, en el diario de campo fui registrando lo observado, lo experimentado y lo vivido en el día. Luego de terminar la jornada con ellos, me sentaba en la soledad de la noche, aprovechando el silencio de la naturaleza a escribir, lo que me introducía en el análisis y significación de lo percibido.

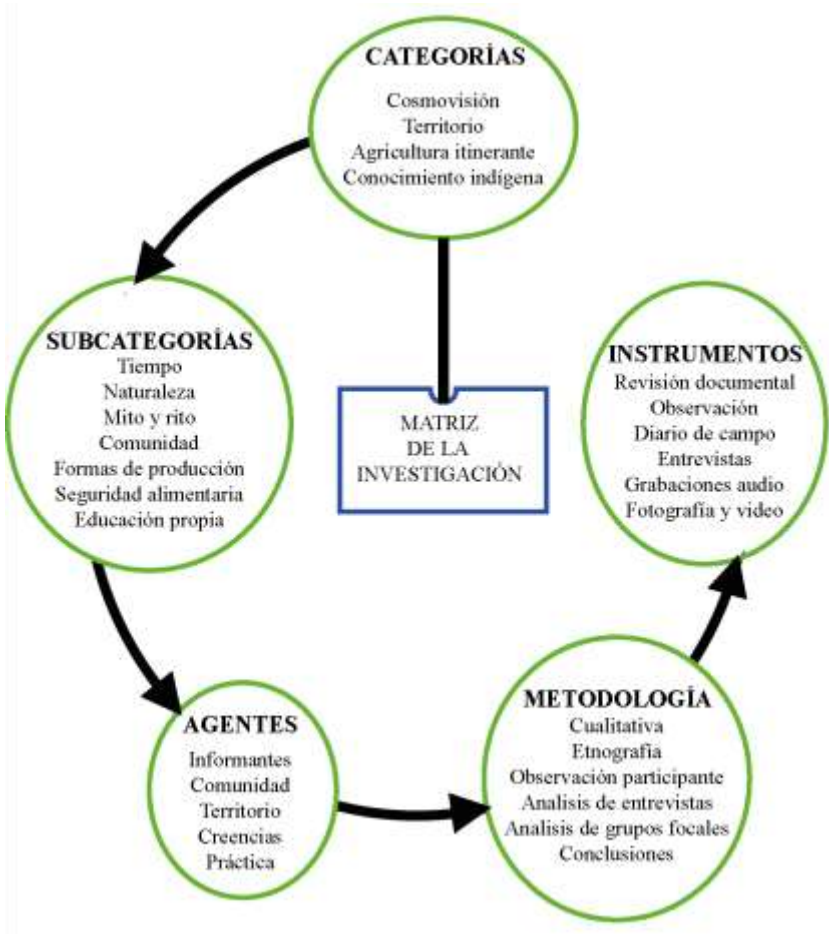
Por el clima húmedo de la selva y las repentinas tempestades no llevaba conmigo el cuaderno de notas pero siempre llevaba en mi morral la cámara y grabadora de voz en la que registraba las entrevistas y conversaciones que resultaban sin planear, además esta se convirtió en una herramienta muy especial, porque yo misma iba narrando y describiendo lo que percibía y en el momento de escribir en el cuaderno esas grabaciones me ayudaban a complementar los detalles que mi memoria olvidaba. Aun cuando se tiene una programación hay situaciones que son impredecibles y que pueden pasar solo una vez y en el momento menos esperado por esto la cámara y la grabadora para mi eran la forma más rápida de registrar lo ocurrido.

5.7 Realización del informe final

Para el análisis de la información se procedió a construir una matriz categorial y metodológica que guió el proceso junto con las

preguntas orientadoras y con el cuestionario que se aplicó en las entrevistas, los grupos focales, además de la información extraída de la revisión bibliográfica y los diarios de campo.

Figura 4
Matriz categorial y metodológica



Fuente: elaboración propia

Inicialmente se organizaron todos los datos bibliográficos correspondientes a cada una de las categorías de análisis y de las categorías emergentes, con la idea de estructurar un marco teórico, una vez seleccionada esta información se procedió a cruzarla con los resultados obtenidos de los análisis de los diarios de campo y la información de las entrevistas en la forma de triangulación de la información.

De esta manera, se fue tejiendo el informe relacionando los datos bibliográficos, la información proporcionada por las personas de la comunidad y los datos obtenidos a través de la observación participativa registrados en los diarios de campo.

CAPÍTULO 6

ENTREVISTAS Y GRUPOS FOCALES

6.1 Entrevistas

En la investigación cualitativa la Entrevista, es una conversación que tiene una estructura y un objetivo, esta busca comprender el mundo desde la óptica del entrevistado y profundizar en los significados de las vivencias que ha tenido *“en la investigación cualitativa se realizan entrevistas que tienen una secuencia de temas y algunas preguntas sugeridas. Presentan una apertura en cuanto al cambio de secuencia y forma de las preguntas, de acuerdo con la situación de los entrevistados”* (Álvarez-Gayou, 2003:111). Es importante contextualizar a las personas a quienes se va a entrevistar y explicar claramente el propósito de la información que se obtendrá.

6.2 introducción

Con el objetivo de profundizar en el pensamiento tikuna y en la relación que este tiene con las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante, se realizaron entrevistas a cuatro indígenas pertenecientes a la comunidad, reconocidos por ser conocedores de su historia, costumbres, tradiciones, educación y territorio entre otros. Dentro de este grupo se encuentra una pareja de Abuelos fundadores de San Francisco, un profesor de la escuela José Antonio Galán, profesional en etno-educación, y un hombre especialista en el trabajo de la chagra. Estos sujetos fueron

seleccionados después de hacer un recorrido observando e indagando acerca de las personas reconocidas en la comunidad y en la región por sus conocimientos, trabajo, gestión, y larga trayectoria en cada una de sus especialidades. A continuación daremos a conocer la relación que tiene cada una de las personas con su saber

6.3 Ficha técnica de la entrevista

Los Abuelos fundadores de San Francisco son pareja, ella es trabajadora de chagra, él es ex-curaca, miembro del gobierno de la comunidad y perteneciente al círculo de la Guardia Indígena Nacional en representación del pueblo tikuna. Ellos han vivido en el territorio donde hoy se encuentra San Francisco desde su nacimiento. Este territorio pertenecía a sus ancestros, quienes lo habitaron desde su llegada de Brasil. Gracias a que esta entrevista es respondida en pareja pudimos profundizar en la historia de la comunidad, cosmovisión, conocimientos y prácticas tradicionales.

La segunda persona es profesor de la escuela José Antonio Galán, habitante de la comunidad indígena de San Francisco desde su nacimiento, ejerce como docente en la región desde hace 22 años, estudió su primaria en la escuela “José Antonio Galán”, la secundaria en el internado San Francisco, y se profesionalizó como Etno-educador en la Universidad Pontificia Bolivariana y se encuentra vinculado a la Secretaría de Educación del Amazonas como docente en propiedad. Por otra parte es reconocido como

cazador, médico tradicional, y como una de las personas que defiende su lengua y las prácticas ancestrales de la educación oficial y de la Iglesia Católica, puesto que son ellos quienes aún tienen a cargo la educación en la zona.

La tercera persona es un hombre especialista en el trabajo de la chagra, técnico de la Fundación Camino a la Identidad (FUCAI) que trabaja con los tikuna de Perú, Brasil y Colombia. Esta organización centra su labor en la etnoeducación y sus acciones están encaminadas al fortalecimiento de las culturas indígenas con quienes se relaciona, con base en proyectos educativos. Trabaja en la región y en la comunidad con el objetivo de fortalecer los sistemas agroforestales que se utilizan, de acuerdo a sus usos y costumbres para que se sigan usando las chagras y se aumenten las especies vegetales en cada una de ellas y así poder continuar manteniendo la seguridad alimentaria de su pueblo. Es reconocido en la región por sus amplios conocimientos en el manejo de sistemas agroforestales de chagra, por el apoyo que brinda a las familias en la construcción de sus chagras por medio de la organización de Mingas, intercambio de semillas propias de sus cultivos, y por la continua labor de investigación, intercambio de experiencias y conocimientos en los encuentros llamados aulas vivas:

“Bueno aquí el año pasado tuvimos aulas vivas, no dos aulas vivas tuvimos aquí, aulas vivas que en un solo encuentro se hacen diferentes trabajos, el trabajo es lo siguiente, en las aulas vivas se vienen los del Brasil, los del Perú y los del otro resguardo que es de Leticia para acá, hay otro compañero que

está haciendo el mismo trabajo que hago, hay otra compañera en el Brasil que hace el mismo trabajo que estoy haciendo y ahorita se va a nombrar un nuevo técnico aquí en Caballo de cocha que va hacer el mismo trabajo que estoy haciendo; entonces nosotros nos reunimos acá en maloca que está al lado de allá, nos reunimos y compartimos experiencias ósea experiencias del otro lado para acá y nosotros le contamos como es nuestro trabajo en este nuestro sector y entonces ellos se llevan ese conocimiento para allá, para que practiquen en sus comunidades y que sigan fortaleciendo lo que nosotros estamos haciendo, porque nosotros aquí en la comunidad de San Francisco estamos avanzando mucho, estamos arriba mientras los peruanos y brasileiros todavía están apenas.”

Luego de realizar la ficha técnica de cada una de las personas entrevistadas damos a conocer las preguntas aplicadas en la entrevista a los miembros seleccionados de la comunidad.

6.3 Preguntas de la entrevista

1. ¿Qué comprende por cosmovisión?
2. ¿Cuál es la cosmovisión de la comunidad indígena tikuna?
3. ¿Qué significado tiene la naturaleza
4. ¿Cómo se relaciona la cosmovisión con las prácticas de agricultura?
5. ¿Qué es el conocimiento indígena?

6. ¿El territorio qué significado tiene para ustedes como indígenas?
7. ¿Qué es la chagra?, ¿Qué significado tiene? y ¿cuál es su importancia?
8. ¿Qué es agricultura itinerante?
9. ¿En el trabajo de la chagra se han realizado cambios?
10. ¿Qué métodos tradicionales utilizan en las siembras en la chagra?
11. ¿El cultivo se afecta por plagas?, ¿Cómo las controlan?
12. ¿Qué clases de tierras son propicias para la siembra? (Altas /bajas)
13. ¿Quiénes participan en el trabajo de la chagra?
14. ¿La chagra tiene algún otro significado aparte de ser fuente de alimento?
15. ¿En las prácticas tradicionales de agricultura itinerante se han realizado cambios?
16. ¿Ha notado cambios en el medio ambiente? ¿cuáles pueden ser las razones?
17. ¿Considera que la comunidad indígena ha conservado y protegido la naturaleza?
18. ¿Quiénes han impartido la educación en la comunidad?

6.4 Análisis documental de la información obtenida en las entrevistas.

Sus nombres no serán revelados por petición de ellos, entonces se relacionarán como: entrevistado 1 (E.1) Pareja de Abuelos;

entrevistado 2 (E.2) Profesor; y entrevistado 3 (E.3) Profesional de la chagra.

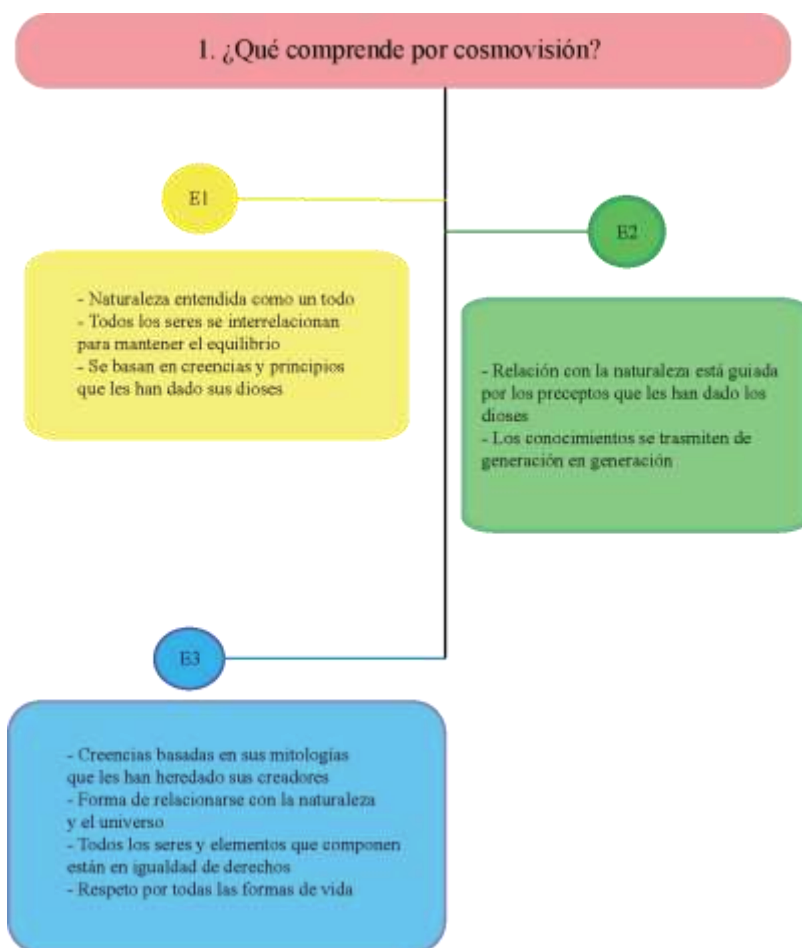
Pregunta 1. ¿Qué comprende por cosmovisión?

(E.1) Es la forma en que la comunidad comprende su relación con la naturaleza entendida como un todo, donde se interrelacionan todos seres para mantener un equilibrio que permite la vida sobre la tierra, basados en sus creencias y principios que les han dados sus dioses.

(E.2) La relación del indígena con la naturaleza está guiada por los preceptos que les han dado sus dioses desde la creación los que han sido transmitidos de generación en generación por medio de la oralidad, único instrumento que las comunidades indígenas han empleado para conservar sus conocimientos.

(E.3). Cada grupo étnico tiene sus creencias basadas en sus diferentes mitologías del origen y en la herencia que les han dejado sus creadores. Cada pueblo tiene principios que rigen su forma de relacionarse con la naturaleza y con el universo, del cual hacen parte en igualdad de condiciones con los demás seres y elementos que lo componen. De allí parte el respeto a todas las formas de vida y al entorno que los rodea.

Figura 5
Conceptos de cosmovisión



Pregunta 2. ¿Cuál es la cosmovisión de la comunidad indígena tikuna?

(E.1). Los dioses de los tikuna son Joi e Ipi, dos hermanos hijos de Gutapa, ellos fueron quienes tumbaron con ayuda de animales el gran árbol de Wone, que no permitía la entrada de los rayos del sol

a la tierra, él que al caer se transformó en el majestuoso río Amazonas con todo y sus afluentes, ellos fueron quienes pescaron a la gente tikuna en el río Eware con carnada de yuca y crearon la selva para su subsistencia. (Ver Anexo 21)

Del mito principal de la creación se desprenden principios que refuerzan la idea de respeto hacia la naturaleza, como son los principios de la totalidad y el animismo; el primero considera que todos los elementos que componen la creación están integrados en un Todo que es sagrado y el segundo consiste en que todo lo que existe tiene un espíritu y una madre que lo protege, a la que se debe pedir permiso para tener contacto con este, ya sea la selva, el agua, el aire o los astros.

(E.2). Se considera que la naturaleza es la herencia que les dejaron sus dioses para que fuera su hogar y les posibilitara su existencia, de allí provienen los criterios que dirigen su conducta de respeto a la vida en todas sus formas, al medio que los rodea, a su amor por la naturaleza y a la relación que mantienen con el universo y el mundo espiritual.

“La cosmovisión es fundamento del sentido de relación que tenemos los pueblos indígenas con la naturaleza”

Los indígenas llaman a la tierra “Madre Tierra” que es concebida como una creación perfecta, la cual se debe proteger y cuidar haciendo uso racional de ella, utilizando lo necesario para vivir con el permiso de los dioses, porque si se da un uso desmedido a los bienes naturales estos se irán acabando y

conllevará a un desequilibrio ambiental, poniendo en riesgo la herencia ecológica para cualquier manifestación de vida en la tierra.

(E.3). A partir de la mitología tikuna se explica cómo se construyeron los conceptos y creencias que fundamentan su cultura, el origen del universo, de su propio ser, de la vida, de la espiritualidad y la naturaleza. Han vivido en un ambiente en donde los dioses y las entidades sobrenaturales, que habitan el mundo espiritual, forman parte de su realidad. A partir de allí estructuraron organizaciones políticas, económicas, sociales y culturales, basadas en valores éticos y morales, mediante las cuales pueden desarrollar sus actividades cotidianas y ubicarse adecuadamente dentro de su realidad, observando una relación de respeto y armonía con todos los elementos que integran la naturaleza.

Pregunta 3. ¿Qué significado tiene la naturaleza?

(E.1). La Madre Naturaleza es el hogar del hombre la que le proporciona, el alimento, la vivienda y todo lo que él requiera. Es vista con gran respeto y veneración, por tanto se debe proteger y conservar para mantener un equilibrio que permita la permanencia de las diferentes formas de vida sobre el planeta. Todos los seres que la conforman tienen un espíritu y una razón de existir que permite dicho equilibrio por tanto no se puede hacer uso

desmedido, y todos requieren de todos para la existencia de cada uno.

(E.2). Las comunidades indígenas ven a la naturaleza como lo más importante en su vida es la herencia que han recibido de sus dioses y antepasados por tanto deben cuidarla y proteger para las generaciones venideras.

(E.3). La naturaleza es un bien común de la que el hombre indígena hace parte, no se cree un ser superior a ella, volviéndola propiedad privada y sobre explotándola como hacen las culturas, que piensan que los bienes naturales son apropiables para el beneficio de una pequeña parte de la población mundial que tiene como fin la acumulación de riquezas, sin importarles que el resto de habitantes se encuentren en la pobreza absoluta.

Estos pueblos consideran que la tierra pertenece a todos los seres que la habitan. No es, ni puede ser propiedad privada, así como tampoco ninguno de sus recursos deben ser comercializados. Ella provee a la humanidad de todos los bienes necesarios para su subsistencia pero ella también requiere ser protegida, recibir cuidados para su conservación y para mantener el equilibrio ecológico del cual depende la vida.

Pregunta 4. ¿Cómo se relaciona la cosmovisión con las prácticas de agricultura?

(E.1). Sus dioses, creadores del universo, les han dado preceptos para relacionarse con la naturaleza, el entorno y la comunidad. Debido a esta situación todo lo que existe es sagrado, debe ser venerado y protegido, por tanto la selva es lo más importante en su existencia, es la que les provee de alimentos, especialmente la chagra donde se cultiva gran parte de sus provisiones. Al ser sagrada merece respeto, reciprocidad y cuidado.

(E.2). Basados en los principios de la cosmovisión, todo lo que existe es para todos los seres que habitan la tierra, no es únicamente para el beneficio del hombre. Para llevar a cabo las prácticas de agricultura se debe pedir permiso a los dioses, a la selva, a los árboles, a las plantas, y a los animales puesto que cada vez que se abre una chagra, la selva y sus habitantes sufren una alteración que solo se puede realizar con permiso, para que los cultivos sean abundantes y crezcan sanos, de lo contrario se llenarán de plagas, no Habrá lluvias, no crecerán ni darán cosechas, es decir, recibirán castigos y no habrá comida para la comunidad.

(E.3). Sus ancestros les han transmitido los conocimientos que han acumulado a través del tiempo y de las experiencias adquiridas, orientados por normas obtenidas de sus dioses para darle a naturaleza un uso apropiado y respetuoso que permita mantener el equilibrio ecológico. La comunidad tiene claro que, no se puede tomar de la naturaleza más de lo que se necesita, lo que se toma de ella se debe reponer (ejemplo si se corta un árbol, se debe sembrar otro), permitir que la selva se regenere en los tiempos que requiere, realizar rituales de sanación, veneración y agradecimiento, guiarse

por los astros para realizar los cultivos y cosechar, proteger la tierra de sustancias químicas y compartir los alimentos con los animales, entre otros.

“Entonces en cada tronco de un palo grande que tú tumbes nosotros siempre lo vamos reemplazando con una matica ya sea un frutal o un maderable, siempre vamos plantando para reemplazar el palo y nosotros hacemos aquí la siembra de acuerdo a nuestro uso y costumbres.”

Pregunta 5. ¿Qué es el conocimiento indígena?

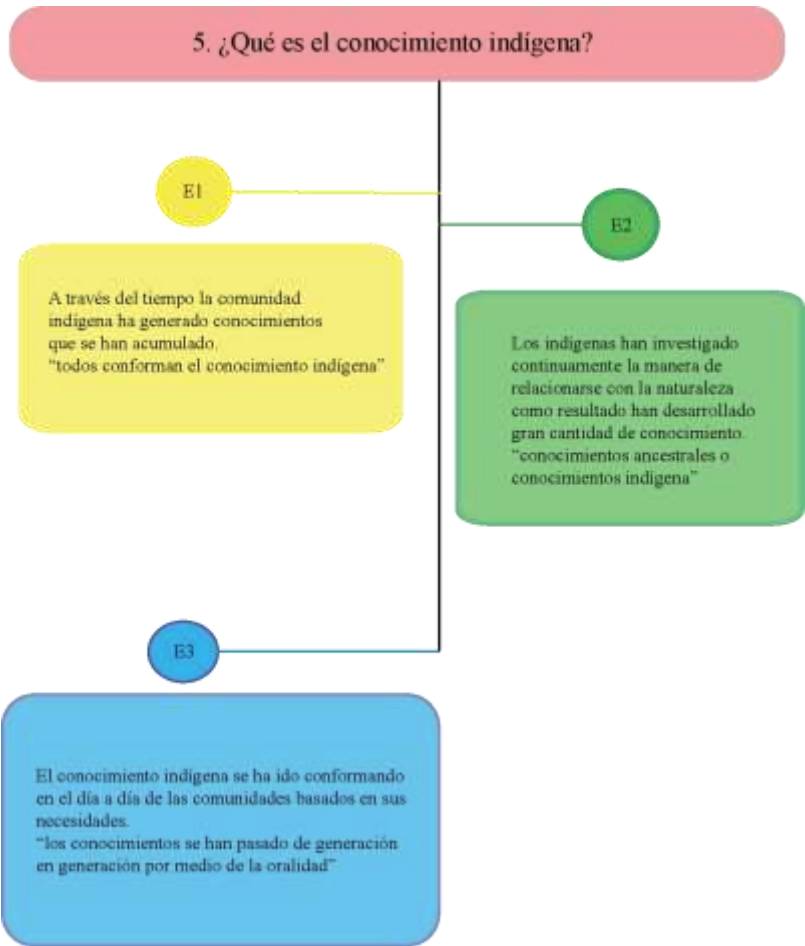
(E.1). A través de la historia de la humanidad el hombre se ha relacionado con la naturaleza y el universo. En esta relación ha desarrollado actividades que le han permitido la supervivencia por miles de años. En este largo transcurso se han generado conocimientos que se han venido acumulando y que conforman el conocimiento indígena.

(E.2.). Los dioses crearon la naturaleza de la cual el hombre hace parte y la comprende como un regalo divino que les proporciona los recursos necesarios para vivir, así mismo deben protegerla y conservarla. Partiendo de esta premisa los indígenas han investigado continuamente la manera de relacionarse con ella, obteniendo como resultado una gran cantidad de conocimientos sumamente importantes para su

beneficio, así como para la conservación de ella. A estos conocimientos los han llamado conocimientos ancestral o conocimiento indígena.

(E.3). El conocimiento indígena se ha ido conformando en el día a día de las comunidades, construyéndose con base en las necesidades de las personas, empezando por las más importantes: el alimento, la vivienda y los medicamentos entre otras, lo que ha permitido el desarrollo de tecnologías de manejo de la naturaleza sin causarle daños significativos y permitiendo al hombre beneficiarse de esta. Las personas en el interior de la comunidad poseen conocimientos ancestrales que han recibido de sus padres y sus abuelos a través de la oralidad, de la experiencia y de lo que ven. Cada individuo tiene los conocimientos necesarios para su supervivencia, sin embargo profundizan en sus conocimientos dependiendo del oficio que realicen y su rol en la comunidad; si son pescadores, médicos tradicionales, agricultores, cazadores, etc.

Figura 6
Significado de conocimiento indígena



Pregunta 6. ¿El territorio qué significado tiene para ustedes como indígenas?

(E.1.) El territorio está profundamente ligado a su existencia, es la parte de naturaleza que les brinda la posibilidad de tener un lugar

donde vivir, donde cultivar sus alimentos y medicinas, el que les provee de agua, tierra fértil, bosques ricos en maderas y frutos, es decir, es el lugar que les brinda seguridad alimentaria puesto que dependen de la producción agrícola, la recolección de frutos, la caza y la pesca.

(E.2). El territorio no es únicamente un espacio que les brinda recursos para su subsistencia, es un lugar sagrado entregado por sus dioses, que representa una esfera valiosa ligada al “Ser”, donde tienen su origen, donde han conformado sus conocimientos milenarios, su historia, tradiciones, identidad y cultura.

(E.3). Los tikuna encuentran en la selva su hogar al relacionarla con el cubrimiento de sus necesidades primordiales: vivienda y alimento de esta manera. De este modo, tierra y naturaleza en el marco de lo que significa el territorio, son lo más importante para su pervivencia.

Tradicionalmente los territorios que han ocupado los pueblos indígenas son los que conservan las mayores cantidades de bienes naturales, por tanto son altamente llamativos para la cultura de occidente que pretende adueñarse de ellos con el fin de explotarlos y convertirlos en mercancías que les generen más riquezas. Ante esta situación las comunidades indígenas han tenido que organizarse para defender sus territorios de las multinacionales, los grupos armados al margen de la ley, y hasta del mismo Gobierno que toma partido en favor de los empresarios.

Pregunta 7. ¿Qué es la chagra?, ¿Qué significado tiene? y ¿cuál es su importancia?

(E.1). Dentro del territorio que los dioses les han entregado a los tikuna se encuentra la selva que es concebida como una gran despensa que provee a la comunidad de todos los insumos que requieren para habitar el lugar. Anteriormente cuando eran un pueblo nómada se alimentaban únicamente de los frutos que recolectaban, de la caza y la pesca. Posteriormente, con el desarrollo de la agricultura se abrieron espacios en la selva para la siembra de alimentos. a estos espacios se les conoce con el nombre de chagras o chacras. Son los lugares de cultivo que proveen a las familias de alimentos durante todo el año.

(E.2). El sitio destinado para la siembra recibe el nombre de chagra, es una porción de tierra que tiene como espacio aproximado una hectárea, esta se ubica en la selva preferiblemente a no más de dos horas de camino de las viviendas para poder ser visitadas frecuentemente puesto que los cultivos requieren de mantenimiento constante. En la chagra se siembran todas las variedades de alimentos que se producen en la zona. Se mencionan algunos de ellos: diferentes variedades de plátano y de yuca dulce y yuca brava, piña, papaya, caña de azúcar, cacao, copoazu, guama, vacaba, granadilla, asai, aji, arazá, banano, zapote, limón, guanábana, carambolo, tabaco, umari, macanbo, barbasco, marañón, uva caimarona, camu camu, ahote, chontaduro y ñame entre otros.

Las chagras se mantienen en el mismo lugar por periodos de entre tres y cinco años, este tiempo varía dependiendo de la cantidad y calidad de las cosechas. Si se observa que la chagra ya no está produciendo lo suficiente, esta es abandonada y se busca un nuevo terreno fértil para iniciar de nuevo los cultivos. Es decir las chagras son zonas de cultivos transitorios que son abandonadas para que los suelos se regeneren y en un tiempo mayor a cinco años puedan ser usadas nuevamente. Mientras se encuentra en el periodo de recuperación reciben el nombre de rastrojos, lugares donde han quedado sembrados árboles maderables y frutales que con el tiempo se aprovechan.

(E.3). La chagra es uno de los lugares más importantes para la comunidad, allí se cultivan y cosechan la mayoría de los alimentos y plantas medicinales que consumen las personas. Cada familia cuenta mínimo dos chagras, ubicadas en diferentes lugares, las que les permiten obtener alimentos frescos a diario durante todo el año. Se abren espacios en la selva más o menos del tamaño de una hectárea, no muy grandes, para que las familias puedan mantener el cuidado que requieren los cultivos, debido a que se deben sembrar diferentes variedades de productos en cantidades suficientes para su constante consumo.

Pregunta 8. ¿Qué es agricultura itinerante?

(E.1). Los suelos de la selva no son muy fértiles, las tierras son bastante gredosas y los pocos nutrientes que conservan se los llevan las fuertes y constantes lluvias que lavan los suelos. Por estas razones las zonas de cultivo no son permanentes y deben rotar cuando la tierra demuestra su desgaste, con la baja producción de los alimentos, entonces se deben buscar otros terrenos para abrir nuevas chagras y empezar de nuevo los cultivos mientras estas se agotan y las que se dejan abandonadas se recuperan.

(E.2). En la comunidad se emplean sistemas de trabajo propios, de acuerdo a sus usos y costumbres. La agricultura itinerante ha sido la manera en que los abuelos les han enseñado a cultivar y que ellos practican por ser el resultado de la investigación de sus antepasados los que desarrollaron tecnologías de cultivo adaptadas a la zona donde habitan y es este sistema de agricultura el que les brinda en gran parte seguridad alimentaria.

(E.3). La agricultura que se practica en las comunidades que habitan la selva es un sistema de cultivos rotativos, que se van cambiando de sitio cuando “la tierra se cansa”, cuando ya no produce más, se debe dejar descansar y permitir que la misma selva la regenere para luego por ser utilizada nuevamente. Para realizar este sistema de agricultura se requiere de un proceso. Una vez se ubica un espacio de tierra fértil se debe limpiar totalmente para dar espacio a los nuevos cultivos, se inicia con la tala y corte de los árboles más grandes y de los medianos, respetando los árboles maderables y los frutales que son los únicos que se dejan, se cortan los arbustos, se pican las ramas y se desyerba, se deja secar esta

vegetación al sol por un espacio de veinte días aproximadamente y luego se procede a quemar con el fin de dejar el terreno limpio de vegetación, insectos y microorganismos que puedan dañar los cultivos y a la vez las cenizas se convierten en abono para la tierra.

Como hemos visto en el transcurso del capítulo sobre la agricultura itinerante conocida como de tala y quema, ha sido el método que han empleado las comunidades indígenas para cultivar, garantizándoles la seguridad alimentaria y la pervivencia desde mucho tiempo atrás. De igual manera todos los conocimientos y prácticas se han ido adaptando a las diferentes condiciones locales y a los cambios que se van dando en el transcurso del tiempo, como sabemos todo va cambiando, nada permanece igual o estático, en el mismo sentido las comunidades indígenas también van mejorando y desarrollando nuevas tecnologías acordes a las diferentes situaciones que se van presentando.

Pregunta 9. ¿En el trabajo de la chagra se han realizado cambios?

(E.1). Las prácticas de agricultura se siguen realizando de forma tradicional. Se talan los arboles más grandes, los pequeños que no son aprovechables, se deshierba, luego se quema y posteriormente se siembra. En la forma de preparar el terreno no se han hecho cambios, en la manera de hacerlo lo único con que se cuenta son algunas herramientas que hacen que el trabajo cunda.

(E.2). En la comunidad de San Francisco se están realizando algunos cambios en la forma de cultivar, después de mucho trabajo de observación con diferentes comunidades tikuna y analizar por largos periodos de tiempo los cambios de comportamiento en los suelos y en el clima, se ha encontrado que ha desmejorado la calidad y cantidad de sus cosechas. Los frutos ya no son tan grandes y no crecen en abundancia como hace unos diez años atrás. Esta realidad ha impulsado a los indígenas a adaptar sus formas de cultivo ante los cambios que ha venido sufriendo la tierra por el abuso a que se está sometiendo a la naturaleza, provocando el desequilibrio de la biosfera cuyos ritmos naturales se han alterado, así como el clima que ha cambiado ocasionando un caos para el planeta.

(E.3) Las comunidades a través de los años han ido desarrollando tecnologías acordes a las necesidades y a las situaciones que les ofrece el medio en que viven, de esta manera con los cambios que ha sufrido el planeta actualmente y con la responsabilidad que sienten los indígenas de proteger la naturaleza, en el último tiempo han desarrollado una nueva propuesta en la forma de llevar a cabo la agricultura itinerante, propuesta que contribuye a la protección del planeta y ha dado mejores resultados.

En el momento de preparar el terreno para una nueva chagra igualmente se tumba y se desmatona pero no se quema, como una forma para que la tierra conserve más nutrientes y se reduzca el tiempo para el inicio de la siembra. Es decir, el tiempo de cosecha se reduce, ofreciendo alimentos en menor tiempo y de mejor

calidad puesto que se aprovechan todas las plantas que crecen alrededor o en el interior de la chagra. Estas a medida que van naciendo se van cortando y picando cerca de las otras, manteniendo una cobertura sobre los suelo por la descomposición que ofrece nutrientes y al mismo tiempo retiene agua y mantiene la humedad incluso en la época de sequía.

Pregunta 10. ¿Qué métodos tradicionales utilizan en las siembras en la chagra?

(E.1) La manera de sembrar se realiza como los abuelos les enseñaron, siguiendo las tradiciones. Cuando se organiza una nueva familia se hace una nueva chagra para su sustento, esta será la que les proporcione gran parte de los alimentos que requieren para su subsistencia. El lugar para la nueva chagra es escogido por el hombre con el consejo de su padre y él de la mujer. Debe ser un lugar de tierra fértil y del tamaño de una hectárea aproximadamente, se quema para limpiar la tierra y para abonarla con los residuos que quedan y luego si se siembra.

(E.2) Para cultivar la chagra es importante tener en cuenta los conocimientos tradicionales y seguir las normas de protección de la naturaleza, es decir no se toma de ella más de lo que se necesita, la tierra se debe dejar descansar, lo que se extrae de ella se debe reponer o dar el tiempo suficiente para que ella se regenere por si misma, pedir permiso a la naturaleza, seguir los ciclos de los astros, realizar rituales tradicionales de sanación y de gracias, y no utilizar

sustancias químicas. Para mantener alimento, durante todo el año las familias pueden tener entre dos y tres chagras. Tradicionalmente una de estas se ubicada en la zona baja o de várzea donde la tierra es más productiva. Para obtener el producto constantemente en la chagra, la siembra se hace escalonada, no todo se siembra al tiempo, se dejan espacios que oscilan desde quince días a un mes entre las siembras, para que las cosechas se puedan recoger continuamente y se pueda acceder a los productos constantemente, casi a diario. Además se tienen en cuenta los ciclos de la luna que son los que marcan la época en la que se puede sembrar y/o talar.

“(...) hay un sistema de siembra, no se siembra cualquier día pues tienes que sembrar dependiendo de la luna, si la luna está muy biche como nosotros le decimos verde que esta por aquí pequeña no se puede sembrar, (...) la luna tiene que estar por aquí bien arriba y llena ahí si puedes sembrar, de ahí en adelante, de ahí la luna va creciendo con tu planta y no la ataca mucho la plaga, (...) se vuelve un plaguero todo lo que siembra toda clase de plaga lo ataca”.

Todos los principios de la cosmovisión se ponen en escena en la chagra, se ponen en práctica los conocimientos adquiridos a través del tiempo, resultado de la observación del comportamiento de naturaleza, suelos, especies vegetales, clima, terreno y los animales.

(E.3) Tradicionalmente en el cultivo de la chagra se han seguido las formas de cultivo ancestrales: cada cinco años aproximadamente se cambia de lugar (agricultura itinerante). Se

abre una nueva chagra y el terreno que se estaba utilizando se deja descansar y reponerse al ritmo natural para luego ser usado nuevamente, es decir los cultivos son rotativos. Para abrir una chagra primero se escoge el lugar, se mira que la tierra esté blanda y lo más negra posible,

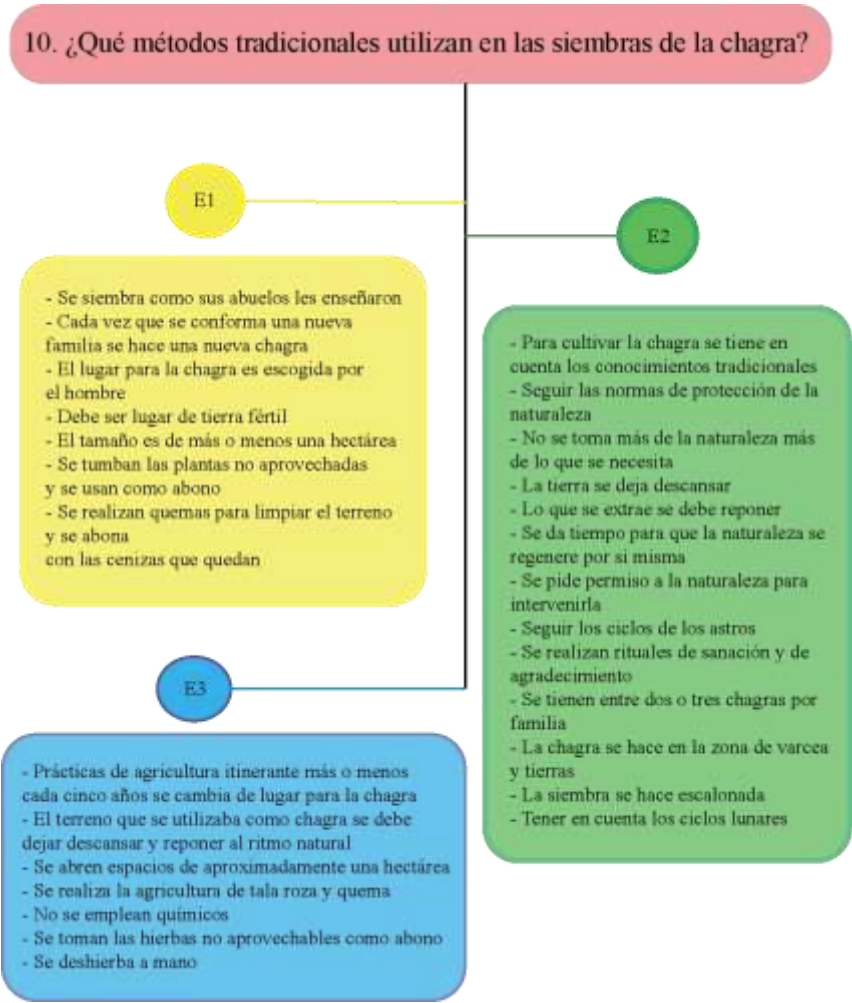
“Bueno nosotros a veces lo escogemos por la fertilidad, a veces uno va y mira el terreno. (...) Usted va y medio lo escaba, hay partes que es como suelto la tierra, como suave, ese es un terreno bueno para plantar plátano, yuca lo que nosotros queramos sembrar, nosotros miramos la calidad de la tierra, porque hay unas tierras que son como duras, mucha greda también no es bueno. Nosotros buscamos una parte que sea una parte como abonoso, como fértil y ahí hacemos la chagra es una escogencia que nosotros también hacemos.”

Para el cultivo se selecciona un espacio de más o menos una hectárea, se talan los árboles más grandes y los arbustos que no son aprovechables, luego se deshiera y se pica la vegetación tumbada, se deja secar por unos veinte días al sol para luego ser quemada y así dejar el terreno libre para la siembra de especies aprovechables para el consumo. Como los suelos de la selva son pobres en minerales es necesario abonar constantemente pero no se utilizan químicos, se hace de la forma tradicional, se toman las hierbas que van creciendo naturalmente y se pican cerca de las plantas sembradas para que en su proceso de descomposición nutran la tierra, *“ósea el mismo abono se tiene, todo lo que se descomponga de todo lo que se desmatone se concentra ahí y ese se vuelve abono”*. Además las plantas se ubican según la protección que una

mata le pueda dar a otra, en términos de sombra o luz solar, mantenimiento de la humedad, y suministro de abono.

Figura 7

Métodos tradicionales de agricultura indígena



Fuente elaboración propia

Pregunta 11. ¿El cultivo se afecta por plagas?, ¿Cómo las controlan?

(E.1) En la selva existen muchos insectos y animales que también necesitan de comida, por esa razón buscan los cultivos. Si no se cuidan los pueden dañar antes que den la cosecha, entonces se protegen aplicando sustancias extraídas de plantas medicinales producidas por la misma selva. Otra manera de controlar los insectos es cogerlos manualmente y sacarlos del cultivo.

“nosotros mucho le exigimos que no tienen que utilizar químico, no utilizar fungicida, nada, ni insecticida, sino lo que nosotros hacemos es que tenemos que practicar lo que tenemos a nuestro alcance, el barbasco, el tabaco todo eso, con eso podemos controlar la plaga.”

(E.2) Para el control de plagas y enfermedades no se usan químicos, para evitar daños en el cultivo se siembran las diferentes especies de manera estratégica. Las plantas se siembran en desorden, no se ven filas, ni hileras, el orden está dado por el espacio que vaya a ocupar la mata al crecer, se siembran intercaladamente diferentes especies como plátano, yuca, piña, cacao, ají, granadilla etc. y/o se siembran partes pequeñas de una sola variedad, por ejemplo, se siembran unos pocos metros cuadrados de yuca y al lado, en otro espacio de la misma proporción, se ubica el ají, y así con las demás especies para que no lleguen insectos atraídos por un solo tipo de cultivo. Si se siembra intercaladamente no llegan las plagas puesto que no

encuentran una sola familia de plantas o también ocurre que unos insectos acaban con otros y así también se mantiene un control biológico. La razón de realizar los cultivos de esta manera es evitar que lleguen plagas y enfermedades especialistas en atacar una sola especie de plantas. Otra manera de combatir los insectos, y los daños ocasionados por animales más grandes, es dejar cerca de la chagra unas cuantas matas con frutos para que los animales e insectos se puedan alimentar de estos, evitando que dañen los cultivos.

(E.3) En esta comunidad predomina el pensamiento de no usar sustancias diferentes a las producidas por la naturaleza, al igual que no usan herbicidas ni abonos de origen químico tampoco lo hacen con plaguicidas.

Bueno nosotros aquí, es prohibido, ósea nosotros mucho le exigimos a la gente que no tienen que utilizar químico, no utilizar fungicida, nada, ni insecticida; sino lo que nosotros hacemos es que tenemos que practicar lo que tenemos a nuestro alcance, el barbasco, el tabaco todo eso, con eso podemos controlar la plaga. (...) Se usa el barbasco pues líquido. El barbasco es un veneno para uno tener que tomar, mucho eso es mortal. Es un bejuco pero que se ve por dentro de la tierra, se saca, se machaca, se exprime en un recipiente, se le añade con agua, combate con toda clase de plaga, puede fumigar a un sembrío, eso mata; lo mismo el ají, lo machacas o lo cocinas y lo echas, eso ya sea a tus plátanos a tus yucas, todo y control biológico también que hacemos. Pues a veces en los plátanos, los mismo troncos los picachamos bien para que se vengan las plagas y no ataquen la

planta que está en producción sino a las que ya están. (...) Y con el tabaco lo mismo, se lo echa en un recipiente y se lo empieza a remover bien hasta que el coja un olor y con eso se lo echa a la planta, eso también mata y no hace acercar mucho a las plagas. Y no tratar de pelar mucho la tierra, porque ahí a veces que usted pela mucho la tierra y deja sin comida a los grillos y a los otros insectos que también necesitan comer, entonces no pelar mucho la tierra y no dejar también cobertura. Ósea todas esas maneras se vienen aplicando y ya aquí la mayoría tiene conciencia de eso.

Pregunta 12. ¿Qué clases de tierras son propicias para la siembra? (Altas /bajas)

(E.1) Tradicionalmente se han tenido chagras en familia y también algunas chagra en comunidad donde todos participan del trabajo y así mismo se benefician. Generalmente se cultiva en las tierras altas y en las bajas, las mejores tierras son las de la zona baja o de várzea. Cuando baja el río en los terrenos que se habían inundado quedan ricos en nutrientes, y las cosechas se producen más rápido y de mejor calidad, pero debido a los cambios de nivel del río los cultivos no se pueden mantener todo el año, únicamente mientras el agua esté baja. Más o menos el mes de julio es el adecuado para sembrar. En cambio en la parte alta se puede sembrar en cualquier momento del año; solo debe atender a los ciclos de la luna.

(E.2). Las mejores tierras para el cultivo son las de varzeá, son ricas en abono porque el río cuando baja su nivel deja depositado en esta zona todo lo que trae con él. Las cosechas que se recogen en esta parte son abundantes y de muy buena calidad especialmente las de yuca brava que es con la que se fabrica la fariña, alimento esencial en la alimentación de la comunidad, sin embargo estos cultivos no se pueden mantener todo el año, el río crece en época de invierno, para en el mes de diciembre, y se mantiene así hasta mediados de junio ósea que para julio ya se puede empezar a sembrar. En las tierras altas no inundables se puede mantener la chagra todo el año aunque se debe estar abonando constantemente los cultivos toman un poco más de tiempo en producir y las cosechas no son tan abundantes como las de la varzeá pero estas chagras son fundamentales para los indígenas porque mantienen alimentos todo el tiempo. Normalmente se procura tener dos chagras en las tierras altas y una en las bajas para siempre tener abundancia de alimentos.

(E.3) Cuando aumenta el caudal del río se inundan las tierras que rodean su lecho, el agua trae consigo materias orgánicas que recoge en su recorrido y cuando baja la corriente estas quedan depositadas en las orillas del río. Por esta razón estas tierras quedan ricas en minerales y nutrientes haciendo que la producción de los cultivos sea abundante, requiera de menos tiempo para su cosecha y permita la producción de otras variedades de alimentos que se han pretendido llevar a la zona, como por ejemplo el arroz. En la parte alta también se tienen chagras, se realizan con los métodos tradicionales de tumba, roza y quema, su producción es diferente a

la de la várzea pero permite mantener alimento durante todo el año. Además allí se siembran especies perennes como árboles maderables y frutales.

“Bueno en la varzeá es que cada vez que crece la corriente del agua viene trayendo varios nutrientes de donde venga arrastrando, entonces eso se va rellenando, se va formando unas capas de materias orgánicas, entonces eso hace que todas las plantas que tu siembras se desarrollen más rápido y crezcan más bonito y se produce más y tienes más provisiones. Cuando llegan las inundaciones se cosecha como este y se tiene día especial para poder sembrar y recoger la cosecha”

Pregunta 13. ¿Quiénes participan en el trabajo de la chagra?

(E.1) En el trabajo de la chagra anteriormente trabajaba toda la comunidad, se tenían chagras comunales porque el número de habitantes era menor, se cultivaban varias chagras, tanto en la zona alta como en la baja. A medida que fue creciendo la población las chagras se fueron haciendo por familias pero se conservan las Mingas donde las familias se ayudan entre sí para hacer sus chagras, toda la familia trabaja desde los abuelos hasta los niños.

(E.2) La chagra es la principal fuente de alimentos por tanto todos los miembros de la familia trabajan en ella, hombres, mujeres y niños, cada uno tiene una función en el trabajo que se realiza en la chagra. En la apertura de la chagra participa toda la familia, los hombres se encargan de escoger el lugar y de hacer los trabajos

más pesados como cortar los árboles, los arbustos y picarlos, mientras que las mujeres y los niños se encargan de deshierbar, picar las ramas y organizar un poco lo que se tumba para que con el sol se seque para que el hombre después encienda el fuego y queme los residuos dejando limpio el terreno y listo para la siembra, la que se hace con la colaboración de toda la familia. Las principales encargadas del cuidado y mantenimiento de la chagra son las mujeres con la ayuda de los niños y jóvenes, una vez sembrada la chagra con los principales alimentos como yuca de las diferentes variedades, plátano, piña, banano, caña de azúcar, árboles frutales etc. Las mujeres continúan enriqueciendo el cultivo con plantas medicinales, matas de cosechas rápidas como el ají y algunos frutales.

(E.3) En la cultura tikuna todos trabajan en unión. El trabajo de la chagra no se deja la carga mujer y la mujer no le deja solamente la carga al hombre, el trabajo de la chagra se hace con toda la familia incluidos los abuelos y los niños, si se hace minga todos trabajan juntos, es una labor grupal. Sin embargo los trabajos más pesados los hacen los hombres. Hay una diferencia en los trabajos que se realizan, cuando se trata de la chagra la responsabilidad es compartida, mientras que en lo referido a la caza y la pesca le corresponde únicamente a los hombres.

Pregunta 14. ¿La chagra tiene algún otro significado aparte de ser fuente de alimento?

(E.1) Para los indígenas la chagra es un lugar sagrado, aparte de proveer alimentos es un lugar de encuentro donde el hombre se relaciona con la naturaleza y los espíritus de los demás seres que la habitan, donde se recrean parte de los mitos y ritos. Además es el principal sitio de transmisión del conocimiento indígena, es donde los abuelos enseñan a niños y jóvenes su cultura. Los hijos desde pequeños, especialmente las niñas, acompañan a su mama a la chagra y colaboran en tareas sencillas. Durante la permanencia de los niños en la chagra la madre va transmitiendo los conocimientos oralmente, explica el por qué, como, cuando, para qué sirven, cuales son los ciclos de las cosechas etc., ellos van viendo cómo se hacen las cosas y las ponen en práctica.

(E.2) Anteriormente la chagra era el espacio donde los indígenas transmitían el conocimiento a sus hijos, puesto que los niños permanecían con su mama todo el tiempo, la responsable de su cuidado y de la educación “tradicional” de los pequeños. Allí aprendían a cultivar la chagra y recibían los saberes y tradiciones de su cultura, pero con la llegada de la educación oficial se ha ido apartando a los niños de la chagra, dicho de otra manera, la escuela exige la asistencia y permanencia de ellos en las aulas de clase, y esto cada día les aleja más de sus conocimientos tradicionales, ahora ellos permanecen en la escuela de lunes a viernes media jornada (mientras que su mama asiste a la chagra casi a diario o día de por medio, y permanece allí habitualmente todo el día). Esta situación no les permite el encuentro suficiente con sus madres, abuelos ni la asistencia a la chagra que ha sido por tradición el principal lugar de enseñanza y aprendizaje, ahora solo asisten de

vez en cuando los fines de semana, tal vez por eso encontramos cada día más jóvenes que tienen pocos conocimientos sobre cómo hacer chagra y al terminar sus estudios prefieren emplearse en trabajos diferentes a los de su cultura.

(E.3) En la chagra también se transmiten conocimientos, se les enseña a los hijos desde pequeños las cosas que se deben hacer o no hacer, el cuidado que se debe tener con la naturaleza, a no destruir el bosque, coger únicamente lo que se necesita para vivir, a respetar los demás seres que habitan la tierra, a realizar los rituales y lo más importante se les da a conocer las consecuencias de una relación irrespetuosa con la naturaleza. Como se está viendo ahora con el cambio climático y el calentamiento global que ha generado cambios en el entorno afectando el comportamiento de la naturaleza. Por esto es necesario conservar la chagra como espacio educativo y de transmisión de conocimientos para que los saberes queden a sus hijos, nietos y todas las generaciones.

Pregunta 15. ¿En las prácticas tradicionales de agricultura itinerante se han realizado cambios?

(E.1) Las prácticas de agricultura se realizan de forma tradicional como los abuelos y antepasados las han hecho: se abren las chagras con la tala, roza y quema, se siembran las mejores semillas que se han recogido de otras cosechas, se cultiva yuca brava, yuca amarilla, plátano etc., pero en los productos de cultivo se han estado tratando de llevar nuevas especies como papa, arroz y

avena; En algunas ocasiones se ha logrado aprovechar algo de esas cosechas pero aún no se ha encontrado la manera correcta para que se puedan producir bien. Otro cambio que se ha realizado es que únicamente se permite hacer las chagras en los rastrojos que se han recuperado, ya no se puede tumbar selva virgen.

(E.2) Los cambios en la agricultura no han sido muchos, podríamos decir más bien que se ha venido exigiendo a la comunidad mayor cuidado con el entorno, se tiene prohibido el uso de la selva virgen, se está concientizando a la gente de no quemar por la situación del calentamiento global y porque se ha demostrado que el fuego va acabando con los nutrientes de la tierra, entonces se está aprovechando en la mingas para concientizar a las personas de no quemar. Por otra parte se está buscando la manera de cultivar otras especies de alimentos para complementar la dieta nutricional y no tener que comprar. Se han hecho cultivos de arroz en la zona de varzeá dando buenos resultados pero las repentinas crecientes del río han dañado varias cosechas.

(E.3) En agricultura se han ido realizado cambios que contribuyen a la conservación del planeta y a la protección de la naturaleza, ahora se está empezando a implementar el “sistema agroforestal de no quemar”:

“Ósea nosotros hacemos una chagra con un sistema de no quemar, porque se conservan más los nutrientes, se reduce el tiempo(...) Bueno nosotros primero socialamos hacemos la limpieza, todo lo que es palos pequeños desmatonar y picarlos ahí mismo, despedazarlos en trozos pequeños las hojas dejarlo

ahí y luego sembrarlo por debajo de las matas grandes, sembrarlos, sembrarlos, sembrarlos y dejarle sembrado con las especies que tú quieras sembrar y luego se tumban los grandes de encima y vuelve y los picas otra vez y entonces la cobertura se mantiene y ahí en la época del verano todavía se puede mantener la humedad se mantiene todo lo orgánico, ósea todo los palos se van ayudando a descomponer todo eso se va concentrando ahí para la alimentación de las plantas de los plátanos y entonces en cada tronco de un palo grande que tu tumbes nosotros siempre lo vamos reemplazando con una matica ya sea un frutal o un maderable, siempre vamos plantando para reemplazar el palo.”

Los cambios no son muy grandes con respecto a los métodos tradicionales pero si aportan al cuidado del planeta porque ya no se quema, es decir no se producen gases contaminantes, y se protege la tierra con la misma vegetación que no se usa para la alimentación. Además este sistema se está implementado para no utilizar montes vírgenes, “*está sumamente prohibido el uso de estos montes*”, únicamente se hace uso de los espacios que han quedado como rastrojos, los que en su momento de cultivo quedaron sembrados con árboles maderables y frutales, así se vuelve a recuperar el bosque para ser nuevamente utilizado.

**Pregunta 16. ¿Ha notado cambios en el medio ambiente?
¿Cuáles pueden ser las razones?**

(E.1) Hace unos años las temperaturas no eran tal altas, ahora al medio día las personas se deben resguardar del sol, el calor es muy fuerte y evita realizar las labores diarias normalmente. Antes se sabía claramente en que fechas llegaba el tiempo de sequía y el tiempo de lluvias pero ahora estas fechas han ido cambiando.

(E.2) Desde hace más o menos diez años se ha venido notando un cambio en el clima, las temperaturas han aumentado, el sol calienta más, lo que está afectando las zonas de cultivo puesto que este fenómeno ha ido resecando y compactando la tierra. Por otra parte el clima también ha variado:

“De noviembre hasta finales de abril era invierno, ya entre mediados de mayo ya tenía que estar bajando el agua, hasta antes del 20 de Julio el agua ya tenía que estar abajo. De ahí, hasta por ahí, hasta agosto es donde pega más duro el sol y de ahí se va ya hasta mediados de octubre empieza a medio subir el agua ya en diciembre tiene que estar ya arriba el agua y esta vez en diciembre está seco esto, eso nos perjudica pa’ los cultivos acá. Nosotros también se ha notado por el calentamiento global, si es el suelo hay veces que en el verano pues queda compactado la tierra queda dura”

(E.3) En la comunidad de San Francisco se han notado cambios en el clima, se sufre mucho el impacto del sol, cuando se acerca la época de verano empieza a bajar el nivel del agua y la temperatura sube bastante haciéndose el calor poco tolerable en lugares sin sombra. También se han notado cambios en los periodos de lluvia,

“Antes llegaba la fecha de que el agua tiene que subir, subía hasta tal mes ahí y frenaba y de ahí empezaba otra vez, llegaba la fecha en que tenía que bajar y bajaba normal” pero ahora llueve de un momento a otro provocando la subida del agua en la época que se espera que esté baja para poder sembrar. Este cambio ha afectado la población puesto que al crecer el río daña los cultivos de la varzeá que son muy importantes para la comunidad. Así mismo el comportamiento de los animales también ha cambiado ya no se encuentran en la selva cercana a las casas, ahora se interna en la selva profunda para resguardarse del calor, situación que también está afectando su ciclo reproductivo.

Pregunta 17. ¿Considera que la comunidad indígena ha conservado y protegido la naturaleza?

(E.1) Los indígenas basándose en los principios de su cosmovisión siempre han visto la naturaleza como un ser viviente y sagrado por ser la herencia que les dieron sus dioses y la que les corresponde entregar a sus hijos y nietos, por tanto merece respeto y cuidado, de esta manera la han protegido y conservado con sus conocimientos ancestrales. Lo que se toma ella se hace de forma mesurada es prohibido tomar sus bienes para ser comercializados, únicamente se puede tomar de ella lo necesario para vivir, no se puede explotar y exterminar, se deben cuidar los demás seres de la naturaleza, puesto que todos tienen un espíritu al igual que el hombre, es decir todos estamos en igualdad de condiciones, ningún ser es superior a otro.

De esta manera los indígenas han conservado la naturaleza de la mejor forma posible, incluso han tenido que librar luchas contra el Estado que ha pretendido expedir permisos a empresas para que exploten los bienes naturales que han cuidado por cientos de años y se encuentran casi intactos.

(E.2) Los tikuna han habitado el trapecio Amazónico durante cientos de años. El territorio ha pasado de generación en generación junto con los conocimientos ancestrales. a pesar de las diferentes invasiones que se han hecho en su territorio y de las violaciones a sus derechos, el pueblo tikuna se ha mantenido luchando por su territorio y por la conservación de la naturaleza. Son muchas las batallas que han tenido que librar y la sangre que ha corrido para que sus derechos fueran reconocidos, aunque cada día ven como el Estado y las grandes multinacionales acechan sus territorios para extraer los bienes naturales que han conservado y protegido de los intereses del “blanco” que ve a la tierra de una manera muy diferente a como la ven los pueblos indígenas. El hombre tikuna se siente parte de la naturaleza, conforme a sus creencias la han protegido y conservado, como muestra de ello se puede observar su entorno que si bien ha sufrido cambios no se observa sobre explotación ni destrucción, por el contrario siempre se ha tratado de recuperarla y mantenerla protegida para las próximas generaciones.

(E.3) La parte de la selva amazónica donde habitan los indígenas tikuna se encuentra protegida bajo la figura de resguardo, sin embargo el Estado y diferentes multinacionales pretenden

apropiarse de la zona para explotar los bienes naturales, bienes que están dentro del territorio indígena, por tanto les pertenecen a estas comunidades quienes los han conservado por cientos de años, de los que se han beneficiado pero no han exterminado. Los indígenas ven a la tierra como un Todo donde cada ser y cada elemento requiere del otro para existir y mantener un equilibrio, si este se pierde se pone en riesgo el planeta. Los indígenas con su forma de vida han conservado su entorno y con su presencia lo ha protegido de la sobre explotación. Ellos ven con gran responsabilidad el hecho de entregar a las nuevas generaciones un territorio sano y próspero para dar garantía de vida a los que están por venir.

Pregunta 18. ¿Quiénes han impartido la educación en la comunidad?

(E.1). La responsabilidad de enseñar a los niños y jóvenes siempre ha sido de los padres, abuelos, autoridades mayores y de toda la comunidad en general, *“un padre le daba educación a su hijo llevándole a trabajar si, un hijo tenía que aprender lo que el papa le enseñaba, hacer canoas, remos, flechas, arcos, tarrayas lo que sea, eso era un aprendizaje practico no era teórico sino practico por que le llevaba”*. Es un deber transmitir los conocimientos ancestrales a los niños, ellos son el futuro de su cultura y quienes deben continuar protegiendo la naturaleza y el territorio. También es importante la asistencia de los niños a la escuela, al internado y a la universidad, para que se preparen como

profesionales y ayuden a la comunidad a seguir adelante protegiéndola de los intereses de quienes se quieren adueñar de su territorio.

(E.2) Desde hace tiempo la educación ha estado en manos de la Iglesia Católica, el Estado la designó para que educara las comunidades indígenas y desde entonces ellos han estado al frente de la educación, si bien es cierto, han traído algunas cosas buenas como la enseñanza de la lectura y la escritura también han hecho mucho daño a la cultura tikuna, los planes y proyectos curriculares no han respetado sus particularidades, se ha impuesto el español como único idioma válido para comunicarse, se han pretendido cambiar sus creencias, los dioses ya no son Joí e Ipí sino Jesucristo, el espíritu santo y la virgen María, la transmisión de conocimientos ya no se hace en la chagra ahora la enseñanza es impartida en la escuela principalmente por religiosas y uno que otro profesor de afuera, son muy pocos los indígenas que se encuentran vinculados a las escuelas y a los que están no se les permite la enseñanza de sus tradiciones, una de las luchas más fuertes que se ha dado ha sido por la conservación de su lengua propia, pero en el plan de estudios ha sido muy complicado incluir la enseñanza y la práctica de su lengua, la educación que se da es en español y la segunda lengua es el inglés. Además los niños deben asistir a la escuela de lunes a viernes media jornada y prácticamente la otra media jornada la dedican a hacer las tareas, situación que les aleja cada día más de los espacios tradicionales de transmisión de conocimientos. Los niños ya casi no asisten a la chagra ni

comparten con los abuelos o personas poseedoras del conocimiento indígena en la Maloca como se hacía anteriormente. El conocimiento se daba al otro por medio de la oralidad, el ejemplo y la práctica. Ahora todo ha cambiado y más aun con la llegada de los medios de comunicación, primero fue la radio, luego la televisión y por último la señal satelital de televisión y la red de internet. A través de ellas las personas ven otros mundos con principios incomparables a los propios y toman otros modelos de vida diferentes a los de la cultura tikuna. Esta es la realidad, aunque en los documentos que ha elaborado el Estado diga lo contrario, las normas están en el papel pero en la práctica el escenario es otro.

(E.3). Anteriormente la educación era impartida por los padres y por la misma comunidad pero cuando llegaron las escuelas la enseñanza quedó a cargo de la Iglesia, de curas y monjas, y hoy día así se mantiene; ellos son los que las dirigen. Aunque ya hay varios indígenas que se han preparado para ser profesores y están enseñando en las escuelas no ha sido posible sacar a la Iglesia de la educación. Sin embargo, la educación de los jóvenes se ha fortalecido bastante, hay muchachos que asisten a la universidad a prepararse como abogados, profesores, administradores, etc. De esta manera se tiene la esperanza que los próximos gobernantes y directores de las escuelas sean indígenas y aboguen por la educación propia y conservación de las tradiciones.

6.5 Grupos Focales

El grupo focal es una de las técnicas que se emplea en investigación social con la idea de recolectar datos en grupos definidos con el objetivo de propiciar la interacción mediante la conversación acerca del tema de interés para la investigación, en un tiempo determinado, cuyo interés consiste en captar la forma de pensar, sentir y vivir de los individuos que conforman el grupo “*el grupo focal constituye un espacio de opinión grupal y se constituye como la autoridad de las opiniones que regulan el derecho de hablar y privilegia las conversaciones*” (Álvarez-Gayou, 2003:111). Para la realización de esta técnica, el ambiente debe ser propicio, por tanto los grupos se deben organizar de tal manera que todos los participantes puedan interactuar y dar sus opiniones, de esta manera se recomienda que los grupos se mantengan en un rango de diez a quince personas.

6.6 Características de los sujetos participantes

Para la recolección de datos se establecieron algunos criterios pertinentes en la elección de los grupos de sujetos participantes como informantes, en aras de obtener una información lo más cercana posible en el alcance de los objetivos de la investigación.

De esta manera se fijaron los siguientes criterios:

- Ser habitantes de la comunidad indígena de San Francisco de Asís desde su fundación y/o haber vivido por más de diez años en el asentamiento o toda su vida en el caso de las niñas y niños.
- Pertenecer a la etnia tikuna, hijos de padre y madre tikuna
- Conservar gran parte de su cultura tradicional incluida la lengua propia y la práctica de rituales.
- Existencia de grupos que hablen exclusivamente en Tikuna, Tikuna y español, y solamente español.
- El grupo étnico tenga que mantener poco contacto en su cotidianeidad con la cultura de occidente.
- La ubicación de la comunidad debe estar alejada de los centros poblados urbanos.

Teniendo en cuenta los criterios anteriores, se realizaron dos grupos focales con diferentes grupos etarios (personas que se encuentran en un rango de edad similar) y de los dos géneros: grupo 1, abuelas y abuelos mayores de 55 años, grupo 2, adultos con edades entre los 18 y 45 años, entre los que hay pescadores, cazadores, agricultoras y agricultores de la chagra, trabajadoras y trabajadores participantes en ONGs que apoyan el desarrollo de las chagras, autoridades indígenas (curacas, vice-curacas y ex-curacas) y profesores de la escuela, habitantes de San Francisco. Esta división de los grupos es de suma importancia puesto que cada grupo dependiendo de la edad y el sexo cumple roles y funciones diferentes en la comunidad, por tanto sus conocimientos ancestrales están sujetos a diferentes variables.

El total de los grupos focales está conformado por veinte personas de la comunidad, sin embargo, el grupo de sujetos para la realización de los grupos focales se dividió entre hombres y mujeres, 10 hombres y 8 mujeres, puesto que en la comunidad las mujeres ante la presencia de los hombres son reservadas con el uso de la palabra, de esta manera se abre el espacio para que las mujeres puedan expresar sus conocimientos con confianza y sin restricciones por la presencia de los hombres.

Por solicitud de los participantes no se usarán sus nombres verdaderos, por tanto asignamos a cada uno de ellos un seudónimo para proteger su privacidad.

6.7 Preguntas de los grupos focales

1. ¿Qué comprende por cosmovisión?
2. ¿Cuál es la cosmovisión de la comunidad indígena tikuna?
3. ¿Qué significado tiene la naturaleza
4. ¿Cómo se relaciona la cosmovisión con las prácticas de agricultura?
5. ¿Qué es el conocimiento indígena?
6. ¿El territorio qué significado tiene para ustedes como indígenas?
7. ¿Qué es la chagra?, ¿Qué significado tiene? y ¿cuál es su importancia?
8. ¿Qué es agricultura itinerante?
9. ¿En el trabajo de la chagra se han realizado cambios?

10. ¿Qué métodos tradicionales utilizan en las siembras en la chagra?
11. ¿El cultivo se afecta por plagas?, ¿Cómo las controlan?
12. ¿Qué clases de tierras son propicias para la siembra? (Altas /bajas)
13. ¿Quienes participan en el trabajo de la chagra?
14. ¿La chagra tiene algún otro significado aparte de ser fuente de alimento?
15. ¿En las prácticas tradicionales de agricultura itinerante se han realizado cambios?
16. ¿Ha notado cambios en el medio ambiente? ¿cuáles pueden ser las razones?

6.8 Procedimiento: presentación y distribución de los grupos

Luego de dar a conocer el proyecto de investigación en la comunidad y de obtener la aprobación por parte de las autoridades indígenas se procedió a convocar a las personas para organizar los grupos focales. El acercamiento de los indígenas para participar de la actividad fue de libre decisión, se les hizo la invitación y ellos la atendieron, de esta manera se organizaron dos grupos: uno contó con la participación de ocho mujeres trabajadoras de la chagra y el otro, conformado por nueve hombres, trabajadores de la chagra, líderes de la comunidad en temas de agricultura, cazadores, pescadores, profesores y abuelos. Esta división por género se realizó debido a que las mujeres en presencia de los hombres limitan demasiado el uso de la palabra, sin embargo, pese a esta

división donde las mujeres tienen su propio espacio para expresarse libremente, algunas participan poco con sus intervenciones, pero están atentas a las intervenciones de sus compañeras y demuestran estar de acuerdo o no con las respuestas. El hecho de que asistieran al grupo demuestra su interés por participar y por estar presentes en las actividades que se realizan en la comunidad.

Luego de realizar la división del grupo y confirmar su participación, se convocó en diferentes días cada uno de los grupos. Llegado el día para la realización del grupo focal, se reunió al grupo, se le explicó la metodología a seguir y antes de empezar con las preguntas se realizaron algunas actividades lúdicas para acentuar la confianza en el grupo con el fin de motivar la participación sin temor a expresar sus conocimientos.

Para el desarrollo del trabajo del grupo focal es importante tener en cuenta el papel del entrevistador, este es quien dirige el grupo, mantiene el orden, propicia la participación de todas las personas, evita que los temas se desvíen, formula las preguntas de forma abierta para quien las quiera responder y, en ocasiones, dirige las preguntas a alguien en concreto.

El trabajo realizado fue guardado con grabadora de voz para evitar que las personas se sientan intimidadas ante la presencia de una cámara de vídeo. Estas grabaciones posteriormente fueron transcritas y analizadas por la investigadora como lo veremos en el siguiente apartado.

6.9 Análisis documental de la información obtenida en los Grupos Focales

Pregunta 1. ¿Qué comprende por cosmovisión?

Para la respuesta a esta pregunta el Abuelo Rafael toma la palabra y manifiesta: *“Para nosotros como indígena son nuestra creencia, como nosotros vemos la naturaleza, con respeto porque es nuestra madre.”* El grupo confirma positivamente la respuesta, sin embargo Antonio hace énfasis en que los indígenas conciben la naturaleza de una forma diferente a como la ve *“el blanco ellos acaban con la naturaleza, rompen montaña, contaminan los ríos, sacan la sangre de la tierra. Nosotros no, nosotros cuidamos, protegemos nuestra “Madre Tierra” que nos da todo lo que necesitamos.”*

Por otra parte Miguel, Florentino y Rosa afirman que fueron sus dioses quienes crearon al hombre, la naturaleza y todos los seres, cada uno con su espíritu, en igualdad de derechos. La naturaleza se debe cuidar para que las próximas generaciones también puedan vivir y tener los mismos beneficios.

Pregunta 2. ¿Cuál es la cosmovisión de la comunidad indígena tikuna?

Tanto los hombres como las mujeres están de acuerdo con las respuestas que dan los compañeros que hacen su intervención con respecto a la manera en que la comunidad concibe el mundo.

Francisco afirma, la naturaleza es la madre, la que les brinda el alimento y todo lo que se requiere para que la vida sea posible, no solo para la existencia del hombre sino para todos los seres que la habitan, puesto que todos tienen un espíritu que les da vida y conforman un “Todo”,

“Nada está solo, no funciona nada sin el otro, entonces ahí que cuidar y proteger de que la gente no dañe, no acabe con lo que nos dieron los dioses, si algo se daña eso hace que el resto no funcione bien, de ahí es que pasan cosas malas en el planeta, cosas duras que ya se notan porque los blancos no cuidan.”

Armando reafirma que cada ser tiene un espíritu que lo protege al cual se le debe pedir permiso si se quiere relacionar con el de alguna manera ya sea para entrar o para tomar algo de él como: *“hacer chagra, cortar árboles para hacer casa, pedir permiso al río para sacar pescados, a las plantas para hacer medicina, así para todo tenemos que pedir permiso y protección para que tengamos buena comida y no tengamos enfermedad.”* Además se está en la obligación de celebrar rituales para que los dioses estén a gusto y no se presenten problemas como, enfermedades, escasez de alimentos, inundaciones y plagas que dañen los cultivos entre otros.

En cuanto a lo ritual Miguel explica que los rituales se deben realizar para venerar a los dioses quienes son los que toman decisiones sobre la tierra. Al no celebrar rituales ellos se molestan y pueden hacer que el río crezca y haya inundaciones que dañen las cosechas en la várzea o pueden enviar plagas para que se coman las

plantaciones en las chagras de las tierras altas o enfermedades a las personas. Abel reitera que se deben realizar rituales como la fiesta de “Pelazón” para que los dioses dejen enviar males a la comunidad y los indígenas vuelvan a sus tradiciones reafirmandolas.

Alba recuerda que es importante continuar con las tradiciones ancestrales, todo lo que se tome de la naturaleza se debe reponer, no se toma de ella más de lo se requiere, permitir que la selva se regenere a su ritmo para que la naturaleza se mantenga, de esta manera sus hijos y nietos también tendrán bienes naturales para poder subsistir. Así mismo se deben enseñar los conocimientos tradicionales para que los hijos continúen protegiendo la naturaleza y se siga manteniendo para todas las generaciones que lleguen.

Figura 8.

Cosmovisión de la comunidad indígena tikuna



Fuente elaboración propia

Pregunta 3. ¿Qué significado tiene la naturaleza?

El grupo coincide con las respuestas que dan los compañeros en especial con la explicación de Abel:

“La naturaleza es como la herencia que nos dejaron los dioses, pa’ nosotros es sagrada y se respeta, no daña, se cuida. Ella es la que nos da la comida y por ella tenemos un hogar para todos para toda la comunidad.”

Todos los seres conforman la naturaleza y vienen de ella, y al formar parte de la misma están en obligación de cuidarla y protegerla a diferencia de lo que ha hecho el “blanco” que por muchos años la ha explotado llevándola al desequilibrio y casi al destrucción.

De otra parte, Wilmer asevera que la tierra es para la comunidad la “Madre” quien permite la subsistencia de los indígenas, *“la madre tierra es un elemento que por medio de ella podemos hacer nuestras diferentes actividades y por ella es que estamos viviendo, por ella podemos tener lo que vemos aquí, la naturaleza podemos producir, todo esas cositas.”*

Cayetano reafirma que la naturaleza fue creada por dioses para el beneficio de todos los seres que viven en ella en igualdad de derechos, es decir ningún ser se puede adueñar de los bienes de la naturaleza.

Lucía hace una reflexión sobre la importancia que tiene la tierra no solo para los pueblos indígenas sino también para el mundo entero y enfatiza en el temor que se tiene frente a los intereses del gobierno y las multinacionales por los bienes naturales que existen en su territorio con el fin de explotarlos, situación que pone en riesgo la existencia de su pueblo y la del planeta

Pregunta 4. ¿Cómo se relaciona la cosmovisión con las prácticas de agricultura?

En las respuestas del grupo se identifica una relación directa entre las prácticas de agricultura y su cosmovisión, es decir, su sistema de creencias es que dan cuenta del respeto y conservación de la naturaleza, que se ven reflejadas en gran parte, en las prácticas de agricultura.

Un ejemplo claro es el que aporta Florentino,

“Cuando nosotros empezamos a hacer chagra ponemos muchas de nuestras creencias, buscamos el mejor lugar guiados por los dioses, luego se pide permiso a la selva para abrir chagra, el chamán limpia la tierra de malos espíritus y se contacta con la madre monte para que dé permiso y los cultivos no se llenen de plagas y den buenas cosechas.”

José precisa que estos conocimientos tradicionales se los han impartido sus padres y abuelos siguiendo las enseñanzas de sus ancestros quienes con sus prácticas han conservado la naturaleza

Así mismo Teresa amplía la respuesta explicando que los cultivos se realizan teniendo en cuenta su cosmovisión en el sentido de proteger la naturaleza, por lo cual no se utilizan químicos para abonar la tierra ni para el control de plagas, solamente se hace uso de las mismas plantas que les ofrece la naturaleza porque ella tiene todo lo necesario para preparar las sustancias que se requieren. Para

abonar la tierra se emplean las plantas que no se utilizan para la alimentación o como medicina. Para el control de plagas se preparan sustancias con tabaco, ají, barbasco, estas alejan los insectos para que no dañen las cosechas, así mismo se usan diferentes formas de siembra donde no queden grandes plantaciones de una sola variedad matas con el fin de que las plagas que lleguen no sean atraídas por un solo tipo de cultivo.

Figura 9.

Relación de la cosmovisión con las prácticas de agricultura



Fuente elaboración propia

Pregunta 5. ¿Qué es el conocimiento indígena?

El grupo está de acuerdo con todas las repuesta que se dan pero manifiestan que la mejor elaborada y que reúne todas las ideas es la de Rafael,

“Desde que estaban nuestros ancestros, ello fueron guardando conocimientos, guardando, guardando lo que enseñaron los dioses, a cuidar la naturaleza, hacer ritual, manejar las la medicina, las plantas para curar lo indigeno y cultivos también, también los animales. Ahí se comenzó a hacer el conocimiento indígena, el que nosotros tenemos y estamos en obligación de conservar y dar a nuestros niños y jóvenes para sigan cuidando, se mantenga nuestra cultura, eso es”.

Sin embargo es relevante la apreciación de Francisco con respecto al cuidado que se debe tener con el conocimiento indígena. Manifiesta que siempre se ha tenido que proteger el territorio de las personas interesadas en obtener sus conocimientos tradicionales, especialmente los relacionados con el uso de las plantas medicinales, puesto que las grandes empresas siempre han pretendido adueñarse de su territorio y de sus conocimientos para tomarlos como propios y desconocer su propiedad. *“Nuestro conocimiento indígena es muy valioso y tenemos que defenderlo.”*

Florentino expone el compromiso que se tiene con respecto al conocimiento indígena. Así como sus ancestros les enseñaron sus saberes, ellos también están en el deber de transmitirlos a las

nuevas generaciones para que aprendan a subsistir, mantener su cultura y a seguir los principios de protección a la naturaleza que por mucho tiempo han permitido la protección de la misma. De otra parte explica como agentes foráneos ponen en riesgo sus saberes tradicionales,

“Nosotros tenemos que cuidar mucho nuestro conocimiento ancestral porque con educación del estado los jóvenes prefieren aprender otras cosas y lo de la tecnología está afectando mucho el conocimiento ya no se quiere hacer chagra solo los jóvenes quieren estar viendo cosas en internet y en esas tecnologías.”

El conocimiento indígena como indica Wilmer, igualmente hace parte del ámbito de los saberes para gobernar la comunidad, de la misma manera como ha seguido unos principios de protección a la naturaleza también han organizado unos principios de organizar su comunidad en lo social y lo político constituyendo el “Gobierno Indígena.”

Leila y Ligia explican que todos los miembros de la comunidad tienen un conocimiento indígena en general con el cual pueden subsistir, sin embargo cada persona profundiza en los conocimientos de las labores que decidieron desempeñar. El chamán tiene mayores saberes sobre el uso de las plantas, la medicina tradicional y la relación con los espíritus de los demás seres de la naturaleza, otros se han especializado en la pesca, cacería o en el trabajo de la chagra.

Pregunta 6. ¿El territorio qué significado tiene para ustedes como indígenas?

El grupo de los hombres y de mujeres están de acuerdo con que el territorio para su pueblo es lo más importante, es el lugar que les dieron los dioses con todo lo que necesitan para vivir, además tiene un gran valor como lugar de origen, allí fue donde vivieron sus antepasados y donde han desarrollado su cultura, y deben cuidarlo para entregarlo a las nuevas generaciones así como sus antepasados lo conservaron para la presente generación.

Pregunta 7. ¿Qué es la chagra?, ¿Qué significado tiene? y ¿cuál es su importancia?

La respuesta inicial que da el grupo tanto de hombres como de mujeres es *“la chagra es un lote de tierra productiva que se prepara para realizar los cultivos.”*

Abel manifiesta que son los hombres quienes escogen la tierra donde se va a cultivar, esta debe tener más o menos el tamaño de una de hectárea, espacio que se prepara con el sistema de tumba, roza y quema para luego ser sembrada con los productos alimenticios que les proporciona constantemente sus alimentos.

Cayetano explica el significado que tiene la chagra para la comunidad y para la familia. La chagra representa el sustento de una familia, la manera de tener los alimentos para darles comida a sus hijos, *“es fuente de vida.”*

José intervine para decir que la chagra es un sistema de cultivos rotativos, no siempre se cultiva en el mismo terreno porque a medida que se van sembrando y recogiendo las cosechas la tierra se va quedando sin nutrientes, a pesar de que se abona permanentemente, entonces para mantener una buena producción se cambia de zona de cultivo.

“cuando notamos que no hay buena producción, las cosechas no se recogen igual, abrimos otra chagra nueva en otro terreno que este fértil, el que teníamos le recogemo lo que más se pueda y se deja abandonado para él solito vuelva a crecer y a tener nutrientes,”

Alba aclara que la chagra forma parte de los lugares sagrados del territorio, de allí se extrae el alimento, las plantas medicinales, las materias primas para hacer utensilios y artesanías, además es un espacio que pone en escena la común-unidad del pueblo tikuna puesto que se hacen cultivos que benefician a quienes participan de ellos; se cultiva principalmente yuca brava, materia prima para la elaboración de la fariña alimento esencial en la dieta nutricional.

Pregunta 8. ¿Qué es agricultura itinerante?

Rosa, Lucía y Armado están de acuerdo en que agricultura itinerante es el nombre que recibe la forma de cultivos rotativos que la comunidad indígena utiliza, cuando la productividad y la calidad de los productos de la chagra baja van cambiando de terreno por uno nuevo que sea rico en nutrientes, sin embargo

aclaran que está prohibido usar selva virgen; cuando es necesario se vuelven a preparar los terrenos de barbecho que ya estén recuperados. Por otra parte indican que los líderes están concientizando a las personas para que no se continúe abriendo la chagra con las quemas para evitar la contaminación y conservar más los nutrientes de la tierra.

Francisco explica la manera en que se hacen los cultivos con la agricultura itinerante:

“Ósea nosotros tenemos una forma de sembrar, de acuerdo a la tierra que tenemos aquí en la selva, como la tierra no es muy fértil, no tiene muchos nutrientes, entonces se van acabando con las cosechas, entonces ya uno va mirando que la yuca ya no sale igual, el plátano es más pequeño, demorado, entonces nosotros lo que hacemos cuando eso para es que buscamos otra tierra, nueva fértil

Cuando se van acabando los nutrientes de la tierra donde han cultivado abren un chagra nueva, y la que queda abandonada la dejan para que se regenere sola y con el tiempo pueda ser utilizada nuevamente y así continuamente se hace con todas las chagras, es decir las zonas de cultivo se van rotando, no se abren nuevas zonas porque está prohibido utilizar selva virgen.

Rafael recuerda que en la comunidad se ha cultivado como les enseñaron los ancestros, se mantienen las costumbres tradicionales, que son las que han permitido la conservación de la naturaleza y de su territorio, y resalta que si bien se están haciendo algunos

cambios para contribuir con el cuidado del planeta y la mejora en los cultivos, está completamente prohibido utilizar químicos.

Armando también dice que en este sistema de cultivo también se deben conservar las plantas perennes y se deben reponer las que se talan:

“los árboles frutales y de los que se pueden sacar madera se dejan quietos no se quita y a cambio de los que se tumbaron sembramos más frutales y maderables”

Estos árboles quedan sembrados en los barbechos y como su crecimiento lleva tiempo estos serán aprovechados por sus hijos y nietos. Los árboles que sembraron sus ancestros son los que ahora les proveen de frutas y maderas para las construcciones de sus casas y para lo que requieran.

Figura 10
Significado de agricultura itinerante



Fuente elaboración propia

Pregunta 9. ¿Qué métodos tradicionales utilizan en las siembras en la chagra?

Los dos grupos participantes coinciden en sus explicaciones acerca de los métodos tradicionales empleados en su comunidad, donde exponen que trabajan de “*acuerdo a sus usos y costumbres.*”

Miguel explica que en cuanto a la labor de la chagra se realizan Mingas donde se convoca a los paisanos a participar en el trabajo. Todos los invitados asisten con su familia posibilitando que en un solo día se pueda dejar limpia una chagra para que en otra Minga quede sembrada. En estas Mingas también se hacen intercambio de conocimientos, semillas y se colabora con plántulas que enriquecen la chagra con variedad de productos para que la familia dueña de la chagra pueda tener variedad de alimentos y medicinas.

Florentino además indica que los cultivos se hacen de acuerdo a sus tradiciones, y se tienen en cuenta en los astros,

“se siembra teniendo en cuenta la luna, dependiendo en qué fase este se puede sembrar, si está en creciente es apenas para sembrar porque a medida que crece la luna las plantas van creciendo pero si se siembra cuando la luna esta menguando las cosechas se dañan y las atacan las plagas.”

Para abonar los cultivos se utilizan las plantas que salen cuando se deshierba, estas se pican y se ubican debajo de la matas que están sembradas donde se descomponen proporcionando nutrientes a las plantas que están en crecimiento. Para el control de la plagas se siembra intercaladamente, no se cultivan grandes porciones de tierra de una sola especie para evitar las plagas que atacan un solo tipo de cultivo y para evitar a los animales más grandes, les dejan frutos fuera de los cultivos para que no entren a dañar los frutos.

Armando añade que la ubicación de la zona de cultivo la hacen los hombres; la manera en que escogen el terreno para la chagra, se hace de cuerdo a la fertilidad que tenga, se hacen excavaciones buscando suelos sueltos y tierras suaves propicias para la agricultura, puesto que los terrenos compactos y con mucha greda no son propicios para la siembra.

Natalia afirma dentro las tradiciones que se realizan para los cultivos también se tiene en cuenta lo ritual, cada ser tiene su espíritu al que se le debe pedir permiso para intervenir; si se quiere sembrar se pide autorización a la Madre Tierra, al bosque, a los animales e incluso a la plagas para que no dañen los cultivos. Parte de la realización de estos rituales le corresponde al chamán.

Figura 11.

Métodos tradicionales utilizados en los cultivos en la chagra



Pregunta 10. ¿El cultivo se afecta por plagas?, ¿Cómo las controlan?

María toma la palabra para explicar el manejo de la plagas en la chagra. Para el control de las plagas que llegan a los cultivos toman plantas como ají, barbasco y tabaco para preparar insecticidas y aplicárselo a las matas.

Leila cuenta que para no permitir que las plagas entren en los cultivos se deja cerca comida para los insectos y los animales para que no tengan que buscar su alimentación en los cultivos que se están desarrollando. También indica que es importante no quitar mucho la cobertura de la tierra porque ahí igualmente los insectos encuentran comida.

Miguel añade que en San Francisco se está concientizando a la comunidad que no se empleen en los cultivos químicos, fungicidas, insecticidas ni abonos, que se continúe con la tradición de controlar las plagas con las plantas que tienen a su alcance

Pregunta 11. ¿Qué clases de tierras son propicias para la siembra?

En respuesta a esta pregunta Florentino toma la palabra y los hombres apoyan su intervención,

“Bueno la várzea es la mejor tierra porque cada vez que crece la corriente del agua viene trayendo varios nutrientes de donde venga arrastrando, entonces eso se va rellenando, se va formando unas capas de materias orgánicas, entonces eso hace que todas las plantas que tu siembras se desarrollen más rápido y crezcan más bonito y se produce más y tienes más provisiones. Cuando llegan las inundaciones se cosecha como este y se tiene día especial para poder sembrar y recoger la cosecha.”

Con respecto a esta respuesta Teresa tiene otra percepción, ella aduce que en las tierras altas también se encuentran tierras muy fértiles que producen buenas cosechas como son las que se encuentran cerca de la quebradas, puesto que traen con sus aguas nutrientes recogidos en su recorrido y los depositan en los terrenos cercanos a su lecho, además mantienen los cultivos con agua suficiente para su desarrollo.

Pregunta 12. ¿Quiénes participan en el trabajo de la chagra?

En el grupo de hombres Antonio toma la vocería para dar a conocer esta respuesta con la que están de acuerdo todos sus compañeros,

“Buenos aquí nosotros en cultura, ósea nosotros trabajamos en unión ósea no solamente la carga la dejamos a la mujer, la mujer no le deja solo la carga al hombre y viceversa.”

En el trabajo de la chagra interviene toda la familia, abuelos, hombres, mujeres, jóvenes y niños, cuando se hace Minga colaboran otras familias. Según el rol cada persona desempeña una labor diferente que contribuye a la realización de todo el trabajo de la chagra. *“En cambio en labores como la pesca y la cacería son los hombres quienes se encargan.”*

Ligia expone que la mujer es la principal encargada del cuidado de la chagra junto con sus hijos. Una vez se siembra la mayor

cantidad de especies de uso diario la mujer va complementando el cultivo con plantas medicinales, y especias, entre otros. Ella es la encargada de visitar constantemente la chagra, casi a diario, para deshierbar, fumigar, abonar, es decir, para mantenerla cuidada y productiva, mientras que los hombres contribuyen a realizar los trabajos más pesados como preparar el terreno, sembrar, recoger las cosechas, etc. El trabajo de la chagra se realiza entre toda la familia pero cada uno tiene una función.

Pregunta 13. ¿La chagra tiene algún otro significado aparte de ser fuente de alimento?

El grupo de las mujeres está de acuerdo con que la chagra más que ser el lugar de cultivo es el espacio donde se educan sus hijos y se transmiten los conocimientos ancestrales. Es la chagra donde se pasa la mayor parte del tiempo, donde se pueden relacionar con sus hijos desde un ámbito de enseñanza y aprendizaje, puesto que se les va explicando cómo se deben hacer las cosas y el por qué, además ellos van observando y poniendo en práctica los saberes.

Por parte del grupo de hombres, Abel con respecto a esta respuesta señala, que la chagra también es un lugar donde se transmiten los conocimientos a los hijos, allí se les enseñan las formas de cultivo, tradiciones, ritos, mitos, principios de conservación desde su cosmovisión y la importancia de transferir esos conocimientos a sus descendientes para mantener su cultura y

proteger el planeta para mitigar los fenómenos que se han venido dando.

Pregunta 14. ¿En las prácticas tradicionales de agricultura itinerante se han realizado cambios?

El grupo de mujeres comparte la respuesta que da Leila en la que indica que desde hace más o menos diez años han venido sintiendo cambios en el clima, razones que los han llevado a modificar algunas prácticas en la forma de agricultura con el fin de contribuir a mitigar los fenómenos que se están dando y para mejorar la producción de sus cosechas que de cierta manera están siendo afectadas por los cambios climáticos.

Por otra parte, los hombres están completamente de acuerdo con la respuesta de Miguel en la expone el sistema agroforestal de no quemar,

“Ósea nosotros hacemos un chagra con un sistema de no quemar, porque se conservan más nutrientes se obtiene menos tiempo, se reduce el tiempo, cuando usted hace el trabajo con los sistemas agroforestales, ósea hace un chagra sin quemar, (...) pues nutrientes que tiene la tierra, pues también se va disminuyendo.”

Con este sistema de siembra a diferencia del sistema de tala, roza y quema, primero se socala (se machetea) y se limpia todo el terreno de plantas que no producen alimento, todas esas hierbas se

pican ahí en el mismo lugar para crear cobertura y abonar. Tras sembrar el terreno se talan las plantas más grandes y también se pican para que la cobertura se mantenga. De esta forma se mantiene la humedad en el verano y la descomposición de esa capa vegetal ayuda a nutrir las plantas en crecimiento. Por otra parte los rastrojos se dejan quietos para que se recuperen, creciendo nuevamente el bosque normal. Además quedan sembrados árboles frutales, maderables y plantas medicinales. Se hace mucho énfasis en que las personas se concienticen de la protección que debe brindar a la naturaleza, razón por la cual no se permite utilizar bosque virgen sino únicamente los lugares de rastrojo ya recuperados. En cuanto limpiar el terreno con la no quema se pretende hacer un aporte a los cambios climáticos que se han venido sintiendo en el planeta.

**Pregunta 15. ¿Ha notado cambios en el medio ambiente?
¿Cuáles pueden ser las razones?**

Para esta respuesta todos contestan al tiempo,

“Nosotros aquí si lo hemos notado por que más antes nosotros no sufríamos mucho este impacto del sol, ósea aquí el sol no calentaba tanto”

Wilmer toma la vocería y sus compañeros confirman lo que indica. Desde hace diez años más o menos los habitantes de San Francisco han notado que el clima ha sufrido cambios, las

temperaturas han subido y las épocas de lluvia y sequía han cambiado de fechas, ya no se sabe en qué momento pueda crecer el río o cuando comience a bajar. Este escenario afecta los cultivos en la zona de várzea puesto que si se siembra en las fechas programadas tradicionalmente en cualquier momento el río crece y daña sus cultivos. Anteriormente se tenían claras la fechas en que el caudal de río subía y cuando tenía que empezar a bajar.

“Todo eso se vino cambiando, mira ahorita esto, es la hora ya que el agua este más arriba y ahorita sube y empieza a bajar y ahorita por lo que permanece lloviendo se subió un poco y va a parar la lluvia y va a empezar a bajar y empieza la lluvia y empieza a subir eso es un cambio que se viene notando,”

Alba, Rosa y Lucía expresan que los cambios en el clima está afectando los cultivos y cada día es más complicado sembrar en la várzea puesto que las fechas donde entraba el verano han venido variando, ya no se tiene una certeza de cuando se pueda hacer chagra porque en cualquier época del año el río crece dañando los cultivos. En las tierras altas se ha notado que las fuertes temperaturas y la falta de lluvias compactan la tierra dificultando las siembras.

6.10 Consideraciones entre las entrevistas y grupos focales

Como se ha explicado anteriormente el objetivo de realizar entrevistas y grupos focales es profundizar en la cosmovisión del pueblo indígena tikuna y en la relación que esta tiene con las prácticas de conservación de la naturaleza utilizadas en la agricultura itinerante. Para la recolección de los datos, por una parte se realizaron cuatro entrevistas a indígenas reconocidos en la comunidad por sus amplios conocimientos en cada una de sus especialidades. Dentro de este grupo encontramos una pareja de Abuelos, un profesor y un trabajador de la chagra, y por otra parte se desarrollaron dos grupos focales con integrantes de la comunidad que cumplieran con los criterios de selección planteados, con el fin de obtener datos lo más cercano posible a la realidad de la comunidad. Estos grupos focales se realizaron con diez y ocho personas adultas con edades entre los diez y ocho y cuarenta y cinco años, con diferentes trabajos al interior de la comunidad. Los participantes se dividieron en dos grupos uno de diez hombres y otro de ocho mujeres. Con el fin de que las mujeres pudieran expresar tranquilamente sin sentirse cohibidas por la presencia de hombres. Gracias a los datos proporcionados por las entrevistas y por los grupos focales pudimos extraer una serie de consideraciones con respecto a su cosmovisión y la relación de esta con las prácticas de conservación.

Las consideraciones presentadas a continuación están planteadas desde una óptica comparativa entre las entrevistas y los grupos focales, tanto de hombres como de mujeres. Casi en todas las respuestas encontramos coincidencias a pesar de la diferencia entre edades, trabajos realizados y el género. En esencia las respuestas

son muy similares, las diferencias están dadas en que en algunas respuestas los participantes profundiza según sean las labores que realizan. Pero básicamente los principios son los mismos. Luego de presentar los anteriores resultados a continuación se trataran las consideraciones finales.

En cuanto a la primera pregunta, concerniente a la comprensión de su cosmovisión, existe una alta coincidencia en que la naturaleza fue construida por sus dioses para que el hombre la habitara en igualdad de condiciones con todos los demás seres en igualdad de condiciones, situación que hace que la naturaleza sea vista como la “Madre Tierra”, y entendida como un “Todo” donde todo lo existente se interrelaciona para mantener un equilibrio que permita la existencia del planeta. Por otra parte todas sus creencias y principios están basados en los preceptos que les han dado sus dioses por tanto la naturaleza es sagrada, debe ser protegida, tratada con respeto y reciprocidad.

La segunda pregunta busca información sobre cuál es la cosmovisión de la comunidad indígena tikuna. En las entrevistas como en los grupos focales encontramos que la naturaleza es la “Madre” quien brinda el alimento y todo lo que los seres que la habitan necesitan para vivir, indican que cada Ser Forma parte de un “Todo”, tiene un espíritu que le da vida y lo protege, de esta manera se deben respetar, pedirles permiso para hacer uso o intervenir en ellos, celebrar rituales de agradecimiento y veneración, así mismo todo lo que se tome de la naturaleza se debe reponer para no destruirla y que siempre se exista un equilibrio en

la biosfera, cuando hay desequilibrios es que los dioses envían castigos, enfermedades, escasez de alimentos, inundaciones y plagas que dañan los cultivos, entre otros. Por otra parte en los grupos focales las mujeres hacen énfasis en la importancia de mantener las tradiciones, siendo un compromiso ineludible enseñar los conocimientos ancestrales a las nuevas generaciones, no tomar de ella más de lo se requiere, permitir que la selva se regenere a su ritmo para que la naturaleza se mantenga, de esta manera sus hijos y nietos también tendrán bienes naturales para poder subsistir.

La tercera pregunta hace referencia al significado que tiene la naturaleza para los indígenas. En las entrevistas como en los grupos focales se sostiene que la tierra es importante para el mundo entero, es la herencia que les dieron sus dioses, por lo cual es sagrada y se debe proteger, es la que permite la subsistencia y es para el beneficio de todos los Seres, de esta manera nadie se puede adueñar de ninguno de los bienes naturales, sin embargo manifiestan el temor ante los entes que pretenden adueñarse de sus territorios y conocimientos.

En la cuarta pregunta se hace referencia a cómo relaciona la cosmovisión con las prácticas de agricultura. En ambos grupos, tanto los entrevistados como grupos focales se identifica una relación directa entre las prácticas de agricultura y su cosmovisión, es decir, su sistema de creencias es el que da cuenta del respeto y conservación de la naturaleza, que se ven reflejadas en gran parte, en las prácticas de agricultura. Concuerdan en que, sus creencias son la base de las prácticas de la agricultura responsable con el

medio ambiente, puesto que están guiados por los preceptos que les dieron sus dioses, son orientados por ellos en la escogencia del terreno para hacer la chagra, piden permiso al espíritu de la selva para poder intervenirla, al chamán le corresponde limpiar la tierra y pedir a los espíritus buenas y abundantes cosechas, no se utilizan químicos, únicamente se hace uso de las mismas plantas producidas por la naturaleza, todos los manejos se hacen de acuerdo a sus tradiciones y enseñanzas de sus ancestros quienes con sus prácticas han logrado conservar la naturaleza por miles de años.

En quinto lugar se les preguntó acerca de qué es el conocimiento indígena. El grupo de entrevistados coinciden en que Conocimiento Indígena es la acumulación de saberes que han venido obteniendo desde los orígenes de sus ancestros, los que les han permitido adaptarse a la zona en la que viven y pervivir por miles de años. Dichos conocimientos se han transmitido de generación en generación a través de la palabra y de la educación impartida por los Abuelos, de esta manera se debe continuar con la transferencia de los saberes a las nuevas generaciones. En vista que varias entidades están interesadas en los conocimientos indígenas, ellos también consideran que estos conocimientos tradicionales deben ser protegidos del “blanco”, bien sea para que no se adueñen o para que no desaparezcan. Especialmente los Abuelos manifiestan gran preocupación por la desaparición de su cultura, a manos de la educación oficial, que cada día alejan más a los niños y jóvenes de la educación tradicional. De otra parte los grupos focales complementan la información al responder que el Conocimiento Indígena se fue formando con las enseñanzas que les dieron los

dioses a sus ancestros, información que deben conservar y heredar a los niños y jóvenes para mantener su cultura.

La respuesta a la sexta pregunta se dirige al significado que tiene el territorio para los indígenas. Los dos grupos están de acuerdo con que el territorio para su pueblo es lo más importante, es visto como el lugar que les dieron sus dioses, además le dan un gran valor por ser el lugar de su origen, donde han vivido sus antepasados, desarrollado su cultura, el que deben conservar para las futuras generaciones así como lo hicieron sus antepasados para las presentes generaciones.

La séptima pregunta va encaminada a explicar que es la chagra, cuál es su significado y la importancia que tiene para el pueblo tikuna. El grupo entrevistado comparte que la chagra es uno de los lugares más importantes de su territorio, es uno de los lugares sagrados, es la zona de cultivo, la que les provee sus medicinas, alimentos y representa el sustento de las familias. En ella realizan la agricultura itinerante (Tala, roza y quema). Sistema de cultivos rotativos que les proporciona autonomía alimentaria a pesar de que los suelos en la región son bajos en minerales. Los grupos focales complementan la información afirmando que la chagra es una porción de tierra productiva donde se realizan sus cultivos, que debe tener un espacio de más o menos una hectárea, en este espacio de tierra se cultiva hasta que las cosechas empiezan a bajar su producción y su calidad, entonces se debe buscar un lugar para abrir una nueva chagra productiva y dejar descansar los suelo utilizados.

La octava pregunta indaga sobre qué es la agricultura itinerante. Las respuestas de los grupos coinciden en que la agricultura itinerante es un sistema de cultivos rotativos, empleados desde la época de sus ancestros, consistentes en tomar una porción de tierra y cultivarla hasta cuando su producción empieza abajar por la pérdida de los nutrientes, cuando esto ocurre se busca un nuevo espacio para iniciar otra chagra, que incluso pueden ser terrenos de barbecho recuperados naturalmente, puesto que está prohibido el uso de selva virgen. Además resaltan la importancia de cultivar como les han enseñado sus ancestros para conservar y no causar daños a la naturaleza para dejar bienes naturales a las nuevas generaciones.

Al respecto de los métodos tradicionales utilizados en las siembras en la chagra. Los dos grupos participantes concuerdan en sus explicaciones acerca de los métodos tradicionales empleados en su comunidad, donde exponen que trabajan de *“acuerdo a sus usos y costumbres.”* Explican que en cuanto a la realización de las chagras utilizan la “Mingas” donde varias familias aportan con el trabajo de realización de una chagra. Con este método se reduce el tiempo de trabajo siendo posible dejar lista la chagra en un solo día para luego en otro día ser sembrada. Las familias que colaboran se ven beneficiadas, son retribuidas con alimentos o con ayuda cuando quieran hacer sus chagras. En las formas tradicionales de llevar las chagras, también se comparten conocimientos, semillas, plántulas, etc. De otra parte para realizar los cultivos se tienen en cuenta las fases de la luna, los abonos empleados son orgánicos únicamente se emplean productos producidos por la misma selva, para el control

de plagas se utilizan diferentes formas de siembra, en las cuales las plagas no lleguen atraídas por una sola variedad de productos, también se usa para fumigar extractos plantas como, ají, tabaco y/o barbasco. La selección del espacio para el cultivo la hacen los hombres, ellos guiados por sus dioses buscan terrenos fértiles, de tierras sueltas y suaves, propicias para la agricultura. Como se ha mencionado anteriormente cada Ser tiene su espíritu, de esta manera se debe pedir permiso a la selva, al bosque, a los animales e incluso a las plagas para que no causen daños a las cosechas.

Los dos grupos, en la pregunta acerca de si el cultivo se afecta por plagas y como las controlan, las personas responden que en la selva existen muchos insectos y animales que también necesitan alimento, por esta razón buscan los cultivos. Para que estos no causen daños a los sembríos se utilizan diferentes formas de control: se siembran estratégicamente plantas de diferentes variedades una al lado de la otra, es decir no se siembran juntas plantas de una misma especie, y/o se siembran pequeños parches de plantas de la misma variedad, intercalados con otras, esto con el fin de que no lleguen insectos ni animales atraídos por una sola especie vegetal, también se dejan cerca a los cultivos alimentos para que los animales no tengan la necesidad de entrar a la chagra en busca de comida. Por otra parte, para fumigar los cultivos se utilizan sustancias extraídas del tabaco, el ají, y del barbasco. Miguel enfatiza que en la comunidad está prohibido el uso de cualquier químico.

Cuando se hace la pregunta sobre las clases de tierras que son propicias para la siembra los grupos coinciden en que la zona de várzea es la mejor, luego de que el nivel del río baja en su lecho quedan acumuladas capas de materias orgánicas, que dejan rico el terreno en minerales y nutrientes, lo que hace que los cultivos den sus cosechas en menor tiempo, se puedan sembrar especies nuevas, y de mejor calidad que en las tierras altas. Sin embargo las cosechas en esta zona no se producen durante todo el año por tanto se deben mantener chagras en las tierras altas para suplir sus necesidades alimenticias todo el tiempo. Las mujeres aseguran que en las tierras altas cerca a las quebradas también se encuentran terrenos fértiles y que pueden mantener sus cultivos con suficiente agua para el desarrollo de las plantas.

Con respecto a la pregunta sobre quienes participan en el trabajo de la chagra, el grupo de entrevistados indica que anteriormente se tenían chagras comunales en la várzea y en las tierras altas en la que participaba todo el pueblo, pero a medida que la población fue creciendo las chagras se empezaron a realizar por familias, siguiendo la tradición de hacer la “minga” donde unas familias ayudan a las otras. Por otra parte los grupos concuerdan en que toda la familia participa en el trabajo de la chagra, desde los Abuelos, adultos, jóvenes hasta los niños, cada uno cumple una función de acuerdo a sus posibilidades. Los hombres realizan los trabajos más pesados como preparar el terreno, sembrar, recoger las cosechas, etc., y las mujeres junto con los niños son las encargadas de cuidar, deshierbar, fumigar, abonar, y de enriquecer el cultivo

con diferentes variedades de plantas medicinales, frutales y algunas verduras.

Cuando se les pregunta si la chagra tiene algún otro significado aparte de ser fuente de alimento el grupo de mujeres indican que la chagra aparte de ser el lugar de cultivo, es el espacio donde educan a sus hijos y les transmiten los conocimientos tradicionales, es el sitio donde se pasa gran parte del tiempo, situación que les permite relacionarse ampliamente con sus hijos en los procesos de enseñanza-aprendizaje acerca de todo lo relacionado con su cultura. Por parte el grupo de hombres señalan que, para los indígenas la chagra es un lugar sagrado, aparte de proveer alimentos es un lugar de encuentro donde el hombre se relaciona con la naturaleza y los espíritus de los demás seres que la habitan, también es el principal lugar de transmisión de conocimientos, donde se les enseñan a los niños y jóvenes las formas de cultivo, tradiciones, ritos, mitos, principios de conservación desde su cosmovisión y la importancia conservar estos conocimientos a través de las nuevas generaciones. Pese a esto el profesor resalta la importancia de buscar estrategias que permitan la conservación de sus conocimientos y cultura, puesto que con la llegada de la educación oficial se ha ido apartando a los niños de la chagra y de los amplios espacios de tiempo que compartían con sus Abuelos y padres en donde recibían los saberes ancestrales, ahora los niños asisten a la chagra de vez en cuando los fines de semana, tiempo que no es suficiente para tomar los aprendizajes de su cosmovisión.

En el grupo entrevistado como en los grupos focales se encuentran opiniones similares cuando se pregunta si en las prácticas tradicionales de agricultura itinerante se han realizado cambios. En la forma de realizar la agricultura se han hecho algunos cambios con el fin de mejorar la producción y de contribuir a mitigar el cambio climático. Se está implando un modelo agroforestal de no quemar el que responde a los objetivos: de conservar los nutrientes de la tierra, realizar los cultivos y recoger las cosechas en menos tiempo, procurar insertar nuevas especies de alimentos para complementar su dieta alimenticia (arroz, papa, avena, etc.), utilizar como abono todas las plantas no aprovechables para el consumo, no utilizar químicos, usar los terrenos de barbecho recuperados para abrir nuevas chagras para proteger y no tener que utilizar selva virgen, concientizar a las personas de conservar la naturaleza, entre otros.

En cuanto a la pregunta de si ha notado cambios en el medio ambiente y cuáles pueden ser las razones los dos grupos están de acuerdo en que, desde hace diez años aproximadamente se han sentido cambios en el clima, las temperaturas han aumentado generando daños en los suelos, estos se están compactando lo que dificulta la absorción de nutrientes y la labranza de la tierra. Por otra parte los cambios climáticos también se están viendo reflejados en la alteración de los periodos de lluvia y de sequía, no se sabe cuándo aumentará el caudal de río ni cuando empezaran las lluvias. Este fenómeno afecta los cultivos en la zona de várzea que es una de las más aprovechables, en cualquier momento el río sube y daña los cultivos. Las mujeres explican que anteriormente se

tenían claras la fechas en que el caudal de río subía y cuando tenía que empezar a bajar, ya no se tiene una certeza de cuando se pueda hacer la chagra en la várzea porque en cualquier época del año el río crece dañando los cultivos. Además Wilmer señala que, el comportamiento de los animales también ha cambiado ya no permanecen en el bosque cercano a las casas, ahora se interna en la selva para resguardarse del calor, situación que también está afectando su ciclo reproductivo.

CAPÍTULO 7

CONCLUSIONES Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

7.1 conclusiones

En función de la hipótesis planteada inicialmente sobre las prácticas y saberes tradicionales indígenas utilizados en la agricultura itinerante realizada en la chagra, bajo principios de conservación y protección de la naturaleza, podemos hablar de las siguientes conclusiones que podrían contribuir como una alternativa a la actual crisis ambiental generada por el modelo de desarrollo capitalista

Las leyes del capitalismo y la globalización impuestas a su libre arbitrio, sin ninguna restricción, por las potencias que dirigen los destinos de la humanidad, se han impuesto sin autoridad sobre las demás formas de pensamiento de otras colectividades utilizando estrategias contundentes como la educación y los medios de comunicación. Una vez estos modelos adquirieron poder no encontraron obstáculo alguno para manipular a su antojo las mentes de la sociedad e implantar su visión de realidad. Estos modelos que en principio ofrecieron muchos beneficios, como garantía de bienestar para la sociedad, luego de su extralimitación están ocasionando la destrucción de la naturaleza a la que tomaron como una fuente inagotable de bienes, de los que se han apropiado y explotado irracionalmente, contaminando el agua, la tierra y el aire, elementos esenciales para la pervivencia de la vida en el planeta. Como resultado ocasionaron la crisis ecológica y humanitaria.

De otra parte, crearon un modelo de sociedad con una visión materialista, consumista, individualista, egoísta, que no tiene en cuenta el bienestar del otro, alejada de la espiritualidad que ha

provocado la crisis de valores éticos y morales; una sociedad cada vez más ávida de riquezas materiales, que ha llevado a la necesidad de satisfacer las nuevas necesidades creadas por el sistema económico imperante.

Esta situación ha despertado alarma en la humanidad produciendo rechazos por parte de diferentes grupos que preocupados por el futuro del planeta están en busca de modelos de vida más humanos que permitan una relación armónica con la naturaleza y con las otras formas de vida, es decir, modelos alternativos al capitalismo con el fin de poner freno y no continuar la devastación y el saqueo de los bienes naturales que están poniendo en riesgo la pervivencia de la humanidad y del planeta. En esa búsqueda se ha encontrado en las comunidades indígenas un modelo basado en principios de espiritualidad, respeto, reciprocidad y colectividad totalmente opuesto al modelo occidental que puede dar respuesta a muchos de los interrogantes que hoy nos formulamos sobre cómo recuperar el equilibrio del planeta.

Con base en las premisas anteriores se deduce que el capitalismo y la globalización ya no tienen la misma aceptación que hace unas décadas, se está viviendo en un tiempo de quiebre civilizatorio conducente, posiblemente, a una nueva edad de la humanidad.

La forma de vida armoniosa que llevan los indígenas tikunas del asentamiento de San Francisco con la naturaleza y con la sociedad es el resultado de la aplicación de una serie de valores que

han adquirido desde su origen, que han sido transmitidos de generación en generación, por medio de la palabra, arraigados con el ejemplo de sus abuelos, y apropiados con las prácticas cotidianas.

La cosmovisión de esta comunidad se basa en mitos y leyendas, fundamento de sus creencias, acerca de la creación, del origen del mundo y de la vida. Fueron sus dioses, seres sobrenaturales, quienes crearon el hombre y la naturaleza, además, les dieron preceptos éticos y morales, para ser compartida en igualdad con todos los seres que la habitan. A partir de esta creencia, fundamental en sus vidas nacen los principios sagrados y éticos que orientan su modelo de vida.

El hecho de haber sido creados junto con la naturaleza, por seres superiores, hace que el respeto hacia ellos y a su creación sea sagrada y deba ser protegida. Además sus dioses no quedaron en el pasado, están presentes habitando el mundo de lo sagrado y espiritual, formando parte de su realidad. Los indígenas conviven con ellos y con los demás espíritus de la naturaleza en un rango de equilibrio, dentro de unos límites que permiten la presencia plena de la vida sobre el planeta.

Como vemos la cosmovisión es el principal soporte sobre el que se construye el conjunto de valores éticos y morales, como la reciprocidad, la colectividad, el respeto, la colaboración, la conservación, la protección, la sana convivencia y el bien común entre otros, valores que rigen el comportamiento y direccionan la vida y la sociedad en todos los aspectos.

De esta manera podemos darnos cuenta que estas comunidades tienen claro que la naturaleza es un ser viviente del cual el hombre ha nacido, y ella es quien les provee su sustento tal como lo hace una madre con sus hijos, razón por la que le otorgan el nombre de “Madre Tierra”; así mismo, le deben respeto a ella y a sus demás hermanos, quienes habitante del cielo, la tierra y el subsuelo, llámense árboles, plantas, montes, selvas, animales, agua, aire, tierra, astros etc., que al igual que el hombre tienen un espíritu con el que deben interactuar y estar de acuerdo en sus acciones para no ocasionar desequilibrios que pongan en riesgo todas las formas de vida y el planeta mismo.

De igual manera los mitos y las leyendas juegan un papel crucial como cohesionador en el comportamiento de las comunidades. Estos son parte de su cotidianeidad y de la relación con el entorno, al creer que todo tiene un espíritu, se debe pedir permiso para entrar o para tomar algo de él; por ejemplo, si se quiere entrar en el río para desplazarse, para bañarse o para pescar, se debe pedir permiso o protección a su espíritu, así mismo no se puede pescar más de lo que se necesite o de lo contrario el espíritu se enfurecerá y le castigará. También existe la posibilidad de que sus dioses al ver que no cuidan el entorno y no realizan los rituales tradicionales de su cultura les envíen castigos como plagas, disminución de la producción de pescado o enfermedades, entre otros castigos.

Teniendo en cuenta el análisis hecho a la cosmovisión indígena tikuna se puede afirmar que esta cultura propone con su ejemplo

otro modelo de vida diferente al occidental, surgido de unos principios éticos de respeto frente al otro.

Es de destacar que este pueblo indígena a pesar de las difíciles situaciones que ha tenido que pasar desde la Conquista hasta la actualidad, se conserve como un grupo étnico consolidado, que ha rehusado desaparecer y perder su cultura, aunque, que también ha vivido cambios importantes por la fuerte presión que ejerce occidente sobre todo el planeta, pero aun así continúan defendiendo su identidad y realizando procesos de revitalización. Son tan estratégicos con sus conocimientos que en más de quinientos años y sin necesidad de las armas han sabido mantener su pueblo y han podido pervivir sin necesidad del desarrollo de occidente.

La sabiduría que poseen estos pueblos ancestrales es invaluable, fruto de una amplia experiencia forjada a través del tiempo, y que ha arrojado como resultado una serie de conocimientos y el desarrollo de unas tecnologías adaptadas a sus necesidades, que no solo han sido empleadas en sus comunidades sino que también las han compartido con otros grupos, hecho que les ha permitido crecer como cultura y pervivir a lo largo de siglos.

A través de la historia estos pueblos han adquirido sus conocimientos principalmente de experiencias propias y de la observación de la naturaleza. Han visto cómo se comporta y han aprendido de ella, y de esta manera han ido evolucionando en sus formas de vida sin dejar de lado sus principios.

En cuanto a su sustento, pasaron de la recolección, la caza y la pesca al desarrollo de tecnologías como la agricultura itinerante que les ha proporcionado diversidad de alimentos y seguridad alimentaria durante toda su existencia.

Durante la práctica de la agricultura desarrollaron métodos para cultivar la tierra como la tala y la quema, conocida como “agricultura itinerante”, y que les permitió abrir espacios en la selva para sus cultivos. Así mismo lograron domesticar y mejorar diferentes variedades de plantas para su medicina y para complementar su alimentación, obteniendo soberanía y seguridad alimentaria, lo que les hace autónomos en su sustento.

Para el desarrollo óptimo de la agricultura itinerante, además de la práctica de los conocimientos ancestrales, producen constantemente saberes, métodos de producción agrícola y de aprovechamiento sustentable de los bienes naturales. En esta parte es de suma importancia resaltar que en la comunidad indígena de San Francisco en los últimos años, como consecuencia del calentamiento global y de los cambios poco favorables que han notado en la tierra, han desarrollado un nuevo sistema agroforestal para la elaboración de las chagras, más consecuente con la protección del medio ambiente, consistente en no quemar las materias orgánicas producidas por la tala y el desyerbe, con el fin de contribuir a bajar los niveles de CO₂ y aprovechar estas materias orgánicas en el mantenimiento de la humedad y como abonos para enriquecer los suelos, que de por sí son bajos en nutrientes, además de estar sufriendo cambios por la altas temperaturas a las que están siendo sometidos por el cambio climático.

El sistema de cultivo adelantado por la comunidad tikuna es un modelo de agricultura orgánica. Por cuanto sus metodologías son provenientes del conocimiento indígena y de sabidurías milenarias, siempre emplean semillas propias, producidas en sus chagras; de las cosechas se seleccionan las mejores semillas, se deshidratan al sol o se secan en el fogón, y se guardan para las nuevas siembras (no han permitido la entrada de semillas manipuladas). Los insumos como abonos, plaguicidas y fungicidas son fabricados a partir de sustancias vegetales como ají, tabaco y barbasco, además utilizan métodos de policultivos y cultivos mixtos los que les permite mantener alejados insectos y animales que puedan dañar sus cosechas. Para eliminar las plantas no aprovechables para el consumo que nacen dentro de sus cultivos deshieren manualmente. Todo este sistema en conjunto asegura la producción orgánica de alimentos que repercute directamente en la salud y la protección del entorno natural. No manejan productos químicos, consideran que su utilización es nociva para la naturaleza, puesto que afectan el control biológico y amenazan la nutrición, la salud del hombre, de los animales y las plantas.

La agricultura orgánica luego de haber sido soslayada y tachada de improductiva, ahora está llamada a replantear el sistema agroindustrial impuesto por el capitalismo, cuyo objetivo principal es el beneficio económico, por tanto ha acudido a grandes siembras de monocultivos donde utilizan herbicidas, plaguicidas, abonos de origen químico, y manipulación genética de semillas que aseguran alta rentabilidad, pasando por alto las consecuencias negativas que este sistema trae para el medio ambiente, la vida y la salud, por cuanto en su desarrollo ponen en riesgo la soberanía alimentaria de los pueblos, contaminan los suelos, el agua, el aire y producen enfermedades lentamente a las

personas y animales que consumen estos productos o tienen contacto de alguna forma con estos químicos. La sociedad preocupada por su salud y por la aparición de múltiples enfermedades está acudiendo al consumo de productos de origen orgánico.

De otra parte, estas comunidades también **han desarrollado tecnologías** para la conservación y el aprovechamiento de productos que básicamente no son aptos para el consumo humano sin un proceso adecuado, como es el caso de la yuca brava o yuca amarilla que contiene cianuro, haciéndola venenosa e inconsumible sin un proceso de extracción de la sustancia tóxica. Sin embargo es una de las variedades mas cultivadas, que después de ser sometida a un proceso de maduración para extraer el veneno y de ser deshidratada, a través de ella se obtiene la fariña, uno de los alimentos esenciales en la alimentación de los indígenas. Este es todo un proceso que ha requerido estudios y experimentos por largos periodos de tiempo para llegar a ser consumida y almacenada sin necesidad de artefactos de occidente.

Como podemos ver las sociedades ancestrales **han pervivido por miles de años** antes de que surgiera la “civilización” llevando una forma de vida en plenitud, donde ellos mismos organizaron su estructura social basada, claramente en unos principios éticos que les ha permitido una evolucionar de un modo armónico con el entorno natural, han podido desarrollar su cultura y mantenerse sin necesidad de la ciencia proclamada como auténtica y verdadera, que ha deteriorado la tierra y generado una sociedad sin principios éticos, de la que ahora se pretende escapar para recuperar la paz, la tranquilidad, la salud y la armonía que en algún momento habitó el planeta.

Como alternativa, tenemos la forma de vida de los pueblos indígenas quienes viven con lo necesario sin pasar necesidades ni angustias por el hecho de no tener los bienes materiales ostentados por occidente. Para ellos lo más importante es cubrir su necesidad más básica que es el alimento, en torno al que giran todas sus actividades cotidianas. A partir de allí se genera un sin número de relaciones con el entorno y con la sociedad, se viven sus mitos y leyendas, realizan sus rituales, actos recreativos y festivos, con lo que pueden llevar una vida sosegada, tranquila y feliz, en medio de la abundancia que les ofrece la naturaleza. Sin embargo para haber podido mantener su cultura, autonomía y su forma de vida han tenido que librar fuertes luchas con quienes los han visto como salvajes e incivilizados, pero interesados en sus territorios por contener grandes bienes naturales, que por cierto se han conservado gracias a la presencia y defensa de estos pueblos ancestrales, de no ser así, seguramente estas reservas ya no existirían y la vida del planeta muy seguramente estaría a punto de cruzar el límite para su extinción.

Los saberes y prácticas de conservación de la naturaleza generados por los grupos indígenas que habitan en el Trapecio Amazónico contienen el gran potencial que conforma el Conocimiento Indígena de la región, que en las últimas décadas ha sido reconocido y buscado por la sociedad mayoritaria con diferentes fines; de una parte, son vistos como parte de las soluciones en la recuperación y conservación de los ecosistemas, y el tratamiento de la contaminación ambiental generada por la utilización de sustancias químicas tóxicas, manipuladas por las empresas multinacionales en sus diferentes actividades y contextos como el extractivismo y la agricultura industrial, que

han envenenado: agua, suelo y el aire, afectando la cadena trófica, ocasionando consecuencias letales en el medio ambiente, la salud y la vida, y por otra, las diferentes empresas que con fines comerciales buscan explotar los bienes del ecosistema y adueñarse de los saberes tradicionales que luego van a ser patentados como propios con desconocimiento de sus propietarios.

Pese a esto, los tikuna consideran que los dueños de la naturaleza son los dioses que la crearon y se la dieron a la humanidad para que la administrara, cuidara y se sirviera de ella para su sustento. Por tanto consideran que los bienes naturales no deben ser objeto de comercio. Saben que deben hacer uso racional de los recursos, utilizando únicamente lo que necesitan para satisfacer sus necesidades de alimentación, vestido, vivienda, y asegurar la supervivencia de hijos, nietos y demás descendientes. Por tanto no tienen interés en acumular porque tienen asegurados todos los bienes para su subsistencia contenidos en la naturaleza que les permite llevar una vida tranquila, sin mayores afanes, lo que se conoce como “Buen Vivir”.

Para pueblo tikuna el territorio tiene gran significado, no solo es una extensión de tierra, sino que es el lugar que heredaron de sus dioses. En él fueron creados, y es el vínculo de unión con sus ancestros, es la manera de estar en el mundo, lugar donde han desarrollado su cultura: es la Madre Tierra que les proporciona los bienes naturales para su subsistencia.

El territorio es un bien común perteneciente a todos llámense espíritus, animales, tierra, árboles, ríos, aire, montañas, selvas, plantas, personas, donde cada uno tiene un espacio que debe ser compartido y cumple una función que debe ejercer. Allí no hay cabida para la propiedad privada, por donde se pasa no se encuentran cercas, alambrados, ni letreros demarcando espacios privados. Pero como delimitante encontramos algo más fuerte e inviolable, el respeto por el espacio de cada cual que no significa que no se pueda acceder a él, únicamente se debe pedir permiso y protección para entrar o hacer uso de él, con la premisa de no causarle daño ni extraer más de lo que se necesita.

La relación que se establece con el territorio está cruzada por todos los principios de la cosmovisión. El territorio es sagrado por ser una creación de los dioses para la humanidad; todos los seres que habitan la naturaleza se consideran en hermandad, todos los elementos que componen la creación están integrados en un Todo, y saben que deben coexistir en armonía, guardando respeto por el entorno; el tiempo es cíclico, se está en el pasado que al mismo tiempo es el presente y el futuro; Todos los seres y elementos que habitan en el planeta tienen espíritu, poniendo en igualdad al hombre frente a la naturaleza, incluso existen espíritus superiores que pueden intervenir en determinados momentos en la vida de la comunidad.

Todo este contexto expresa la forma respetuosa de relación entre todos, manteniendo un equilibrio en la manera de convivir, puesto que ningún ser está por encima de otro y mucho menos tiene la potestad para adueñarse de él o de someterlo.

Los pueblos indígenas desde la época de la Conquista han sufrido todo tipo de violencia para ser sometidos como mano de obra y despojarlos de sus territorios. Han tenido que librar fuertes luchas para el reconocimiento de sus derechos, no solo individuales sino como colectividad, sobre sus territorios, bienes naturales y conocimientos ancestrales. Además han tenido que resistirse ante el modelo hegemónico para mantener su identidad como comunidades diferentes a la sociedad mayoritaria.

El movimiento indígena en Colombia se ha conformado como respuesta al constante desconocimiento, menosprecio, agresiones y explotación a sus pueblos por parte del Estado y de otros agentes como grupos armados y multinacionales interesados en los bienes naturales existentes en sus territorios. De esta forma el movimiento indígena se ha organizado en defensa de sus derechos, territorios y autonomía para hacerse presentes y participar como ciudadanos colombianos en los asuntos de la Nación, y posicionarse a nivel nacional e internacional como actores importantes que ofrecen propuestas alternativas para contribuir a las soluciones de la actual crisis ambiental.

En el contexto global capitalista se ve a los indígenas como un obstáculo que se debe sacar del camino, para apropiarse de sus territorios que en manos de las multinacionales generarían muchas riquezas. Hoy la región amazónica es acechada por aquellos que pretenden desarrollar megaproyectos de extracción de todo tipo, no solo de minerales, sino también de plantas para la industria

cosmética y farmacéutica, además de apropiación de conocimientos milenarios indígenas.

De otra parte, la comunidad indígena se encuentra vulnerable ante el proceso de globalización. Los jóvenes se ven atraídos por el modelo de vida occidental poniéndoles en una encrucijada donde ya no quieren ser indígenas ni conservar su cultura porque se sienten menospreciados, pero al entrar en la cultura de occidente quedan ubicados dentro de los índices de pobreza, porque abandonan sus economías de subsistencia para trabajar como mano de obra y poder acceder al dinero, lo que para ellos abre la puerta de entrada al consumismo de todo tipo; sin embargo los trabajos que consiguen no ofrecen estabilidad y son remunerados con tan poco dinero que en ocasiones no les alcanza para cubrir sus necesidades básicas.

Como resultado de las luchas que los movimientos indígenas han tenido frente al Estado, se encuentra el replanteamiento de la actitud de este respecto a los pueblos indígenas y se da una luz de reconocimiento mutuo que cambió el estilo de enfrentamiento por el de participación y entendimiento entre los actores, desde que la Nueva Constitución Política de 1991 se consagraron legalmente los derechos de los pueblos indígenas y también se establecieron algunos instrumentos jurídicos para su salvaguardia y definición.

Desde el tiempo de la Colonia la Iglesia Católica ha estado presente en las comunidades indígenas de la Amazonía colombiana, con la misión de educar a los “salvajes” encontrados en estos territorios. Desde ese tiempo se inicia el proceso de aculturación bajo la visión eurocéntrica que impacta los

fundamentos de la cosmovisión indígena, empezando por la imposición del idioma español y una religión completamente ajena a sus creencias espirituales, asunto que llega con más ímpetu hasta el momento actual.

La educación propia en las comunidades indígenas sufrió grandes cambios por la presencia de los colonizadores, especialmente por los religiosos que se hicieron cargo de la educación, cambiando de manera drástica sus costumbres. Les fue prohibida su lengua. Con el cambio de lengua y con la introducción de la religión católica se fueron perdiendo muchos de los conocimientos ancestrales, al igual que la práctica de los rituales.

Pese a esta fuerte situación las comunidades conservan parte de su educación propia, basada en su cosmovisión. El proceso de educación empieza en los tikuna desde que el niño está en el vientre la madre le habla, le cuenta los mitos, historias, le canta en su lengua, así la va aprendiendo. Una vez nacido el nuevo ser permanece casi todo el tiempo con la madre quien es la principal encargada de su educación junto con los abuelos. En la constante permanencia con ellos aprende de lo que observa y de lo que le transmiten sus mayores en forma oral, luego va poniendo en práctica los aprendizajes a medida que va creciendo. El principal escenario de enseñanza-aprendizaje es la chagra donde sus mayores pasan gran parte del tiempo, allí es donde recrean sus mitos de origen y las leyendas de su cultura; de esta manera el niño va escuchando y va interiorizando. Además mientras se realizan las

labores de agricultura aprende de las explicaciones que le dan, del ejemplo y de la experiencia propia, es decir el aprendizaje se basa en la realidad no en supuestos, por tanto el aprendizaje es bastante significativo.

Los padres, la familia, los abuelos, las autoridades mayores y la comunidad son las responsables de la educación. Esta se da en todos los escenarios: en la vivienda, en el río, en la pesca, en la chagra, en la agricultura, en la selva, en la cacería, en la recolección de frutos, en la celebración de los rituales, en la minga etc., es decir en todo momento y en todos los lugares, no hay un horario establecido para la educación. En estos espacios se aprenden los principios éticos que rigen los comportamientos de comunidad; el respeto y la protección por la naturaleza, la reciprocidad, la cooperación y la colectividad, así como las prácticas de agricultura itinerante, los lugares de siembra, el ciclo lunar, el clima, los métodos de preparación de los insumos orgánicos, la estrategias para evitar los insectos en los cultivos, la selección y almacenamiento de las semillas, los procesos de producción de la farina, el casabe, y el masato. De otra parte, se les enseña los métodos de pesca y cacería. Esta es una educación integral donde se aprende haciendo y se arraiga la cosmovisión con todas sus categorías.

La educación propia ha tenido que afrontar la implantación de la educación formal que cambia totalmente el modelo por uno construido siguiendo el paradigma de occidente que no tiene en cuenta la pluriculturalidad del país, desconociendo la existencia de

grupos con culturas diferentes a la sociedad mayoritaria, pretendiendo homogenizar a toda la población colombiana, lo que rompe totalmente con las tradiciones y asevera los procesos de aculturación.

Luego de los procesos de resistencia el Estado ha dado autonomía para que las culturas indígenas organicen sus sistemas de educación, pero estos no están siendo cumplidos. En el caso de la comunidad de San Francisco a pesar de que la educación es contratada por el gobierno y se tienen estructurados los proyectos educativos interculturales, la Iglesia aún tiene gran incidencia en la educación indígena, no permitiendo la educación bilingüe partiendo de su lengua. Para las directivas el español debe ser la lengua principal y el inglés la segunda lengua, de esta manera no permiten los espacios para que los profesores tikuna Bilingües realicen la enseñanza o reafirmación de la lengua tikuna. Esto hace que se genere tensión entre la cultura indígena y la cultura de occidente. Es impactante ver que en pleno siglo XXI aún la Iglesia no acepte que estamos en un país pluricultural y se aferre a la idea del paradigma occidental y someta a la etnia tikuna a sus normas.

Así mismo es de suma importancia pensar en el liderazgo que han de retomar los educadores como conductores de la sociedad investigando, presentando propuestas y proyectos para lograr que los modelos y paradigmas pedagógicos respondan a las necesidades de la población actual que hoy enfrenta los retos de los cambios de la nueva civilización, contribuyendo a la construcción de un nuevo modelo de sociedad.

Por último, es imperativo reconocer que los pueblos indígenas son poseedores de conocimientos milenarios con los cuales han desarrollado una serie de metodologías, y prácticas sobre la conservación de la naturaleza y la producción orgánica de alimentos, llevados a cabo con base en su cosmovisión, lo cual les hace imprescindibles para participar con sus saberes y propuestas en la construcción de un nuevo modelo económico y social, como alternativa al modelo hegemónico imperante.

El reconocimiento de los derechos tanto fundamentales como colectivos y de las prácticas y saberes de los pueblos indígenas, posibilitado por los organismos nacionales e internacionales y movimientos ambientales así como el empoderamiento y revitalización de las culturas indígenas, les ha permitido hacerse presentes y participar en diferentes contextos donde se tratan asuntos que les atañen en su condición de sociedades diferentes e intervenir en temas relacionados con restauración, conservación de los ecosistemas y del medio ambiente, de la crisis alimentaria, de la salud, y no solo ser reconocidos como autoridad en temas relacionados con el ecologismo sino por el contenido de sus cosmovisiones que evidencian su relación armoniosa con la naturaleza, el cosmos y el mundo espiritual, por la disposición de sus saberes y propuestas alternativas al modelo económico hegemónico, y que pueden contribuir a la recuperación del medio ambiente y a la consolidación de una sociedad más digna y más feliz.

Teniendo en cuenta estos principios se plantea una alternativa al modelo de desarrollo económico occidental, basada en el respeto

por los bienes del ecosistema, la integridad, la reciprocidad y cooperación, garantía de pervivencia y bienestar de los miembros de sus comunidades. Todo lo que en su medio encierra “El buen vivir”, vivir en paz y en armonía con la naturaleza.

7.1 Conclusões

A forma de vida harmoniosa com a natureza e a sociedade que levam os indígenas tikunas do assentamento de San Francisco é o resultado da aplicação de uma série de valores que adquiriram desde a sua origem, transmitidos de geração em geração por meio da palavra, enraizados com o exemplo dos seus avós e apropriados com as práticas quotidianas

A cosmovisão desta comunidade baseia-se em mitos e lendas, fundamentos das suas crenças acerca da criação, da origem do mundo e da vida. Foram os seus deuses, seres sobrenaturais, quem criaram a natureza e o homem, dotando-o aliás de preceitos éticos e morais, para a primeira ser partilhada em igualdade com todos os seres que a habitam. A partir desta crença, fundamental nas suas vidas nascem os princípios sagrados e éticos que orientam o seu modelo de vida.

O facto de terem sido criados com a natureza, por seres superiores, faz com que o respeito para com eles e a sua criação seja sagrada e deva ser protegida. Para além do mais os seus deuses não permaneceram no passado, eles estão presentes habitando o mundo

do sagrado e do espiritual, fazendo parte da sua realidade. Os indígenas convivem com eles e com os demais espíritos da natureza numa posição de equilíbrio, dentro dos limites que permitem a plena presença da vida sobre o planeta.

Como vemos a cosmovisão é o principal pilar sobre o qual se constrói o conjunto de valores éticos e morais, como: a reciprocidade, o colectivismo, o respeito, a colaboração, a conservação, a protecção, a convivência saudável e o bem comum entre outros, que regem o comportamento e direccionam a vida e a sociedade em todos os aspectos.

Tendo em conta a análise feita à cosmovisão indígena tikuna pode-se afirmar que esta cultura propões com o seu exemplo outro modelo de vida diferente do ocidental e que surge de princípios éticos de respeito perante o outro.

Os Tikuna consideram que os donos da natureza são os deuses que a criaram e a deram à humanidade para que a administrara, cuidara e se servira dela para seu sustento; por isso consideram que os bens naturais não devem ser objecto de comércio. Sabem que devem fazer um uso racional dos recursos, utilizando unicamente o que necessitam para satisfazer as suas necessidades de alimentação, vestuário, casa e assegurar a sobrevivência de filhos, netos e demais descendentes, não tendo assim a urgência de acumular dado que têm assegurados todos os bens para a sua subsistência contidos na natureza, o que lhes permite levar uma vida tranquila, sem grandes angústias, naquilo que se conhece por “bom viver”.

No que se refere ao seu sustento, passaram da recolecção, da caça e da pesca para o desenvolvimento de métodos como a agricultura itinerante, que lhes proporcionou diversidade de alimentos e segurança alimentar durante toda a sua existência.

Durante a prática da agricultura desenvolveram métodos para cultivar a terra como o desbravamento e a queimada controlada, conhecida como uma “agricultura itinerante” que lhes permitiu abrir espaços na selva para as suas culturas, conseguindo desta forma domesticar e melhorar diferentes variedades de plantas para a sua medicina e para complementar a sua alimentação, obtendo a soberania e a segurança alimentar que os torna autónomos no seu sustento.

Para um melhor desenvolvimento da agricultura itinerante, para além da prática de conhecimentos ancestrais, produzem constantemente saberes, métodos de produção agrícola e de aproveitamento sustentável dos bens naturais. Nesta parte é de suma importância ressaltar que a comunidade indígena de San Francisco no últimos anos, como consequência do aquecimento global e das mudanças pouco favoráveis que se fizeram notar na Terra, desenvolveram um novo sistema agroflorestal para a elaboração das Chagras, mais consequente com a protecção do meio ambiente, que consiste em não queimar as matérias orgânicas produzidas pela roça e desbravamento do mato, de forma a contribuir para a redução dos níveis de CO₂ e aproveitar estas matérias orgânicas na manutenção da humidade e como suplementos para enriquecer os solos, que de por si só são baixos

em nutrientes, para além de estarem a sofrer mudanças devido às altas temperaturas a que estão a ser submetidos pelas alterações climáticas.

O sistema de cultivo adiantado pela comunidade Tikuna é um modelo de agricultura orgânica, e como tal as suas metodologias são provenientes do conhecimento indígena e de sabedorias milenares, utilizando sempre sementes próprias, produzidas nas suas Chagras; das colheitas seleccionam-se as melhores sementes, que se desidratam ao sol ou são secas no fogão, que são guardadas para as novas sementeiras: nunca permitiram a entrada de sementes manipulada. As matérias que servem como suplementos, pesticidas e fungicidas, são fabricadas a partir de substâncias vegetais como a malagueta, o tabaco ou o barbasco. Para além disso usam métodos de policultura e culturas mistas o que lhes permite manter afastados insectos e animais que possam danificar as colheitas e eliminar as plantas não aproveitáveis para o consumo que nascem dentro dos seus cultivos, que são mondados manualmente. Todo este sistema em conjunto assegura a produção orgânica de alimentos, o que tem repercussões directas na saúde e na protecção do meio natural. Não manuseiam produtos químicos, consideram que a sua utilização é nociva para a natureza, visto que afectam o controlo biológico e ameaçam a nutrição, a saúde do homem, dos animais e das plantas.

A agricultura biológica, depois de ter sido olhada de soslaio e tachada de improdutiva, está agora convocada replanear o sistema agroindustrial imposto pelo capitalismo, cujo objectivo principal é o benefício económico, e que por isso se orientou para grandes

sementeiras de monocultivos onde utilizam herbicidas, pesticidas, adubos de origem química e manipulação genética de sementes, que asseguram alto rendimento, passando por cima das consequências negativas que este sistema traz para o meio ambiente, para a vida e a saúde. Assim sendo, com o seu desenvolvimento, põem em risco a soberania alimentar dos povos, contamina os solos, a água, o ar e lentamente produz doenças às pessoas e animais que consomem estes produtos ou que têm contacto de alguma forma com estes químicos. A sociedade preocupada pela sua saúde e pela aparição de múltiplas doenças está a dirigir-se agora para o consumo de produtos de origem orgânico.

Por outra parte estas comunidades também desenvolveram metodologias para a conservação e aproveitamento de produtos que basicamente não são aptos para o consumo humano sem um processo adequado, como é o caso da mandioca brava ou da mandioca amarela, que contêm cianeto, tornando-as venenosas e não consumíveis sem um processo de extracção da substância tóxica. Na verdade é de uma das variedades mais cultivadas desta planta que, depois de ser submetida a um processo de maturação para extrair o veneno e de ser desidratada, se obtém a farinha, um dos alimentos essenciais à alimentação dos indígenas. Este é todo um processo que exigiu estudos e experiências por longos períodos de tempo para chegar a ser consumida e armazenada sem necessidade de artefactos do ocidente.

Como alternativa, temos a forma de vida dos povos indígenas que vivem com o necessário sem passar por necessidades nem angústias pelo facto de não terem os bens materiais ostentados pelo ocidente. Para eles o mais importante é cobrir a sua necessidade mais básica que é o alimento, em torno do qual giram todas as suas actividades quotidianas. A partir daí gera-se um sem número de relações com o contexto e com a sociedade, vivem-se os seus mitos e lendas, realizam-se os seus rituais, actos recreativos e festivos, com os que podem levar uma vida sossegada, tranquila e feliz, no meio da abundância que lhes é oferecida pela natureza. E sem dúvida que para ter podido manter a sua cultura, autonomia e a sua forma de vida tiveram que enfrentar duras lutas com quem os viu como selvagens e incivilizados mas que estavam interessados nos seus territórios por conterem grandes bens naturais, que, por certo, se conservaram graças à presença e defesa destes povos ancestrais. Se assim não fosse seguramente que estas reservas já não existiriam e a vida no planeta muito seguramente estaria ao ponto de cruzar o limite para a sua extinção.

7.2 Futuras líneas de investigación.

La elaboración de la presente tesis doctoral nos ha permitido vislumbrar futuras líneas de investigación, teniendo en cuenta que la investigación se ha enfocado únicamente en la comunidad indígena de San Francisco, sería interesante desarrollar otros proyectos de investigación que profundicen en la cosmovisión de

otros grupos indígenas para establecer la incidencia que tienen sus cosmovisiones con los comportamientos frente a la naturaleza.

Otra línea de investigación está relacionada con la forma en que se pueda plantear un programa para preservar los conocimientos indígenas, la educación tradicional, su lengua y su cultura. De esta manera se puede pensar de qué modo se elaboran manuales escolares teniendo como base su cosmovisión.

Por otra parte sería de gran interés realizar una investigación sobre como los principios de la cosmovisión tikuna pueden contribuir a mitigar los daños causados a la naturaleza por el modelo económico capitalista.

Profundizando un poco más en las prácticas de agricultura itinerante se podría diseñar un modelo de agricultura orgánica que contribuya a concientizar a las personas sobre la importancia que tiene la protección de la naturaleza y la incidencia que tiene en la pervivencia del hombre en la tierra.

7.3 Transferencia de aprendizajes adquiridos

Durante el proceso de mi formación doctoral y en el desarrollo del trabajo realizado con la comunidad indígena tikuna de San Francisco, sobre las prácticas de conservación en la agricultura itinerante, pude observar de cerca como esta comunidad lleva una forma de vida totalmente diferente a la de occidente, basada en los principios de su cosmovisión. Dentro de este marco han creado

todo un sistema de agricultura itinerante, orgánica y autosostenible, la que les proporciona seguridad y soberanía alimentaria.

Así mismo en los largos periodos de estancia en el asentamiento, durante el trabajo de campo, tuve la oportunidad de aprender por medio de la educación propia, en particular, el trabajo de agricultura en la chagra, a medida que ellos iban realizando sus labores, me explicaban por medio de la oralidad como se debían hacer para cultivar y que se debía tener en cuenta, al tiempo me mostraban como se hacía y luego me daban la oportunidad de hacerlo, así fui aprendiendo e interiorizando los conocimientos compartidos por ellos.

Además de realizar mi trabajo de grado, sentía la necesidad de compartir los valores y conocimientos adquiridos en esta comunidad, situación que me llevó a idear una forma de transferir esta información lo más cercana a la realidad, me refiero a que la idea no era solamente poder contar la experiencia, sino que además, lo importante era llevarla a la práctica. Lo complicado era poder encontrar un lugar en el contexto de una ciudad como Bogotá.

Imagen 30

Agricultura en la ciudad



Fuente: Elaboración propia

Con base en esta inquietud, desde el espacio académico de “Recreación e interculturalidad” de la Licenciatura en Recreación, (equivalente a Licenciado en ocio y tiempo libre) orientado por mí, en calidad de profesora de la Universidad Pedagógica Nacional, planteo el proyecto de realizar un acercamiento a diferentes grupos sociales con el objetivo de acercar a los estudiantes a otras formas de vida y de concebir el mundo de las subculturas que emergen en las ciudades.

En consecuencia, un grupo de tres estudiantes quisieron trabajar con adultos mayores de los barrios aledaños a la universidad, donde se encontró que la totalidad del grupo integrado por veinticinco personas, eran del campo provenientes de pueblos que llegaron a la ciudad para estar cerca de sus hijos.

La gran mayoría había trabajado en agricultura y tenían conocimientos acerca de los cultivos.

Desde entonces se consolidó un grupo que oscila entre veinticinco y treinta adultos mayores entre hombres y mujeres, con quienes la idea de realizar una huerta comunitaria tomó forma y se llevó a la realidad. El proyecto fue presentado a la facultad donde se aprobó y se nos permitió usar una parte del terreno de la sede Valmaria donde funciona la Facultad de Educación Física.

7.3.1 Descripción del proyecto

De esta manera a partir del año 2008 hasta la fecha se ha venido liderando el “Proyecto Agro-recreativo Wayra”, (en lengua Muisca, Wayra significa viento) con adultos mayores de barrios cercanos a la sede de la universidad, ubicada a las afueras de la ciudad. Este proyecto es el resultado de la construcción comunitaria de una huerta orgánica en la que todos los integrantes participan en el cultivo, el cuidado y en el aprovechamiento de las cosechas.

El área de cultivo es un terreno de aproximadamente media fanegada (3200 mts²) en el que se han sembrado diferentes variedades de productos entre frutas, verduras, tubérculos y hierbas medicinales como: tomate de árbol, papayuela, granadilla, lulo, fresa, mora, curúba, zanahoria, arracacha, espinaca, acelga, variedades de papa, remolacha, rábanos, cubios, cebolla, lechuga, repollo, cilantro, perejil, tomillo, laurel, yerbabuena, toronjil, caléndula, menta, apio, albahaca, canelón, llantén, manzanilla, mejorana, ruda, sábila, sauco y tabaco entre otras.

Imagen 31

Zona de cultivo



Fuente: elaboración propia

Imagen 32
Cultivo de lechugas



Fuente: Elaboración Propia

Imagen 33
Cultivo mixto



Fuente: Elaboración Propia

Las técnicas usadas en el cultivo han sido el producto de la aplicación de los conocimientos aprendidos en la comunidad indígena, sumados a los conocimientos del grupo. No se usan químicos de ninguna clase, el abono y los fungicidas son elaborados con productos de la misma huerta, lo que hace que los alimentos sean de origen orgánico por tanto saludables. Se siembra conforme se hace en la chagra para evitar las plagas y de manera escalonada para poder obtener alimentos todo el tiempo.

Las cosechas son repartidas entre el grupo y los excedentes se venden a bajos precios a los amigos y a la comunidad universitaria, para la que se ha organizado un mercado denominado como “Cesta comunitaria” que se oferta dependiendo de los productos de cosecha. El dinero adquirido es administrado por los integrantes del proyecto y se utiliza en la compra de elementos necesarios en la huerta.

Este proyecto ha tenido gran acogida y reconocimiento a nivel de la universidad y de la ciudad. Es visitado constantemente por estudiantes de las diferentes facultades, de otras universidades, de personas particulares interesadas en aprender o en obtener alimentos orgánicos, de los medios de comunicación quienes han pasado notas en televisión y publicado artículos en periódicos reconocidos de país.

Imagen 34

Publicación en los diarios



Fuente: Periódico *El Tiempo*, Junio 28 de 2012

Imagen 35

Publicación en periódicos

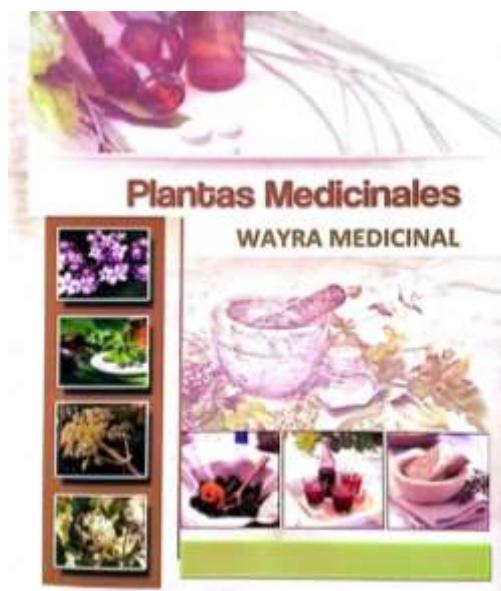


Fuente: Periódico *El Tiempo*, Junio 28 de 2012

Con el avance del proyecto, con el aporte de los integrantes y con el apoyo de diferentes entidades como: el Jardín Botánico, José Celestino Mutis (Centro de Investigación y Desarrollo Científico), la Universidad de la Sabana, la Fundación One Way Colombia y la Universidad Pedagógica Nacional, en el año 2014 se logró publicar una cartilla con las plantas medicinales cultivadas en la huerta, sus beneficios y su formas de preparación, con el fin de compartir las bondades de algunas plantas medicinales.

Imagen 36

Cartilla elaborada con la comunidad



Fuente: Archivos Proyecto agro-recreativo Wayra

Con este proyecto se ha logrado evidenciar que el trabajo comunitario desinteresado es una forma diferente de encuentro con el otro y que si es posible trabajar en colectivo por el bienestar de una comunidad.

FUENTES DOCUMENTALES

1 Fuentes Orales

1.1 Entrevistas a especialistas:

Entrevista 1 y 2: Pareja de Abuelos fundadores de San Francisco, ella es trabajadora de chagra, él es ex-curaca, miembro del gobierno de la comunidad y perteneciente al círculo de la Guardia Indígena Nacional en representación del pueblo tikuna.

Entrevista 3: Profesor de la escuela José Antonio Galán, profesional en Etnoeducación en la Universidad Pontificia Bolivariana.

Entrevista 4: Hombre especialista en el trabajo de la chagra, técnico de la Fundación Camino a la Identidad (FUCAI).

1.2 Grupos Focales

Hombres	Mujeres
Rafael, 63 años	Alba, 60 años
Miguel, 42 años	Rosa, 49 años
Abel, 43 años	Lucia, 33 años
Armando 35 años	Teresa, 37 años
Francisco 57 años	Leila, 28 años
Antonio, 25 años	Ligia, 52
Florentino 53 años	Natalia, 67 años
Wilmer 37 años	María, 40 años
Cayetano 29 años	
José 52 años	

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, A. (2013). *El Buen vivir*. Barcelona: Icaria.

ACOSTA, L. & ZORIA, J. (2009). *Experiencias locales en la protección de los conocimientos tradicionales indígenas en la amazonia colombiana*. Colombia amazónica (pág, 204). Leticia: SINCHI

ÁLVAREZ, S. (2011). La civilización capitalista en la encrucijada. *Convivir para perdurar* (pág. 407). Barcelona: Icaria.

AMADIO, M., D'EMILIO, A.L. (1993). *Cultura. Material de apoyo a la Formación Docente en Educación intercultural y Bilingüe*, La Paz: UNICEF.

AMEIGERAS, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. En Vasilachis, I. estrategias de investigación cualitativa (pág. 277). Barcelona: Gedisa.

ÁLVAREZ-GAYOU, J. (2003). *Como hacer investigación cualitativa, Fundamentos y metodología*. México, Buenos Aires y Barcelona: Paidós educador.

BARRANQUERO, A. (2011). Cultura y medio ambiente. Apuntes para una reconciliación. En S. Álvarez, *Convivir para perdurar* (pág. 407). Barcelona: Icaria.

BASCOPE, V. (2013). *Espiritualidad originaria en el Pacha Andino. Aproximaciones teológicas*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino, 3ª edición.

BROEDERLIJK DELEN. (2014). *Alternativas para la vida más allá del desarrollo*. Lima: Sonimágenes del Perú.

CABRERA, E. (2004). *El agroecosistema "chagra" entre los indígenas en la amazonía*. Leticia

CAMACHO, H. (1995). *Mágutá, la gente pescada por Yoí*. Bogotá: Colcultura.

CAPRA, F. (1996). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.

CARVALHO, O. (2011). *Seres sobrenaturales y mágicos de Bolivia*, La Paz: Ministerio de Culturas y turismo.

CELY, G. (2001). *El horizonte bioético de la ciencia*. Bogotá: editores Ltda.

CHAUMEIL, J.-P. (2009). *El comercio de la cultura: el caso de los pueblos amazónicos*. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 61-74.

COLECTIVO YUM KAAX. (2011). *Sobre la Minga*. Agro, vida y sociedad, (pág, 56).

DÁBALOS, P. (2011). Sumak Kawsay la vida en plenitud. En S. Álvarez, *Convivir para perdurar, conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas* (pág. 407). Barcelona : Icaria.

- DÍEZ DE MEDINA, F. (1973) *La Teogonía Andina*, La Paz.
- ELIADE, M. (1973). *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama.
- ELIADE, M. (2008). *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar ediciones.
- ESTERMANN, J. (2006) *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz: Editorial ISEAT.
- FORO POR UNA NUEVA GOBERNANZA MUNDIAL. (2011). *Rescatar y valorar otros pilares éticos el Buen Vivir*. Rio de Janeiro: Foro por una nueva gobernanza mundial .
- GOULARD, J.-P. (2009). *Entre mortales e inmortales, El ser según los Ticuna de la amazonía*. Perú: Bliiblioteca Nacional del Perú.
- GÓMEZ, E & CIFUENTES , A. (2016). *Nuevas concepciones sobre el desarrollo en América Latina: elementos para el debate desde los movimientos sociales y universidad*. Burgos: Universidad de Burgos.
- GRENIER, L. (1999). *Conocimiento indigena: guia para el investigador*. Cartago: Editorial tecnologica de Costa Rica.
- GUEVARA, L. A. (1938). *Granjas comunales indígenas*. Lima.
- HERNÁNDEZ, FERNÁNDEZ, & BAPTISTA. (2006). *Metodología de la ivestigación*. México: Mc Graw Hill.

HERRERO, H. (2007). *Los paradigmas de la sostenibilidad. ¿Hacia una revolución ética y solidaria?* Valladolid: Seminario: educación para un futuro sostenible.

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA. (1987). Ticuna. En G. Fajardo, & W. Torres, *Introducción a la Colombia Amerindia* (pág. 283). Bogotá: Editorial Presencia.

INVESTIGADORES DEL PROGRAMA "CULTURA & AMBIENTE". (2011). Cultura y medio ambiente. Apuntes para una reconciliación. En S. Álvarez, *Convivir para perdurar. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas* (pág. 407). Barcelona: Icaria.

JOLICOEUR, L. (1994) *El Cristianismo Aymara: ¿inculturación o aculturación?*, Cochabamba.

LENKERSDORF, C. (1998). *Cosmovisiones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

MAMANI CHOQUE, P. & RAMOS ALCALÁ, D.T. (2013) *Cosmovisión andina*, Cochabamba: Editorial Verbo Divino.

MARRERO, L. (1981). *La tierra y sus recursos*. Caracas: Publicaciones cultural.

MARTÍNEZ, M. (1999). La etnografía como alternativa de investigación científica. *La investigación etnográfica aplicada a la educación* (pág. 148). Bogotá: Dimensión Educativa.

MARTÍNEZ, M. (2006). *La investigación cualitativa (síntesis conceptual)*. Revista IIPSI, 123-146.

MENDIZÁBAL, N. (2006). *Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa*. En Vasilachis I., *Estrategias de investigación cualitativa* (pág. 277). Barcelona : Gedisa.

NACIONES UNIDAS. (2010). *Objetivos de desarrollo del milenio, El progreso de América Latina y el Caribe hacia los objetivos de desarrollo del milenio. Desafíos para lograrlos con igualdad*. Nueva York: Naciones Unidas .

NAREDO, J. M. (2006). *Raíces Económicas del deterioro ecológico y social*. Madrid: Siglo XXI.

NAVARRETE, C., & THOUMI, F. (2005). *Drogas Ilegales y Derechos Humanos de Campesinos y Comunidades Indígenas: el caso de Colombia*. Paris: Organización de las Naciones Unidas.

NINA BALTASAR, E. (1991) *la reciprocidad. Ethos de la cultura aymara*. Cochabamba: Publicaciones de la Universidad Católica Boliviana.

OCHOA, G. (2006). *Puerto Nariño: el pueblo que se mira en el río*. Bogotá: Publicaciones ILSA.

OCHOA, J. C. (2002). *Mito y chamanismo: El mito de la tierra sin mal en los Tupí-Cocama de la amazonía peruana*. Barcelona: Tesis doctoral.

PÉREZ TAPIAS, J.A. “*Pautas educativas para el diálogo intercultural*”, *Cuadernos Monográficos de la Revista de Educación*, 5 (2003) 3-7.

PÉREZ, J. (1996). *Constitución política de Colombia*. Bogotá: Leyer.

PLATT, T. “Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina”, *Cuadernos de Investigación CIPCA*,14,(1976) 56.

REPÚBLICA DE COLOMBIA, GOBIERNO NACIONAL. (07 de Junio de 2012). *Ley 1532. Por medio de la cual se adoptan unas medidas de política y se regula el funcionamiento del programa Familias en Acción*. Bogotá, Cundinamarca, Colombia: República de Colombia, gobierno nacional.

REYES, V. (2009). *Conocimiento ecológico tradicional para la conservación. Papeles, de relaciones ecosociales y cambio global*, 159.

REYES, V. (2011). Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos. En S. Álvares Cantalapiedra, *Convivir para perdurar. conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas* (pág. 407). Barcelona: Icaria

RIÑO, E. (2003). *Organizando su espacio, construyendo su territorio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Unibiblos.

RIVERA, J. E. (1946). *La voragine*. Bogotá: editorial A B C.

SÁNCHEZ, E. & MOLINA, H. (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de cultura.

SINCHI. (2005). *Enterramientos de masas de yuca del pueblo Ticuna: Tecnología tradicional en la várzea del Amazonas colombiano*. Bogotá: Equilátero.

SINCHI. (2009). *Seguridad alimentaria en comunidades indígenas del Amazonas: ayer y hoy*. Bogotá: Sinchi.

SINCHI. (2009). *Misión. Colombia amazónica*, (pág, 204). Bogota: Sinchi

TOLEDO, V. M. (2008). *Metabolismos rurales: hacia una teoría económico-ecológica de la apropiación de la naturaleza*. Revista Iberoamericana de Economía y Ecología vol. 7, 26.

TOLEDO, V. M. (2011). ¿Porque los pueblos indigenas son la memoria de la especie? En Á. C. Santiago, *Convivir para perdurar conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas*, (pág. 407). Barcelona: Icaria.

ULLÁN, F. (1998). *Los indios ticuna del Amazonas: Procesos de cambio social y aculturación*. Madrid: tesis doctoral Universidad complutence.

ULLÁN, F. (2000). *Los indios ticuna del alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización*. Revista Española de Antropología Americana, 291-335.

VASILACHIS, I. (2006). La investigación cualitativa. *Estrategias de investigación cualitativa* (pág. 277). Barcelona: Gedisa S.A.

VILLAREJO, A. (1988). *Asi es la selva*. Iquitos: CETA.

VILLORO, L. (2012). *El poder y el valor, fundamentos de una ética política*. Mexico: Fondo de cultura económica, el colegio nacional.

RODRÍGUEZ, R. M. (2011). *Bolivia desde mi ventana*, Santa Cruz de la Sierra: FIFIED-CEDID.

TODOROV, (2005). *La conquista de América: el problema del otro*, Madrid: Siglo XXI.

REFERENCIAS EN INTERNET

Alcaldía municipal de Puerto Nariño. (2007). *Esquema de ordenamiento territorial*. Puerto Nariño: recuperado de <http://cdim.esap.edu.co/BancoMedios/Documentos%20PDF/formulacion%20puerto%20nari%C3%B1o.pdf>.

Articulación Regional Amazónica (ARA). (2014). *Tercer Encuentro Pan-Amazónico*. Lima: recuperado de: <http://newsroom.unfccc.int/es/bienvenida/peru-iii-encuentro-pan-amazonico-sobre-cambio-climatico/>.

Beinstein, J. (2008). *Colapsos ecológicos-sociales y económicos*. México: <http://www.lahaine.org/b2-img08/beinstein-crisis.pdf>.

Comisión Nacional del Trabajo y Consertación para los Pueblos Indígenas (CONTCEPI). (2013). *Perfil del sistema educativo indígena propio*. Bogotá: recuperado de: http://www.ut.edu.co/administrativos/images/DOCUMENTOS%20ADMINISTRATIVOS/ASOCIACIONES/CABILDO_INDIGENA/seip.pdf.

Deruyttere, N. (2003). *Pueblos indígenas, recursos naturales y desarrollo con identidad: riesgos y oportunidades en tiempo de globalización*. Recuperado de: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=363901>

FAO, FIDA, & WFP. (2014). *Estado de la seguridad alimentaria*.

Roma. Recuperado de: <http://www.fao.org/3/a-i4030s.pdf>.

FAO. (2013). *Ley marco, Derecho a la alimentación, seguridad y soberanía alimentaria*. Panamá. Recuperado de: http://www.fao.org/fileadmin/templates/righttofood/documents/project_m/doc/Ley_Marco_DA_Parlartino.pdf.

FUNDACIÓN AMÉRICA INDÍGENA (F.A.I.). (2012). *Cosmovisión dominante, cosmovisión Indígena y territorio*. Santa Martha: Recuperado de: <http://fundacionamericaindigena.blogspot.com/2012/02/cosmovision-dominante-cosmovision.html>.

Goulard, J.-P. (1994). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía*. Quito: impreseñal. Recuperado de: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/50071.pdf>.

GRISALES, N., SÁNCHEZ, F., & MERCHÁN, F. (2010). *Fumigaciones de cultivos ilícitos con glifosato ¿Solución o catástrofe?* Revista Económica Supuestos, 11-68. Recuperado de: <http://revistasupuestos.uniandes.edu.co/?p=1168>.

LÓPEZ, C. (2002). *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Solimoes*. tesis doctoral. Brasilia: recuperado de: <http://tesis.bioetica.org/tic.htm>.

MINISTERIO DEL INTERIOR. (2003). *Cabildo indígena*. Bogotá: Recuperado de: <http://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>.

MUELAS, L. (1998). Acceso a los recursos de la biodiversidad y pueblos indígenas. En I. G. Grupo AD HOC *Sobre la diversidad Biológica, Diversidad biológica y cultural* (pág. 237). Bogotá: Dupligráficas. Recuperado de: <http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/otras/otpb09/otpb09-04.pdf>.

OMMATI, M. (2011). *Drogas y daño ambiental mitigación. Diálogo revista militar digital*, recuperado de: http://dialogo-americas.com/es/articles/rmisa/features/making_a_difference/2011/01/01/feature-02.

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2014). *Primera conferencia mundial sobre pueblos indígenas. Primera conferencia mundial sobre pueblos indígenas*. New York: Recuperado de: <http://www.un.org/es/globalissues/indigenous/>.

OXFAM. (2014). *Gobernar para las élites*. Davos, Suiza recuperado de: <file:///C:/Users/Isabel/Downloads/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf>: OXFAM GB.

PEÑA , Ó., DOPAZO, P., & JIMÉNEZ , D. (2012). *El resguardo indígena de Caño Mochuelo. Revista Soberanía alimentaria, biodiversidad y culturas*, 44: Recuperado de: http://www.soberaniaalimentaria.info/images/descargas/sabc_09.pdf.

RODRIGUEZ G. C. (2004). Prólogo. En A. Caldas, *La regulación jurídica del conocimiento tradicional: la conquista de los saberes* (pág. 205). Bogotá: Ediciones Antropos. Recuperado de:

<http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/eclvs/eclvs05/eclvs05-00.pdf>.

VEGA, R. (2009). *Crisis civilizatoria*. Herramienta N° 42, -
Recuperado de: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-42/crisis-civilizatoria>.

ANEXOS

ANEXO 1

Formato de consentimiento informado

Comunidad indígena, San Francisco De Asís
Municipio de Puerto Nariño Amazonas, Colombia

Fecha: _____

Consentimiento informado

Yo, _____, identificado con la cédula de ciudadanía _____ de _____, autorizo a la estudiante Narda Dioselina Robayo Fique, identificada con la cédula de ciudadanía 39.818.565 de Sopó, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que ésta realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctor en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mi tal cual como son en realidad.

Nombres:

Narda Dioselina Robayo Fique

Miembro, comunidad indígena
San Francisco de Asís

Estudiante de Doctorado
Universidad de Burgos, España

ANEXO 2

Formato diligenciado (F.1)

Comunidad indígena, San Francisco De Asís

Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha 17 DE ABRIL DE 2015.

Consentimiento informado

Yo, Wilmar Ant. Ferreira N. identificado con la cédula de ciudadanía Numero: CC-18-001472 de PT. Nariño autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Figue, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mí tal cual como son en realidad.

Wilmar Ant. Ferreira N.
Nombres: Wilmar Ferreira N.
Miembro, comunidad indígena
San Francisco de Asís

Narda Dioselina Robayo F.
Narda Dioselina Robayo Figue
Estudiante de Doctorado en Educación
Universidad de Burgos, España

ANEXO 3

Formato diligenciado (F.2)

Comunidad indígena, San Francisco De Asis

Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha 13-03-2015

Consentimiento informado

Yo, FERTIN SANCHEZ, identificado con la cédula de ciudadanía Numero: 18050967 de D.N., autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Fique, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mi tal cual como son en realidad.

F.F.

Nombres: FERTIN SANCHEZ F

Miembro, comunidad indígena

San Francisco de Asis

Narda Robayo F.

Narda Dioselina Robayo Fique

Estudiante de Doctorado en Educación

Universidad de Burgos, España

ANEXO 4

Formato diligenciado (F.4)

Comunidad indígena, San Francisco De Asís
Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha 17 DE ABRIL DE 2015

Consentimiento informado

Yo, Isila Cahuacpe P., identificado con la cédula de ciudadanía Numero: cc 41055069 de 3ta zona autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Fique, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mi tal cual como son en realidad.

Isila C.P.
Nombres: Isila cahuacpe P.
Miembro, comunidad indígena
San Francisco de Asís

Narda Robayo F.
Narda Dioselina Robayo Fique
Estudiante de Doctorado en Educación
Universidad de Burgos, España

ANEXO 5

Formato diligenciado (F.4)

Comunidad indígena, San Francisco De Asis
Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha 12 DE ABRIL DE 2015

Consentimiento informado

Yo, Teresa Benítez Anué, identificado con la cédula de ciudadanía
Número: 1.122.269.317 de Colombia, autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo
Fique, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad
indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a
utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se
enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora
en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación
utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su
propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o
difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la
recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se
haga uso de los datos recolectados y suministrados por mí tal cual como son en realidad.

Teresa Benítez
Nombres: TERESA BENÍTEZ ANUÉ
Miembro, comunidad indígena
San Francisco de Asis

Narda Robayo F.
Narda Dioselina Robayo Fique
Estudiante de Doctorado en Educación
Universidad de Burgos, España

ANEXO 6

Formato diligenciado (F.5)

Comunidad indígena, San Francisco De Asís

Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha 4 DE MAYO DE 2015.

Consentimiento informado

Yo, LIGIA CAJETANO AHUÉ, identificado con la cédula de ciudadanía Numero: 40120616 de TIKUNA, autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Figue, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mi tal cual como son en realidad.

Ligia Cajetano-Ahué

Nombres: LIGIA CAJETANO AHUÉ

Miembro, comunidad indígena

San Francisco de Asís

Narda Robayo F.

Narda Dioselina Robayo Figue

Estudiante de Doctorado en Educación

Universidad de Burgos, España

ANEXO 7

Formato diligenciado (F.6)

Comunidad indígena, San Francisco De Asís

Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha 22 DE NOVIEMBRE DE 2014

Consentimiento informado

Yo, NATALIA ARU AHUE, identificado con la cédula de ciudadanía Numero: 40150265 de PUERTO NARIÑO, autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Fique, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mi tal cual como son en realidad.

NO FIRMA

Nombres: NATALIA ARU AHUE

Miembro, comunidad indígena

San Francisco de Asís

Narda Robayo F.

Narda Dioselina Robayo Fique

Estudiante de Doctorado en Educación

Universidad de Burgos, España

ANEXO 8

Formato diligenciado (F.7)

Comunidad indígena, San Francisco De Asís

Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha 22 DE NOVIEMBRE DE 2014

Consentimiento informado

Yo, FRANCISCO PINTO, identificado con la cédula de ciudadanía Numero: 18050057071 de _____, autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Fique, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mi tal cual como son en realidad.

NO FIRMA

Nombres: FRANCISCO PINTO

Miembro, comunidad indígena

San Francisco de Asís

Narda Robayo F.

Narda Dioselina Robayo Fique

Estudiante de Doctorado en Educación

Universidad de Burgos, España

ANEXO 9

Formato diligenciado (F.8)

Comunidad indígena, San Francisco De Asís
Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha ENERO DE 2014

Consentimiento informado

Yo, GUSTAVO GONZALES P., identificado con la cédula de ciudadanía Numero: 180503969 de NARIÑO, autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Fique, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mí tal cual como son en realidad.

GUSTAVO

Nombres: GUSTAVO GONZALES

Miembro, comunidad indígena

San Francisco de Asís

Narda Robayo f.

Narda Dioselina Robayo Fique

Estudiante de Doctorado en Educación

Universidad de Burgos, España

ANEXO 10

Formato diligenciado (F.9)

Comunidad indígena, San Francisco De Asís
Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha ENERO DE 2014

Consentimiento informado

Yo, RAFAEL CAJETANO LAULATÉ identificado con la cédula de ciudadanía Numero: 18.050.128 de LETICIA, autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Fique, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mi tal cual como son en realidad.

<u>NO FIRMA</u>	<u>Narda Robayo F.</u>
Nombres: <u>RAFAEL CAJETANO LAULATÉ</u>	Narda Dioselina Robayo Fique
Miembro, comunidad indígena	Estudiante de Doctorado en Educación
San Francisco de Asís	Universidad de Burgos, España

ANEXO 11

Formato diligenciado (F.10)

Comunidad indígena, San Francisco De Asís
Municipio de puerto Nariño, Amazonas, Colombia

Fecha ENERO 15 DE 2014

Consentimiento informado

Yo, Angel Benítez Fernández identificado con la cédula de ciudadanía Numero: 15.888.214 de LOBOS, autorizo al estudiante Narda Dioselina Robayo Figue, identificado con la cédula de ciudadanía 39.818.565, a interactuar con la comunidad indígena de San Francisco, con el fin de llevar a cabo actividades investigativas, así mismo a utilizar los hallazgos que de allí se deriven y mi verdadera identidad. Estas actividades se enmarcan en el estudio que éste realiza como tesis doctoral para optar por el título de Doctora en Educación de la Universidad de Burgos (España), sobre las prácticas de conservación utilizadas en la agricultura itinerante en la comunidad indígena Tikuna.

Por medio de este documento afirmo que fui puesto al tanto de la investigación, su propósito e intenciones; que los resultados obtenidos por este estudio podrán ser publicados o difundidos con fines estrictamente académicos y científicos; y que he contribuido con la recolección de datos y proporcionado información para esta. En consecuencia, permito que se haga uso de los datos recolectados y suministrados por mi tal cual como son en realidad.

<u>Angel Benítez</u>	<u>Narda Robayo F.</u>
Nombres: <u>ANGEL BENITEZ FERNANDEZ</u>	Narda Dioselina Robayo Figue
Miembro, comunidad indígena	Estudiante de Doctorado en Educación
San Francisco de Asís	Universidad de Burgos, España

ANEXO 12

Guía de preguntas para las entrevistas

1. ¿Qué comprende por cosmovisión?
2. ¿Cómo se relaciona con el mundo?
3. ¿Qué es el conocimiento indígena?
4. ¿Qué es y qué significado tiene el territorio ancestral?
5. ¿Qué significado tiene la naturaleza?
6. ¿Cómo se relacionan con la naturaleza?
7. ¿Realizan prácticas de conservación de la naturaleza?
8. ¿De qué bienes de la naturaleza se sostienen?
9. ¿El territorio qué significado tiene para ustedes como indígenas?
10. ¿Qué significado tiene la tierra, el fuego y el viento en la agricultura?
11. ¿Los astros tienen importancia en el pensamiento indígena?
12. ¿Qué es la chagra?, ¿Qué significado tiene? y ¿cuál es su importancia?
13. ¿Realizan rituales para la siembra y/o cosecha), (Que significado tienen)
14. ¿La chagra además de su producción tiene otra función?
15. ¿Qué métodos tradicionales utilizan en las siembras en la chagra?
16. ¿Cómo se escoge el terreno para la chagra?
17. ¿Cómo preparan el terreno para la siembra en la chagra?
18. ¿Cómo abonan el terreno para el cultivar?

19. ¿Qué clases de tierras son propicias para la siembra? (Altas /bajas)
20. ¿El cultivo se afecta por plagas?, si, si, ¿Cómo las controlan?
21. ¿En agricultura itinerante utilizan: sustancias químicas para abonar el suelo, combatir plagas y prevenir enfermedades del cultivo? Si, si, ¿cuáles? ¿por qué?
22. ¿Tienen calendarios para realizar las siembras en la chagra?, ¿Cuáles?
23. ¿Tienen algún problema para cultivar la chagra?
24. ¿Qué productos siembran en la chagra y cuáles son sus usos?
25. ¿Conoce las propiedades nutricionales que tienen los alimentos producidos en la chagra?
26. ¿Utilizan prácticas de conservación de los suelos?
27. ¿Considera que el suelo se desgasta?
28. ¿Quiénes les han enseñado a cultivar?, ¿cómo?
29. ¿Han recibido alguna instrucción sobre agricultura de parte del Estado? ¿O de alguna Institución? ¿Cuál? ¿Se ha puesto en práctica?
30. ¿Cómo ve los programas que de seguridad alimentaria que vienen de fuera?
31. ¿Quiénes trabajan en la chagra?
32. ¿El chamán que hace por la chagra?
33. ¿Cómo se está manejando la medicina tradicional?
34. ¿Quiénes participan en el trabajo de la chagra?
35. ¿Qué papel cumple la mujer y los niños en el trabajo de la chagra?

36. ¿Cómo preparan las jornadas de trabajo en la chagra?
37. ¿Los productos de la chagra son suficientes para cubrir las necesidades alimentarias? ¿Si sobra algún excedente que hacen con este?
38. ¿Los niños participan en las jornadas de trabajo?, ¿En cuáles?, ¿Qué hacen?
39. ¿En las prácticas tradicionales de agricultura itinerante se han realizado cambios?
40. ¿Sabe en qué consiste la agricultura orgánica?
41. ¿Mediante qué métodos entregan el conocimiento a sus hijos?
42. ¿Qué conocimientos tienen de las plantas medicinales y forestales y su utilidad?
43. ¿Quién es el chamán, cuál es su función, como se selecciona y como se prepara?
44. ¿Los productos de las actividades económicas que desarrollan son suficientes para satisfacer las necesidades de la familia?
45. ¿Creen que es una obligación conservar los recursos naturales para las nuevas generaciones? ¿Por qué?
46. ¿Ha percibido cambios en el clima?
47. ¿Ha notado cambios en el medio ambiente? si, si ¿Cuales que son las razones?
48. ¿Cree que la comunidad indígena ha conservado y protegido la naturaleza?
49. ¿Cómo protegen la tierra y/o la naturaleza?
50. ¿Para usted que es la pobreza?
51. ¿Para usted que es desarrollo?

52. ¿Existen cultivos de uso ilícitos? ¿Cuáles? ¿Desde cuándo?
Estos cultivos ha traído problemáticas?
53. ¿Ha notado cambios en el comportamiento de la población animal?
54. ¿Existen controles que impiden el daño ecológico?
55. ¿Qué sabe de la historia de la educación en San Francisco?
56. ¿Cómo es la educación en la comunidad?
57. ¿Quiénes han impartido la educación en la comunidad?
58. ¿Qué cambios ha notado en la educación?
59. ¿Los jóvenes que se gradúan del colegio a que se dedican?
60. ¿Para ustedes que significa el conocimiento indígena?
61. ¿Cómo se funda San Francisco?
62. ¿Porque los nombres de las comunidades están relacionados con la iglesia católica?
63. ¿Qué sabe de la historia de la educación en San Francisco?
64. ¿Cómo funciona el gobierno indígena?

ANEXO 13

Transcripción de entrevistas (CD)

Debido a que las transcripciones de las entrevistas son bastante extensas, se expondrán a continuación las que por su contenido se consideraron más sobresalientes, las demás entrevistas junto con las de los Grupos Focales se encuentra anexas en un CD.

Entrevistado: Miguel Fernández

Ocupación: Líder, trabajador de la chagra

Lugar y fecha de la entrevista: San Francisco de Asís, 15 de marzo de 2015

1. ¿Qué prácticas tradicionales utilizan en las siembras de la chagra?

Soy técnico de la fundación camino a la identidad FUCAE que trabajamos en varios países, en Perú, Brasil, Ecuador y Colombia, ahí se está trabajando estos mismos temas que se vienen realizando, en cuanto al sistema de trabajo que nosotros manejamos acá en nuestro territorio indígena, nosotros estamos trabajando con sistemas agroforestales y trabajamos de acuerdo a usos y costumbres ósea la fundación no está exigiendo que tenían que trabajar tecnologías algo así diferente si no que nosotros, la meta de nosotros es que la gente viva tranquila, vivan bien, sigan sembrando, sigan usando sus chagras y se siga aumentando la especies de las chagras, para que; para que todo el tiempo nosotros mantengamos comida tengamos el plato lleno de la cocina y tener felices a la familia, a los hijos y a los líderes haciendo. En cuanto a las chagras, nosotros estamos trabajando mingas, son agrupaciones

de personas que en cierta familia se tienen que ir a colaborar hacemos intercambio de experiencias, intercambio de semillas con las demás comunidades, porque estoy es trabajando con cinco comunidades, estoy trabajando con santa teresita, nuevo paraíso, aquí San Francisco del casco urbano y puerto esperanza, estoy trabajando con cinco comunidades y nosotros los intercambios lo hacemos de la siguiente manera, vamos hacer un recorderis de esto; si hay una familia que tiene chagra nueva para hacer, digamos acá en Santa Teresita, si hay una familia nueva, mira compañero yo necesito que tal día me vallas a ayudar y yo voy y le pregunto mira usted que necesitas, que te hace falta pa tu chagra, para enriquecer tu chagra pa seguir fortaleciendo esto, que te hace falta? Que yo quiero que me traigan palos de yuca, colinos de plátano, bueno y frutales; entonces yo vengo y hablo con la otra comunidad que es Nuevo Paraíso y San Francisco con lo que siempre yo me dirijo hacia las misma, tanto para acá y para allá, entonces aquí yo le digo aquí a los compañeros mira ahí que ir a la minga de allá del compañero, pero hay que llevar palitos de yuca, colinos de piña, de plátano, plántulas maderables o frutales, para compartir con el compañero y dejarle la chagra llena para que viva tranquilo con su familia. Eso es lo que nosotros hacemos, hacemos intercambio de experiencias y entonces cuando la actividad se hace aquí, ellos vienen nos colaboran también y yo aquí pues les colaboro con la gasolina, como ellos tienen transporte, entonces les doy lo de la gasolina para que ellos se vengán y también nos traen cositas de allá y aquí compartimos, hacemos eso; y en un solo día podemos

hasta cultivar dos chagras y dejar fortalecido todo y así sucesivamente se va rotando esto.

2. ¿Hacen encuentros para compartir conocimientos con los países vecinos?

Bueno aquí el año pasado tuvimos tres aulas vivas, no dos aulas vivas tuvimos aquí, aulas vivas que en un solo encuentro se hacen diferentes trabajos, el trabajo es lo siguiente en las aulas vivas se vienen los del Brasil, los del Perú y los del otro resguardo que es de Leticia para acá, hay otro compañero que está haciendo el mismo trabajo que hago, hay otra compañera en el Brasil que hace el mismo trabajo que estoy haciendo y ahorita se va a nombrar un nuevo técnico aquí en Caballo de cocha que va hacer el mismo trabajo que estoy haciendo; entonces nosotros nos reunimos acá en maloca que está al lado de allá, nos reunimos y compartimos experiencias ósea experiencias del otro lado para acá y nosotros le contamos como es nuestro trabajo en este nuestro sector y entonces ellos se llevan ese conocimiento para allá, para que practiquen en sus comunidades y que sigan fortaleciendo lo que nosotros estamos haciendo, porque nosotros aquí en la comunidad de San Francisco estamos avanzando mucho, estamos arriba mientras los peruanos y brasileros todavía están apenas.

3. ¿En las prácticas tradicionales de agricultura itinerante se han realizado cambios?

Ósea nosotros hacemos un chagra con un sistema de no quemar, porque se conservan más nutrientes se obtiene menos tiempo, se reduce el tiempo, *cuando usted hace el trabajo* con los sistemas agroforestales, ósea hace un chagra sin quemar, ósea usted reduce menos tiempo.

4. ¿A qué se refiere con la reducción del tiempo?

Tiempo de trabajo de uno estar ahí, se reduce un poco más de tiempo, mientras usted hace con los sistemas de quema, usted tiene es que tumbar, desmatonar mejor y esperar uno quince o veinte días que le pegue duro el sol para que tú puedas quemar y entonces ahí se va atrasando las chagras y con el sistema de quema pues nutrientes que tiene la tierra, pues también se va disminuyendo uno va matando todo eso y entonces con este nuevo sistema que estamos trabajando ya se obtiene mayor rentabilidad en la producción. Vivimos también la experiencia de la zona del meta estuvimos por allá en las comunidades indígenas los campesinos allá sufren mucho y entonces estos sistemas se vienen porque la siembran así y hay mucha gente que ya está detrás de estos también, hay más gente que vienen me dicen mira, mira compañero yo me quiero unir al grupo para seguir trabajándoles. porque uno, usted solo hacer solo una hectárea de chagra para que siembre yuca y plátano usted se demora mucho tiempo, en cambio cuando se trabaja en grupo se reduce el tiempo, usted en un día puede limpiar todo eso, o sembrar en un día todo y queda listo y te da

tiempo para hacer otras cositas ósea este sistema nosotros lo venimos manejando y ahorita el 21 y el 22 tenemos una aula viva en puerto esperanza, vamos a integrarnos con los del Perú, Brasil acá nosotros puros Tikunas, Cocamas y Yanguas. Vamos hacer un intercambio de semillas, intercambio de experiencias, se va a visitar algunas chagras con este nuevo sistema ósea que eso nos ha dado un impacto grande.

5. ¿Cómo es el sistema agroforestal de no quemar?

Bueno nosotros primero socialamos hacemos la limpieza, todo lo que es palos pequeños desmatonar y picarlos ahí mismo, despedazarlos en trozos pequeños las hojas dejarlo ahí y luego sembrarlo por debajo de las matas grandes, sembrarlos, sembrarlos, sembrarlos y dejarte sembrado con las especies que tú quieras sembrar y luego lo tumban los grandes de encima y vuelve y los picas otra vez y entonces la cobertura se mantiene y ahí en la época del verano todavía se puede mantener la humedad se mantiene todo lo orgánico se queda, ósea todo los palos se van ayudando a descomponer todo eso se va concentrando ahí para la alimentación de las plantas de los plátanos y entonces en cada tronco de un palo grande que tu tumbes nosotros siempre lo vamos reemplazando con una matica ya sea un frutal o un maderable, siempre vamos plantando para reemplazar el palo y nosotros hacemos aquí la siembra de acuerdo a nuestro uso y costumbres, nosotros no le decimos que tiene que sembrar de tanto por tanto, aquí es como nosotros todos los indígenas lo sembramos, ósea eso se viene trabajando con estas comunidades. y entonces estos sistemas ya los

están haciendo en el Brasil, lo están haciendo en el Perú y esto está dando un impacto porque ya estuvieron los de RCN también acá ósea mirando, fortaleciendo ese trabajo y lo pasaron por televisión y todo ese fortalecimiento se viene haciendo, ya llevo trabajando con esta fundación hace un año atrás; aunque esto también fue, ósea esta fundación con la que trabajo son muy estrictos en esta cosa ósea no quisieron nombrar a cualquiera, es que primero a nosotros tuvieron que ver nuestro trabajo si nosotros teníamos chagras, si nosotros producíamos y entonces ahí me vieron la capacidad porque tenía varias chagras, tenía chagra en la zona varzeá que es la parte que se alarga, se inunda, tenía todos mis sembridos, Ahí de todo lo que se produce rápido, tenía pepino, sandia, maíz, bueno todo lo que se pueda producir rápido, siempre yo los planto en la varzeá y conservo semillas y ahorita estuvimos repartiendo unas plántulas maderables y frutales estuvimos repartiendo a la gente, ósea tengo mil plántulas para repartir y eso se va reforestando en las chagras.

6. ¿Qué plántulas tiene?

Aquí tengo Acapu, Achapo, son maderables esos son de largo plazo ya que uno tiene que ir pensando pa los hijos o pa los hijos de nuestros hijos ahí que ir pensando para eso. Entonces eso se va implementando, se sale la yuca en una chagra cosecha la yuca y el plátano entonces se va quedando los frutales, se va quedando los maderables y entonces con los frutales y los maderables se vuelve a tener un bosque normal ese sistema lo estamos implementando para que, para no destruir la naturaleza y no se está utilizando montes

vírgenes, sino se están utilizando puros rastrojos es sumamente prohibido utilizar monte virgen, una de las recomendaciones no quemar por el cambio climático ósea estamos viviendo todas esas cosas.

7. ¿En las chagras como se controlan las plagas?

Bueno nosotros aquí a la gente le estamos enseñando que como estamos trabajando con el sistema agroforestal es prohibido, ósea nosotros mucho le exigimos que no tienen que utilizar químico, no utilizar fungicida, nada, ni insecticida; sino lo que nosotros hacemos es que tenemos que practicar lo que tenemos a nuestro alcance, el barbasco, el tabaco todo eso, con eso podemos controlar la plaga.

8. ¿Cómo lo hacen?

Con el barbasco pues líquido. El barbasco es un veneno para uno tener que tomar eso es mortal. Es un bejuco pero que se ve por dentro, se saca se machaca se exprime en un recipiente se le añade con agua, combate con toda clase de plaga, puede fumigar a un sembrido, eso mata; lo mismo el ají, lo machacas o lo cocinas y lo echas eso ya sea a tus plátanos a tus yucas todo y control biológico también que hacemos.

9. ¿Cómo hacen el control biológico?

Pues a veces en los plátanos, los mismo troncos los picachamos bien para que se vengan las plagas y no ataquen la planta que está en producción sino a las que ya están. Y con el tabaco lo mismo, se

lo echa en un recipiente y se lo empieza a remover bien hasta que el coja un olor y con eso se lo echa a la planta, eso también mata y no hace acercar mucho a las plagas. Y no tratar de pelar mucho la tierra, porque ahí a veces que usted pela mucho la tierra y deja sin comida a los grillos y a los otros insectos que también necesitan comer, entonces no pelar mucho la tierra y no dejar también cobertura. Ósea todas esas maneras se vienen aplicando y ya aquí la mayoría ya está cogiendo conciencia de eso.

10. ¿Cómo abonan la tierra?

Nosotros no abonamos con químico por eso es que nosotros trabajamos sin quemar, ósea el mismo abono se tiene todo lo que se descomponga de todo lo que se desmatone se concentra ahí y ese se vuelve abono, ósea un sistema que estamos utilizando, yo en mi chagra yo no quemo, valla y mire la cobertura se mantiene.

Estuvimos también haciendo estudio de suelos con el ingeniero aquí en mis chagras, estuvimos en nuevo paraíso, santa teresita y nos falta hacer en el Brasil y en las otras comunidades que quedan aquí en el Perú. Y entonces hicimos el estudio para mirar en una hectárea cuanto de abono se puede almacenar cuanto de agua cuantas lombrices aproximadamente se puede encontrar en una hectárea que ellos también nos ayudan a abonar el suelo nos ayuda a oxigenar. Todo eso nosotros hacemos y eso también trabajamos nosotros con el colegio, le fuimos a enseñar al colegio ahí fuimos con el grado noveno el año pasado y les fue bien, esa fue como la última prueba que puedan pasar. Y le hicimos todos esos trabajitos, vamos realizando, van a estar aquí hasta en abril pues nos pueden ir

a mirar la forma de trabajo que estamos haciendo que vamos hacerlo en puerto esperanza, las integraciones, ósea en uno solo se trabaja liderazgo, niñez, mujer y soberanía alimentaria que pa esto se viene un guardia indígena, se viene trabajando eso para que los demás vallan mirando qué importancia tiene un líder cuando no tiene chagra como se va a defender, como va a defender su familia y todo eso se viene trabajando, que la mentalidad se valla abriendo hacia un futuro para el bien de la comunidad y para el bien de un líder.

11. ¿Qué hacen con los excedentes de las cosechas?

Hay veces que vendemos, hay veces que aquí nosotros no vendemos, pero aunque cuando nos vienen a comprar ya estamos.... Pero de sacarla así a la venta nosotros casi no la sacamos.

12. ¿Qué papel cumple la mujer y los niños en el trabajo de la chagra?

Buenos aquí nosotros en cultura, ósea nosotros trabajamos en unión ósea no solamente la carga la dejamos a la mujer, la mujer no le deja solo la carga al hombre y viceversa, en la pesca ya nos encargamos nosotros el trabajo en la chagra si es en unión la mujer, los hijos vamos a trabajar o si hacemos una minga nos vamos a trabajar todos juntos ósea es un trabajo grupal que se hace, aunque en la chagra ya hay unos trabajos más pesaditos pues ahí si ya nos toca a nosotros, si, pero el trabajo en común es grupal es para todos.

13. ¿El territorio qué significado tiene para ustedes como indígenas?

Bueno el territorio, pues como una reserva a la que tenemos que proteger, tenemos que estar siempre fortalecidos, fortaleciendo todo lo que tenemos, cuidando no destruyendo, ósea para nosotros es todo esto el territorio, cuidarlo y seguir reforestando, es un patrimonio que uno tiene. Todo esto lo tratamos de difundir a la gente, hay muchas comunidades que están pidiendo estos acompañamientos que se les den, pero ya a mí también los jefes me dicen usted no puede. A mí me dieron un cupo limitado yo trabajo con ciento diez familias y yo me excedí a ciento treinta y a mí me queda pesado, usted sabe que uno solo trabajando con ciento treinta familias, te llaman que tengo que ir y que tengo que venir y a veces yo me olvido de lo mío, yo ahorita tengo chagra nueva mía que no he podido terminar por estar. Mira hoy estuve casi todo el día mira la hora que me vine a desocupar así como llegue que me tuve que repartir las plántulas tengo unas herramientas que todavía me queda para repartir.

14. ¿Han recibido alguna capacitación sobre agricultura por parte del estado o de alguna institución?

Bueno aquí pues por parte del estado casi no se ha visto, aunque nos vinieron a hablar de unas asistencias técnicas de cómo manejar los plátanos, la yuca como podarla, eso fue lo único pero ya de utilizar químicos eso si nosotros trabajamos con lo que tenemos porque eso también, en el mercado pues el que cuesta, estuve en un mercado en Bogotá y el más caro es el producto orgánico bien

carísimo, en cambio lo que son de químicos usted lo consigue hasta mil y dos mil pesos y de productos orgánicos carísimos.

Ahorita estamos trabajando con la fundación, venimos trabajando hace tiempo, bueno en si los que canalizan los proyectos son la fundación.

15. ¿Cómo se llama la fundación?

Fundación Caminos de identidad FUCAI. Es una ONG y los financiadores son unos alemanes, son los que ahorita aportan la plata.

16. ¿Realizan rituales en las chagras?

Si, aquí en cuanto a lo ritual, toda cosa tiene un espíritu protectora de cada, el bosque tiene un espíritu de el mismo que protege, el agua también, nosotros aquí hacemos es pedir permiso, pedirle a la madre tierra, al bosque que nos dé permiso para ir a plantar, hablar y hablarle también las plagas que no nos ataquen mucho; eso es algo natural, algo que a uno le llena esto de espíritu y le da ánimo para seguir y manejar también todo lo espiritual.

17. ¿La chagra tiene algún otro significado aparte de ser fuente de alimento?

Bueno aquí también nosotros transmitimos este conocimiento a nuestros hijos ya es parte de nosotros enseñándoles desde pequeños, mira ahí que hacer esto, no tienen que destruir mucho el bosque, porque ya sabe todas las consecuencias que estamos pasando por los cambios climáticos, yo eso le digo a mis hijos y de

todo esto le vengo diciendo, le vengo enseñando, que es lo que ahí que hacer, que no ahí que hacer, con todo lo que vinieron haciendo nuestros antepasado, apenas nosotros hemos caído en cuenta que las cosas no eran como ellos lo pensaban y entonces esto se viene diciendo, yo le vengo diciendo esto a mis hijos y esto yo lo exijo a todos con los que trabajo que tienen que enseñar, que tienen que transmitir todo esto a ellos, porque ellos son los que quedan con esto, porque uno ya tiene la edad, quien quita mañana ustedes ya esté muerto, quienes quedan con el conocimiento, nuestros hijos y ellos tienen que ir transmitiendo esto.

18. ¿Cómo escogen el terreno para la chagra?

Bueno nosotros a veces lo escogemos por la fertilidad, a veces uno va y mira el terreno. Usted va y medio lo escaba, ahí partes que es como suelto la tierra como suave, ese es un terreno bueno para plantar plátano, yuca lo que nosotros queramos sembrar, nosotros miramos la calidad de la tierra; porque ahí unas tierras que son como duras, mucha greda también no es bueno. Nosotros buscamos una parte que sea una parte como abonoso, como fértil y ahí hacemos la chagra es una escogencia que nosotros también hacemos.

19. ¿Han notado cambios en el medio ambiente?

Nosotros aquí si lo hemos notado por que más antes nosotros no sufríamos mucho este impacto del sol, ósea aquí el sol no calentaba tanto hay a veces que aquí cuando usted va a sentir en la época del verano cuando va a empezar a bajar el agua ahí una calentura que

usted se desespera ósea todo eso nosotros lo hemos notado desde hace como más de 10 años atrás se viene mirando esto hasta ahorita. Todo eso se vino cambiando, mira ahorita esto, es la hora ya que el agua este más arriba y ahorita sube y empieza a bajar y ahorita por lo que permanece lloviendo se subió un poco y va a parar la lluvia y va a empezar a bajar y empieza la lluvia y empieza a subir eso es un cambio que se viene notando. Antes llegaba la fecha de que el agua tiene que subir subía hasta tal mes ahí y frenaba y de ahí empezaba otra vez, llegaba la fecha en que tenía que bajar y bajaba normal.

20. ¿En qué meses llegaba el invierno?

De noviembre hasta finales de abril el invierno, ya entre mediados de mayo ya tenía que estar bajando el agua, hasta antes del 20 de Julio el agua ya tenía que estar abajo.

De ahí hasta poray hasta agosto es donde pega más duro el sol y de ahí se va ya hasta mediados de octubre empieza a medio subir el agua ya en diciembre tiene que estar ya arriba el agua y esta vez en diciembre está seco esto, eso nos perjudica pa los cultivos acá. Nosotros también se ha notado por el calentamiento global, si es el suelo hay veces que en el verano pues queda compactado la tierra queda dura y ese cambio también lo hemos notado.

21. ¿De dónde viene la idea de las huertas?

Yo siempre mantenía huertas, cilantro, el pepino, ósea siempre mantenía eso para acompañar para una ensalada, siempre nosotros manteníamos eso en familia y entonces se llegó este programa del

gobierno, la de DPS ReSA que no sé qué quiere decir, entonces eso se vino acá y trajeron unas regaderas, repartieron algunas semillas, algunos materiales de trabajo. Yo hasta ahorita no tengo casi semillas, yo los tengo empacados yo de eso casi no las uso. No las uso porque tengo semillas que también de lo que he producido y esas son las que yo utilizo para mi chagra

Anexo 14

Transcripción de entrevista (E.2)

Entrevistado: Florentino Coello

Ocupación: Profesor y medico tradicional

Lugar y fecha de la entrevista: Puerto Nariño, 10 de diciembre de 2013

1. ¿Cómo ve la educación en la comunidad?

Ahorita se ha fomentado la educación pues y la educación se ha fortalecido bastante porque ya ahí jóvenes que han superado sus estudios, en las universidades son licenciados, ya han terminado sus estudios ahorita nos falta es una carrera profesional, para tener digamos una educación propia que sea válida en nosotros mismo que nuestro territorio es nuestro, lo defendemos con el líder que haiga, un recurso que sea jóvenes que estudiaron administración pues que sepan esta en ese fallo porque digamos es un resguardo y entonces que esté en el resguardo la organización no maneja bien el presupuesto destinado como debe ser, ese es un fallo y la salud lo mismo la medicina tradicional eso también ha sido un cambio porque ahorita nuestros abuelos que sabían la medicina, ya pues todos se fueron y ninguno quiso aprender la medicina tradicional de jóvenes, de pronto algunos sabrá pero no debía terminarse eso, porque la medicina tradicional es importante para la vida social porque uno sabe que enfermedad tiene, cuando uno va al hospital a la parte occidental uno va y no el medico no capta que enfermedad tiene ese paciente toca ir a buscar un medico tradicional para que

cure eso sí, así pues uno trabaja digamos muchas veces hay personas que no, no entiende esas cosas no, ósea la misma gente que digamos que trabaja en la medicina occidental o medicina tradicional pues ningún médico tradicional ahorita está presente para mirar que tiene este paciente y el medico no más va a estar pendiente no más de lo que él sabe si, pero él no sabe de verdad que pasa con el paciente si es biológico, sicológico que sé yo, si, entonces pues en eso han fallecido nuestros médicos tradicionales por causa de eso porque no hay una organización mancomunado, organizado es decir que donde están los médicos tradicionales y pues hay causa en ese sentido para mí, porque si hubiera eso ninguno pasaría nada, los niños los niños que se enferman los niños que cogen epidemias, hay muchas cosas uno sabe de qué proviene eso sí, de la medicina y hay medicina natural que uno aplica para eso entonces eso también es importante tanto occidental pues muchos se van, muchos niños se mueren por causas de esas, por el desconocimiento y por ese sentido y parte de la educación vamos bien hasta el momento gracias a Dios, los padres que eran analfabetas vieron pues había autonomía había autoridad en ese tiempo y le dieron educación a sus hijos y esos son los profesionales ahorita, esos son los que están llevando pues el barquito donde vamos todos, dando una educación para formar la humanidad en ese sentido, y ahorita para mí que veo para mi ahorita los padres de familia ya todos son educados, ya todos son formados, algunos todos han entrado al colegio, algunos han entrado a las universidades, pero no se ve que hay un cambio no, que busquemos, porque tenemos que traer gente de afuera que nos

venga a dar instrucciones acá sabiendo que nosotros somos capaces de mantener nuestro territorio y la gente es inteligente es sabedor de muchas cosas entonces muchas veces porque de los que están en mando no hay un digamos una ayuda propia para ayudar a ese joven que quiere estudiar digamos para la medicina para ser médico, hay algunos profesionales, los muchachos que han salido, pues a lo mejor aquí faltan muchachos para ser abogados, derechos otros los muchachos que estudian sicología otros que se dedican a la parte administración eso falta mucho y eso porque no se ha inculcado a los jóvenes si, o de pronto no hay apoyo en ese sentido, entonces eso es lo que se ve no, hoy en día.

Ahora un matemático que venga de otra parte pues, nosotros mismos somos matemáticos pero tiene que haber un muchacho capacitado para eso si, para no traer gente de otra parte, para ampliar, nosotros tenemos valores también.

Antes la educación era así. La educación anteriormente era fuerte, si ahorita, la educación era fuerte, usted llegaba al colegio allí todo era digamos, dice un lema que dice con sangre entra la letra si, y eso pues era y no único de la educación, lo más peor que se vio fue prohibir la lengua si eso entonces ahí hubo un error. **¿Quiénes prohibieron la lengua Tikuna?** Pues los mismo maestros que venían de afuera, otros españoles y más que todo como era parte de la misión también y el castigo era fuerte no era como ahorita, ahorita un estudiante estudia por su digamos, si tiene interés para estudiar pues bien y si no para él no es nada le da igual si, antes la educación era. Y un padre le daba educación a su hijo

llevándole a trabajar si, un hijo tenía que aprender lo que el papa le enseñaba, hacer canoas, remos, flechas, arcos, tarrayas lo que sea, eso era un aprendizaje practico no era teórico sino practico por que le llevaba. Hoy no hoy un joven ya no sabe nada ya se olvidó de hacer remos, flechas, canoas no sabe nada si, eso es el cambio que ha habido ahorita en la educación antes la educación era más fuerte, ahorita ya no sin un estudiante quiere estudiar estudia y si no para él es igual si perdió el año para él es igual, él no le da nada perdi el año porque sí, él no ha razonado todavía, mire en ese tiempo no si uno perdió el año papa llegaba y te daba si, en cuncillla si, te decía te daba garrote, hoy no hoy si perdió el estudiante el padre le da igual si, no le recalca en nada si, entonces esos son los más y con la educación propia que se piensa buscar ahorita, para mí se debe fortalecer eso un valor fuerte si, para que la gente conozca su territorio sus saberes propios y para qué es, que queremos con eso, donde queremos llegar, pero es tarde porque la juventud de hoy ya se han perdido, sus directrices sus cosas que tienen que mirar a lo mismo aquí yo veo que aquí ha vivido gente más o menos 30 años o 25 años y es el mismo, no ha habido cambio mientras que otras personas que vienen de afuera se va teniendo asentamiento va progresando entonces eso pues ha perdido la autoridad la autonomía que era fuertes antes ahí debía decir bueno nuestra organizaciones esta, ayer que estuvimos discutiendo sobre eso, sí, porque nosotros como maestros indígenas si, bilingüe nuestros, educando a los jóvenes de hoy en día no, no estamos fortaleciendo eso porque nosotros no nos sientan con los padres de familia si, con los abuelos, con los ancianos a pedirles ese valor que ellos tenían

porque eso se ha perdido si y ahorita en los cambios que ha tenido también el gobierno con esas normas que ahí, si eso es a nivel nacional nivel de todo sí, porque no solamente acá, en todas partes del mundo en todas partes del país entonces cambia de la educación y eso pues se ve no, por esos cambios pero después el gobierno pone que ahí unos deberes unos derechos en los que toca aquí que aplicar pero ya es tarde, porque ahí mismo decía que a los niños ya no se les puede castigar, más la misma ley dice que a los niños, la ley les protege a ellos todo por encima de él, entonces ahorita pues ya es un cambio diferente y grande y lo he sentido; porque un niño ya un padre no le puede tocar si, si el papa le pega a él, él va y le demanda a su papa en el bienestar puede ser en la personería, donde sea, si, pues esos son los cambio que ha habido sí, pero antes no antes era fuerte un joven no podía salir así no más, una niña no podía salir así no más de la casa todo era bajo una autoridad privado, tenía que cumplir el horario y todo a qué hora tenía que estar por allá afuera a qué hora tenía que venir, y ahora no, ahora sale una niña y se va, no sabe no tiene hora de llegada el papa no dice nada.

2. ¿Los jóvenes que se gradúan del colegio a que se dedican?

Pues es triste, porque como él estudia y no tiene que hacer nada, porque no se le ha dado una visión, porque si se le hubiera dado una trayectoria de una enseñanza con base de pequeño hasta que sea grande experimenta el conocimiento, lo demuestra así como antes la gente no sabía

leer y escribir le daba educación sus padres pero aprendían hacer canoas, flechas, remos aprendía de todo, tenían su casa tenían de todo tenían todo estaba bien, porque sabía pescar, cazar de todo, sabía hacer su medicina si, ya si eso. Y ahora no, porque el joven dice que estudio sabe, entonces le dice que él sabe más que su papa pero no demuestra lo que sabe. Ósea que se gradúa y queda haciendo vueltas por ahí. Su padre lo tiene que seguir manteniendo. Él no tiene que ir así como, bueno mis hijos pues gracias a Dios los eduque a todos, todos son profesionales todos trabajan gracias a Dios porque le tuve una autoridad fuerte un manejo de comienzo de pequeño, trabaje, trabaje por ellos y ahora ellos tienen que trabajar por mí y para ellos, se tienen que defenderse.

3. ¿Existen comunidades que aun conserven las costumbres tradicionales?

Las comunidades que todavía se mantienen son, San Martin, San Francisco, eh, el Soco Tipisca, todas la gente todavía mantiene su cultura, su tradiciones, sí, es la gente vive todavía su mundo su cosmovisión como tal, porque ellos viven de la pesca, si, de sus chagras, de su parte por años ellos están, ellos viven en su mundo de ellos y casi ellos no tiene relación con el blanco, sí.

4. ¿Cómo se funda San Francisco?

Pues de ese resguardo, en la época que fue, vino el curaca que pues el trajo una, de pronto se le se le metió en la cabeza, si para

que todo esto sea resguardo, porque primero no era, era un territorio nuestro amable, sí, esto no era un resguardo, de pronto como el salía aprendería del país entonces pues de pronto algo se le metió en la cabeza de él de formar un resguardo, pero para mí el resguardo no está bien sí, porque para hacer un resguardo tiene que tener buena organización buenos líderes que formen en la sociedad para trabajar con las comunidades sí, no es un nombre nomas que diga resguardo sino que tenga una vara una de mando, sí, que tenga una formación de decir bueno vamos hacer un resguardo, pero este que resguardo sea vivo organizado con buena firmeza.

5. ¿Porque los nombres de las comunidades están relacionados con la iglesia católica?

Lo que pasa es que, todo es parte de la iglesia católica por eso se nombró todo, mire que usted viene desde Leticia por acá todos esos kilómetros por aquí todos esos son de la iglesia católica todo, porque todo eso lo manejaba pues la curia eso lo manejo todo ósea la educación fue manejada por la curia y por eso ese nombre pues los resguardos, en las escuelas se nombra como iglesias, ósea hubo primero presencia de la religión que del gobierno.

6. ¿Existen chamanes en la zona?

Si hay todavía, todavía se mantiene.

7. ¿San Francisco tiene chaman?

Si San Francisco tiene, San Martin también tiene pero el poder de San Martin había unos abuelos poderosos que eso se fueron ya,

en San Martín trabaje con ellos sí, trabaje con ellos en la medicina natural y me ha gustado la medicina, sí.

8. ¿Cuál es el proceso para ser chaman?

Para escoger pues uno, usted tiene que entregarse, si, para aprender, tiene que entregarse, si, si tú quieres saber ese mundo si es una es un obstáculo que digamos que es algo real de la vida que uno experimenta, el conocimiento pero un saber pues espiritual, natural sí, usted vive eso, pueden hacerlo hombre y mujeres, porque usted cuando quiere aprender tiene que entregarse si, tú tienes que separarse de todo tú no puedes tener contacto con nadie con ninguna muchacha con ninguna mujer nada solo si, tener contacto solamente con la naturaleza y los animales y el espacio, tanto el río como el aire todo si, eso tiene que conocer y el espacio arriba y eso tiene que ser un saber pues natural y eso usted lo gana, sí, espiritualmente, sí, cuando usted aprende de una planta usted, pues la planta esa planta medicinal le va a entregar la fuerza su poder de esa de la medicina, se lo entrega así como ahorita que estamos charlando, sí, la madre de esa planta se transforma en persona y nos habla y bueno nos trae, él nos va a dar tres vasos como las pruebas, tres le dice bueno cuál de estos usted quiere, de esos tres vasos, tú decides si quieres esta es roja, esta azul y esta es blanca, sí, si usted quiere ser médico pues le vas a decir pues el blanco, lo tomas y usted cuando tomas eso entonces ya a los quince días ya te hacen la prueba, sí, y vuelves tu nuevamente, tú tienes que demostrar lo que tú sabes si ella se incorpora en tu cuerpo si ella lo maneja o no lo maneja si, después al mes ya tienen que ir a

una prueba, una prueba, tiene que concentrarse en la selva si, si no en la selva en la misma casa no puede salir, tiene que dietar, la dieta, no tiene que comer ají, ni sal nada cosa parecida, tú te vuelves vegetariano, ni pescado solamente eso para una semana a veces para 6 meses la dieta, eso, hace la prueba si te sale bien eso quiere decir que ya estás bien tú tienes que tener también tu defensa que te proteja porque hay personas que sabe otra cosa mal y te hace daño rapidito, tú tienes que tener una defensa personal, por eso es que haces una prueba de tres, tú tienes que aprender de a poquito de cada cosa no mucho porque te puede absorber el mal, quien domina, si usted te domina eso usted ya no es un buen médico, si usted comienzas a hacer maldad a la gente a hacer daño si, y cuando ustedes dos se vean pues usted mantiene entonces buen curandero, te sano toda clase de enfermedades porque ahí te muestra toda clase de enfermedades sicológico, biológico en el aire en el agua donde entre la enfermedad sí, porque la enfermedad entra del aire, del pescado de los animales del agua que yo tomo, entra la enfermedad, no es que, ni de la enfermedad sino viene por todo lado, viene de un sancudo, del agua puede ser de una sanguijuela, si es en la selva lo mismo en el rio en las quebraditas por allá, por eso cuando estés para medicina tú te vas para la quebradita ahí un pescadito se llama Nira ese tú tienes que comer eso bien rico te alimentas con eso, para usted tener buena medicina. Y los que hacen la maldad, usted le toma el frasco ese rojo, te tomas eso, eso ya te incorpora en tu cuerpo, tú ya eres un vanidoso.

Anexo 15

Transcripción de entrevista (E.3)

Entrevistado: Fermín Sánchez Ferreira

Ocupación: Etno-educador, profesor Tikuna, escuela José Antonio Galán, San Francisco

Lugar y fecha de la entrevista: Puerto Nariño, 28 de septiembre de 2014

1. ¿Qué sabe de la historia de la educación en San Francisco?

En 1980 aparece la primera escuela, la primera institución que era la casa de mi mama, era una casa grande, empezamos con diez estudiantes la mayoría de los estudiantes tenían 7 años de esos 10 estudiantes al año siguiente sumamos treinta y cinco éramos artos, éramos siete casas, ya después construyeron la primer escuela que se llamó José Antonio Galán sin saber porque le llamaron José Antonio Galán porque el cura dijo esta escuela se va a llamar José Antonio Galán ya. En 1987 estudia el centro de la educación de ahí, estaba muy reducida dijeron si ya contamos con noventa y cinco estudiantes podemos subir a la zona más alta le damos espacio grande y que se construya allá, ahí será, de una vez le pusieron en el futuro que iba a ser su sexto en pocos años, se va a concretar la palabra del curaca Antonio Melinder Sánchez, era el curaca de ese entonces y de ahí vamos a colocar aquí para que sea sexto a once y vamos acabar con el internado, no será hoy pero será mañana, así los habitantes iban creciendo. Pero cuál es la desventaja que nosotros tenemos, los Tikunas, se casan con gente blanco y se van

y no regresan más, los hombres se quedan pero se quedan sin mujeres y sin hijos están dentro de la casa y ahí están la otra desventaja unos consiguen mujeres pero están dentro de la casa de su papa no tienen su propia casita, ya, eso hace que 1991 en la plena creación de la constitución aparece el programa de vivienda en San Francisco, esas viviendas que tú ves en cuadriculado, esas aparecen ahí, aparece de que la gente ya no vivía en su casita de hoja, los pasaron a casa de lámina lo dotaron de tanques, lo dotaron de baño, atacaron una parte del problema, democráticamente ya éramos muchos ya estábamos entre trecientos o cuetrocientos habitantes y actualmente nosotros estamos contando con quinientos treinta y dos, nosotros no hemos avanzado desde ahí, no hemos avanzado tanto porque osino ya estuviéramos entre mil o mil y algo tu sabes desde 1970 y que nosotros los Tikunas por ley Tikuna debemos que tener máximo diez a once hijos pero ahorita han cortado, hemos cortado tanto que ahí personas con dos hijos ahí uno se cansa, el que tiene muchos es criticado actualmente ya llegan a ocho y hay paran ya no siguen más, pero ocho es ocho. En 1995 aparece las cuestiones deportivas ahí empiezan a construir nuestra cancha de futbol desde 1995 está programado el coliseo que tenemos ahí arriba ahorita en este momento construyendo mire en que año vino a reventar años después, son proyecciones que han quedado por eso la carretera la han proyectado desde que viniste, pero algún día se va a concretar y todo esto se va a poblar, ya en el 2005 hicieron un, como un cambio en la zona educativa, quitaron los Tikunas que teníamos por mal manejo, porque había Tikunas que son profesores pero no estaban preparados para manejar una

institución y manejando la institución ellos cogían las cosas como si fueran de ellos y entre ellos, entre Tikunas hicieron la guerra y lo tumbaron, tumbaron pero totalmente no dijeron bueno tumbamos pero queremos a este pues, que hizo el gobernador, aprovecho el espacio y nos metió un compañero distinto a la etnia Tikuna y hasta ahorita nos lo tiene acá, que son los de la iglesia católica.

Anexo 16

Transcripción de entrevista (E.4)

Entrevistado: Florentino Coello

Ocupación: Profesor

Lugar y fecha de la entrevista: San Francisco de Asís, 17 de octubre de 2014

1. ¿En qué consiste el ritual de la pelazón?

La ceremonia dura tres días, primero pues usted hace la invitación, primer día hoy es sábado, no ayer, hoy es viernes hoy comienza, hoy van todos los invitados hoy llegan todos los invitados, y yo hice fiesta con mi hija, yo hice fiesta con mi hija y le celebre su fiesta de ella y mira que ese día llego mucha gente de todas partes del mundo sí, vinieron unos que uno no conoce, yo le hice allá en el centro hice en la maloca allá, así como para este época le hice y yo salí como a las cuatro de la mañana, voy por el rio con la bocina sí, eso se escucha muy lejos hasta el cielo se oye se expande en los cielos el eco va por todas partes, todo el mundo escucha eso y cuando la gente escucha eso quiere decir que hay una fiesta grande sí, y la gente se prepara y nos fuimos hasta Martin, llegamos allá la gente ya nos esperaba, la gente se esconde, la gente no está ahí presente la gente cuando uno llega, el secreto es eso la

gente no lo espera, lo espera a uno pero escondido, ahí uno llega uno lleva unos huitos para repartir a la gente cada, casa uno va repartiendo sí, para que ellos se pinten de acuerdo a sus clanes. Es una purificación con el huito no se pinta por pintar no más, la pelazón se pinta la gente de acuerdo a sus clanes no se pinta por pintar. Y todas esas personas tienen que llevar una máscara, una máscara para la fiesta, ya, la semana se invita otra vez ya, a la fiesta entonces ya va la gente, llega a la fiesta a la semana llega todito, la gente viene de todas parte, se comienza la fiesta como hoy, hoy viernes comienza uno a rallar a rallar el huito para llevar para sacar el vino y así se tiene bailando con el tambor alrededor, toda la noche y el día siguiente ya es la fiesta, ya las tres de la tarde se saca la niña allá a dentro, a las tres de la tarde ya comienzan a entrar las máscaras, máscaras de toda clases, ellos bailan a su ritmo todos diferente ritmo, si, al día siguiente el día domingo hay otra actividad y es actividad de los puercos del monte todo traen una bocina ellos vienen todos, todos con adornados todos esos bocines bien adornados y están bien lleno de adornos y se hacen fila aquí varias filas así cantando y eso, ahí ya se van a botar al río a la muchacha, a veces se les prueba el chamán llega a conjurar a la niña, cuando ya le conjura le da un gran fuerza, un gran poder le da una prueba y le tiene que botar una pie de un árbol de Bugo, si, le tiene que lanzarle un pie, ese tiene que pegar bien a la lata al tronco sí y con eso, quiere decir para que ella tenga larga vida y es el poder que le da el chamán, después de eso ya el baño se le tira al agua, todos los abuelos, los chamanes porque ellos tienen que conjurar el agua también para que ninguna animal se le pueda coger, porque anteriormente, anteriormente una muchacha que se tiro así no más al agua sin conjuración allá un animal ya le esperaba destrozó por la mitad aquí, solamente quedo, estaba, le avía tragado el animal le avía destrozado el animal, tenía el diente bien grafilado así, solamente se salvó su cuerpo. Luego le sacan del agua todos los chamanes, si, y otra vez se van a bailar con ella.

2. ¿Cuál es la importancia de hacer la ceremonia de la pelazón?

Porque nuestro dios Yoí él no está muerto está vivo él está, Yoí está abajo allá en el mar, vive Yoí y Ipi vive aquí en la torre aquí en la cabecera, él es el que hace crecer el rio, entonces Yoí dice que para que no haiga ese problema de inundación tenemos que hacer pelazón, tenemos que volver a nuestra cultura, culturalizarnos para que ese mal se pierda ahí que subsanar eso, porque si no la gente se va a morir de hambre si porque todo tiempo inundaciones, las chagras se inundan y todo los sustentos y alimentos se van a perder, si, y aquí en la altura va a ver plagas como el grillo, la lombrices toda clase de animales van a comer las plantaciones mandado por él, por Yoí o por Ipi. Ipi que es malo entonces va a mandar todos esos maldades, enfermedades entonces eso es que tenemos que mirar eso de ahí. Tenemos que transformar eso de ahí decir hasta ahí no más entonces volverlo nuevamente a la tradición cultural, a la sanidad que estén sano, que las niñas de hoy cuando ella tiene menstruación tiene que avisar a su mama porque hoy en día ya se perdió esa cultura; una niña no se cuida entonces está acabando el pescado, vienen cosas malos, se va al monte así no más sin precavido se va, entonces le puede suceder alguna cosa pueden aparecer muchas cosas de males, se puede dañar las plataneras, las yucas, las piñas el sembrido porque la niña no se cuida lo mismo en el rio, los peces se acaban, si, si sus hermanos de ella si no se cuida, porque cuando las niñas le llega por primera vez la menstruación no puede estar con sus hermanos ni con su papa, solamente con su mama y su abuelitos, allá sentado y no puede hacer comida pa sus hermanitos nada, no puede hablar con los hermanitos ni tampoco con su papa, nada de eso. En cambio hoy no, hoy es normal y no le hacen su fiesta de pelazón, entonces por eso hay muchas enfermedades de toda clase, ahí contaminación.

3. ¿Porque se llama pelazón?

Anteriormente las abuelas le arrancaban el cabello, hasta quedar peladita, peladita su cabeza, si, pero también se hace, cuando le ponen una penitencia le hacen así, cuando la penitencia a la muchacha es porque de pronto ya ha tenido su rebeldía con sus

padres es ahí donde le sacan su cabello, cuando no, no. Porque ellas tienen que tener una estimación a los padres, quererlos, respeto, conjurar su vida de ella, que ella no puede hacerse eso, no puede hacer eso, tiene que ser una niña digna, trabajadora de muchos que hacer.

4. ¿Quién decide si se le hace la pelazón?

Los abuelos son los que deciden.

5. ¿A los cuantos años se les hace la pelazón?

Cuando ella tiene catorce años a los quince años, algunos son guardados para tres años algunos para cinco años. No pueden salir, tienen que estar dentro de un corral, la niña no puede salir de ahí, a ella le llevan la comida y todo, ahí le enseñan de todo artesanías, talleres toda clase, a las niñas antes de la fiesta, luego sale la niña, bien linda la niña, cuando las niñas le tienen tiempo es bien blanquita sin salir. No le penetra el sol nada. Y en nuestro idioma se le dice iupe que no se puede tocar.

Anexo 17

Transcripción de entrevista (E.5)

Entrevistado: Wilmer Antonio Ferreira Neida

Ocupación: Curaca 2014-2015

Lugar y fecha de la entrevista: San Francisco de Asís, 17 de abril de 2015

1. ¿Cómo funciona el gobierno indígena?

De todas maneras del gobierno indígena que yo puedo entender hasta la actualidad, pues primero que todo estamos trabajando por medio de un plan de vida que nosotros llamamos en el territorio Tikuna, el plan de vida pues está contemplado todo los propósitos que nosotros como pueblos indígenas tenemos que trazarla ya sea en la parte política, administrativa y todo lo que de pronto queramos de que nuestras comunidades salga adelante, entonces el gobierno, pues en nuestras comunidades indígenas pues esta, se encuentra como primero que todo en el territorio Tikuna, Cocama y Yagua, un representante legal y todo el territorio las 22 comunidades, el presidente ATICOYA nombrado por un congreso Wone es un congreso grande de las 22 comunidades donde se elige el representante legal y entonces pues eso es en cuanto a territorio y en la comunidades pues curaca como tal en el nombre de ese momento pues también somos elegidos por la comunidad el reglamento interno nos exige que en el periodo de gobierno es de 4 años dependiendo de la gestión del comportamiento que tenga el líder de la comunidad sino se ve todos esos compromisos pues la gente cambia y mete otro gobierno para trabajar a ver si se puede mejorar la parte administrativa entonces pues lo que podemos decir las comunidades indígenas se puede trabajar directamente con los conocimientos ancestrales que hemos tenido anteriormente los

abuelos, la cultura indígena pues se ha conservado por medio de la sabiduría de los abuelos ósea nosotros como jóvenes en la vida para obtener ese conocimiento tenemos que aprender desde hace mucho tiempo atrás, desde los abuelos entonces pues nosotros con eso nos regimos por medio de un reglamento interno primero que todo. Y de las gestiones que se tenga que tener dentro de la comunidad, los compromisos que uno tenga con la comunidad. Entonces la estructura del cabildo menor de la comunidad pues esta por el curaca el vice curaca, el secretario, el tesorero y el fiscal que es muy aparte de la estructura del cabildo de la comunidad, entonces pues la idea de que haya una presentación buena para la comunidad ante los entes territoriales que es la gobernación, la alcaldía y todo son ejes para trabajar conjuntamente, eso en cuanto a la estructura del cabildo en la comunidad.

2. ¿Para ustedes que significa el conocimiento indígena?

Yo digo que el conocimiento indígenas es como, que te digo, como el eje central para que nosotros como líderes adquiramos esos conocimientos para poder gobernar eso es una creencia que, ósea anteriormente el gobierno no se le tenía la forma de gobernar, no lo teníamos por escrito sino por una manera verbal, todo lo que se decía por medio de las palabras se tenía que cumplir y entonces pues no hay nada diferente, de que por ejemplo ahorita que nosotros antiguamente los abuelos no escribían pero si la forma de hablar es lo que se transmitía a la gente y ellos tienen que cumplir, ahorita pues como nosotros pues a pesar que ya leemos sabemos escribir tenemos que basarnos por medio de algo escrito de un documento para implementar esos conocimientos o ese gobierno de la comunidad.

3. ¿para ustedes como indígenas Tikuna qué significado tiene la tierra?

Si la tierra para nosotros pues como decimos siempre, como los paisanos decimos pues la tierra para nosotros es como la madre, el punto de subsistencia, el punto de vida pa nosotros, porque si nosotros por ejemplo, hay mucha gente pues en nuestra cualidad pues no le ponemos importancia a la madre tierra, la madre tierra es un elemento que por medio de ella podemos hacer nuestras diferentes actividades y por ella es que estamos viviendo, por ella podemos tener lo que vemos aquí, la naturaleza podemos producir, todo esas cositas que podemos pensar de que la tierra es un elemento importante para los pueblos indígenas y entonces la idea es conservarla y mantenerla porque se sabe de qué el mundo entero está apuntando a este territorio donde está la vegetación, ósea nosotros, el mundo entero de pronto no valora todos los trabajos que se ha hecho a nivel, lo que es el pueblo indígena porque ellos solamente están observando de que tienen que venir acá a explotar a meter sus fábricas y después de pronto como nosotros a veces no contamos con los materiales pues tenemos que siempre pegarnos de ellos para poder sostenerse, porque todo el tiempo de chagra y chagra pues ya el Tikuna también esta actualizado todo el tiempo no va a estar por medio, solamente con la canoa ni haciendo la chagra así a mano sino que ya necesita de que el trabajo ya sea rápido de la motosierra, de motor para el transporte, para transportarse.

4. ¿Cómo ve los programas que de seguridad alimentaria que vienen de fuera?

Lo que se ve internamente ya se tiene que dar a conocer a la gente a las personas que vienen de afuera, sí, es la realidad mira por ejemplo: el paisano quiere conservar lo que es la semilla natural de nuestro medios, las semillas, sino que por ejemplo viene un programa así de por allá por ejemplo ahorita la red ReSA, es un programa del gobierno nacional y de la presidencia de Colombia,

que está mal programada, no, es que esta semilla nos crece en tres días, pero nosotros no nos damos cuenta que esas semillas nos está perjudicando, solamente tiene un tiempo determinado de producción mientras que la semilla que tenemos aquí de nuestra región se reproduce más de cinco veces y mientras esa solamente una vez y se muere y nos hace daño a la tierra y entonces eso es lo que de pronto muchos paisanos no lo hemos analizado todas esas cositas que se nos está adentrando dentro de nuestro territorio y que nos va a perjudicar más adelante.

5. ¿En qué consiste el programa ReSA?

Nos dan unas semillas hacen una huerta familiar y nos dan unas semillas de tomate, habichuela, frijol, maíz y pues a veces pues nosotros otros paisanos no se dan cuenta de eso, de que todo lo que viene de afuera ellos dicen que está bien, pero de lo que yo entiendo es que no pueda ser algo bueno y beneficioso para la cultura Tikuna, yo lo digo porque esos materiales no son de nosotros y eso pues para compartir eso contigo. Eso es bueno de pronto como sensibilizar a los Tikunas, no, a nosotros yo hablo por los Tikunas y pues de pronto hacer como un comunicado, un proyecto para que verdaderamente lo que se tiene dentro del territorio se fortalezca porque estamos perdiendo ese sentir en cuanto a todo lo que nosotros producimos, no lo estamos conservando y pues a veces yo me pongo a pensar yo como persona me pongo a pensar, porque ya de lo que se sabe pues las grandes multinacionales como se está escuchando ahorita, ellos tienen la, como decir el banco de semillas nivel mundial y son ellos que posiblemente están importando acá a nuestro territorio porque nosotros no sabemos, producir, no sabemos conservar lo que tenemos y nosotros decimos vuelvo a decir que es bueno, bueno todo lo que entra, pero lastimosamente nos están perjudicando. Y eso es en todo, en todo, casi en todo se nos está metiendo el famoso el libre comercio el TLC, todas esas cositas que ya se metió.

6. ¿Se han visto afectados por el TLC?

No. pues está viendo yo sé que se está viendo de algunas maneras, en cuanto yo al tema del turismo también ya se nos está metiendo y en las vías grandes que se puede mirarse se nos están metiendo así mismo y pues a veces nosotros no vemos el impacto que se nos está presentando pero el que analiza, pues ya no sabe.

Es que tenemos, ósea la amazonia es un lugar muy importante del mundo, es una selva más grande y acá hay muchos minerales y recursos y ya los tienen visto, incluso en otras comunidades indígenas nosotros hemos visto que los indígenas dejan, cambian su tierra por un plata y se los gastan, no les alcanza para nada y se quedan sin la tierra para sembrar y las multinacionales compran eso regalado y acaban con la tierra y ya eso es. Así es, muchas cosas se nos está presentando.

7. ¿Cree que la comunidad indígena ha conservado y protegido la naturaleza?

Es que a veces nosotros pensamos, ósea yo a veces pienso de que por ejemplo los programas que entran a beneficiar casi a los territorios indígenas pues es decir los grandes terratenientes que tiene las fincas más grandes pues son, ósea nosotros que hemos cuidado, conservado este territorio como lo tenemos, lo vemos ahorita lo hemos podido conservar, los recursos están entrando en cuanto a la conservación, nosotros no lo estamos viendo no nos estamos beneficiando sino lo terratenientes que tienen las grandes fincas son ellos los que se apropian de los recursos de las personas que si se lo merecen para gastarse los recursos, nosotros hemos conservando, son ellos los que se han beneficiado todo el tiempo tienen que desforestar sus grandes fincas para acabar el oxígeno que mantenemos hasta el momento y pues hay muchas cosas que uno de analizar, que pensar de la idea pues concientizarnos y prepararnos para lo que viene, porque ahí veces yo he pensado por ejemplo en la actualidad como curaca de la comunidad ya la gente pues ya que en el territorio en algunas comunidades pues ya son como que te puedo decir, civilizados ellos ya no tienen ese

pensamiento ancestral esa creencia que se mantenía desde primero sino que ósea la tecnología ya los tiene como que se nos tiene ya se nos sobrepasó y entonces a veces por ejemplo yo me he dado cuenta que desde cuando empezó a trabajar como autoridad pues quise trabajar en lo que es el reglamento indígena de lo que nos corresponde de como regirnos dentro del territorio pero pues como yo te digo la gente ya se ha acostumbrado como decir, a vivir en desorden como decir en la corrupción, porque si no hablamos de tema como debe ser pues vamos a dudar lo que de pronto vemos dentro del territorio ósea si uno hace un gobierno legalmente ya no le va a caer bien a las personas sino que de pronto se va a enojar de que para que, que ya vivimos así y eso ya he experimentado en dos meses que estoy, he experimentado de que la gente pues ya que casi como que no va a lo propio de nosotros como pueblos indígenas sino que ya quieren estar vivir a su manera y pues la idea es como volver a sensibilizar todos esos trabajos que se viene haciendo de antes y lograr la costumbre como nosotros los pueblos indígenas y eso.

Anexo 18

Transcripción de entrevista (E.6)

Entrevistado: Francisco Pinto

Ocupación: Abuelo Fundador de la comunidad y miembro de la guardia indígena

Lugar y fecha de la entrevista: San Francisco de Asís, 22 de noviembre de 2014

1. ¿Cómo se fundó San Francisco?

Por esas canchas venían la gentes también a jugar cada sábado, cada sábado venía a jugar, entonces ahí también había unos catequistas, también ahí mi compadre también quería ser profesor de esa obra, eran catequista y querían enseñar también entonces se encontraron con el cura y también vinieron, comenzaron a preguntar, pues que querían fundar un pueblo, de puro indigeno, el cura, entonces el profesor mi compadre preguntaban que donde quería hacer el pueblo, yo también me anime, yo tenía aquí también mi ganadito, como seis en este pedacito, tenía aquí vaquitas yo tenía, entonces yo no quería decir nada, porque tenía mi animal, no, lástima que vinieron unos peste, peste de ganado, se murieron los cuatro, los cuatro se murieron, se murieron todo yo me quede sin ganado, entonces no había ganado, no había nada, no había nada ya, entonces mi compadre qué tanto que preguntaba por el terreno que donde va hace el pueblo para puro indigeno, aquí vivía solo yo, no podía encontrar en ninguna parte, la gente preguntaba, entonces yo de metido, como yo vivía ahí pues les di el campo, le dije profe pues usted quiere el pueblo, aquí tengo el terreno, yo aquí no tengo nada porque el ganado se murieron todos, no tengo nada ya y se puede hacer pueblo aquí, aquí se puede hacer, entonces le dije le gusta o no le gusta, eso fue en el 75, eso era mucho más todavía, más atrás, en el 75 ya comenzamos hacer pueblo, entonces mi compadre dijo que si, cada sábado invitaba a la gente para venir a

la palabra de Dios, acá, allá en la casa de mi tía, era grande, se reunía la gente cada sábado, el compadre comenzaba a dar la palabra de dios y a enseñar no, dentro de mi dije, pues yo le dije únicamente el terrenito es este, entonces preguntaron a la gente si querían hacer pueblo aquí, entonces la gente dijo que si, bueno, listo ya el pueblo va hacer aquí, ya está dijo, el pueblo va hacer aquí, el cura preguntaba, el cura quería también hace un pueblo aquí, un pueblo indigeno, el otro sábado vino ya el cura, dijo ya conseguimos terreno para que hacemos pueblo, el catequista el compadre dijo pues ya, encontramos aquí un terreno en el que le vamos hacer, entonces el cura dijo, si usted quiere haga una capilla allá, allá donde está la cancha ahorita, una capilla con hojas una muestra, una muestra dijo, una muestra de la capilla dijo, bueno como yo no era curaca en ese tiempo todavía, entonces dijo mi compadre él va hacer el curaca, dijo pues vamos, hace una casa grande ahí de 11 metro ahí en la cancha y comenzamos a sacar pura hoja, de harina, comenzamos a armar la casa, ahí venía el cura pues hace la misa ahí venía, era así abierta, no había ni un cerco ni nada libre, ahí comenzó el cura a decir bueno ya hicimos el pueblo, hicimos la iglesia y comenzamos ya a venir, ya hacer las misas cada sábado, el cura, los domingos también venía, ahí comenzamos hacer el pueblo ya, y mi compadre dijo que hibamos a cambiar, que el ya no quería ser curaca, que hay que buscar otro, bueno ahí se pudieron de acuerdo la gente, votaron por mí pue yo gane el curaca ya es tiempo, era como tres años de curaca, yo, aquí a ese tiempo habían como unos veinte familia, veinte había porque venían de por allá arriba, venían de por allá lejos, los sábados y domingos venían hacer las misas, entonces ya venían hacer pueblo, el nombre se lo pusimos nosotros, nosotros mismos, porque le preguntamos al cura y no, no encontramos ningún nombre, entonces digo yo vamos a poner el de San Francisco, listo ya, quedo el de San Francisco, como mi nombre es Francisco Pinto entonce por eso, le pusimos ese y así quedo, y así empezamos hacer pueblo, llamo la gente de arriba hicieron su casita aquí, entonces este pueblo es fundao por mí. La mamá de Fermín vivía allá arriba, ella me pidió permiso para hacer

su casa, acá, arriba vivía ella, allá donde mi tía, ella murió, en ese tiempo mi familia tenía como tres casas en el comienzo de hacer pueblo, yo nací aquí en San Francisco, acá arriba, en ese tiempo no había pueblo todavía, mi papa vivía allá arriba, en ese tiempo la gente vivía regada, yo me vine para acá a vivir solo, porque mi papa murió también, ya no tenía papa, me toco veni a vivir aquí solo, yo me case con ella, nos conocimos aquí mismo, nosotros somos de aquí, ella vivía acá, allá en esa puntica, allá vivía ella, el papa de ella vivía allá arriba, nosotros somos Tikuna de papa y de mama. Profesora pasa esto, la gente del Brasil de aquí se fue esa gente, de aquí se fueron, de aquí, de este quebrada, y se fueron a vivir en Brasil, por ejemplo si yo me voy de aquí, me voy al Brasil, me vuelvo brasilero allá, soy brasilero allá, entonces yo me quede aquí, porque yo nací aquí, si uno quiere entonces uno se va, otros son brasileros lo que viven tiempo allá, nosotros hicimos chagra, uh! Y todavía tenemos chagra, o sino que vamo a comer, entonces que iba a comer jajajaja (risas). Si profesora así es, comenzamo el pueblo con mi compadre Fausto, don el finado Alberto Olarte y mi padrino Samuel, él fue el curaca primero, como diez, como diez casas comenzamo a juntar.

Anexo 19

Transcripción de entrevista (E.7)

Entrevistado: Fermín Sánchez Ferreira

Ocupación: Etno-educador, profesor Tikuna, escuela José Antonio Galán, San Francisco

Lugar y fecha de la entrevista: San Francisco de Asís, 30 de

1. ¿Cómo se fundó San Francisco?

En 1965 se radica mi mama aquí en la orilla del río, se radica cerca de don Francisco Pinto, hace sus primeras chocitas y levanta las primeras chagras, al año siguiente aparece don Samuel Curicó al año siguiente otro señor Juan Silva, al año siguiente aparecen colonos, alrededor tenemos colonos alrededor de nosotros pero en 1970 llega un jesuita a la comunidad Rumaldo de Palma y él dice bueno, su pueblo está un poco separado porque no lo empezamos a unir, mañana van a crecer y empezaron a reunirnos, la forma de unir mejor al pueblo fue una cancha de fútbol y al rededor de la cancha de fútbol se realizó la vivienda y la cancha de fútbol quedó en el centro, si, escasamente teníamos seis casas cuando estaba la cancha de fútbol alcanzamos a llegar a diez en 1975. Llegó la primera inundación, pero una inundación terrible, grandísima que arrasó con todos los cultivos que había en la zona baja actualmente y dice vamos a reubicarnos de esa forma nos pasan hacia arriba la falda de esa pequeña loma que tenemos, ahí aparece ya mejor distribuido en sitios, esta va a ser una manzanita, esta otra manzanita y esta otra manzanita y nosotros nos trasladamos a este sitio prácticamente y en 1976 nombramos el primer curaca que era don Samuel Curicó ya había veintidós vivienda, ya estaba la escuela porque la escuela inicia en 1976 con los primeros grados en la casa de mi mama con 0 y primero y aparecen los primeros profesores estaban Ernesto Damansio, Francisco Haué luego aparece Flaminio Curicó y Policarpo Damansio que todavía existe al que saludamos ahí bajando, más o menos esa es la edad de San Francisco.

Anexo 20

Transcripción de entrevista (E.8)

Entrevistado: Florentino Coello

Ocupación: Profesor y medico tradicional

Lugar y fecha de la entrevista: San Francisco de Asís, 2 de abril de 2015

1. ¿Cómo se está manejando la medicina tradicional?

A mí me llaman para varias cosas, a veces me llama el médico del hospital pa la medicina a uno le toca ir a tratar, ahorita tengo dos pacientes que tengo que atender un bebecito que está enfermo en el hospital, me toca ir a mirarlo, una señora que estoy viendo también, le estoy haciendo un tratamiento, hace rato vinieron un señor también buscándome, tengo un paciente que ya se está recuperando, ya está bien, ya está bien pues, de lo que llevaron de aquí, lo vinieron a llevar como a las diez de la noche pal hospital para mirar al muchacho si, se tranquilizó de lo que estaba bien y durmió, vine a atenderle, descanso el muchacho hasta las tres de la mañana, me llamaron a ver también un muchacho ahorita ya está sano, si, tenía un choque espiritual, maligno le choco y el bajo como a las cinco de la tarde le encontró ahí en la esquina le golpeo duro y callo, si le hubiera cogido hubiera muerto el niño.

Ahí animales que andan por aquí andan malignos ciertas horas de la tarde, noche en la madrugada también andan eso te coge y te mata, y se incorporó en el cuerpo de uno, tú te quedas débil y te caes, te desmallas, y eso te hace dar un dolor de cabeza fuerte, la temperatura, eso es malo, y aquí hay gente mala que trabaja eso, aquí hay gente que ha aprendido cosas pero no lo saben manejar, se le sale, porque cuando usted sabe debe tener dominio, tiene que dominar el cuerpo, pero cuando te sale mal tu cuerpo te sale y se va

y ofende a otra persona. Y el medico no sabe esto, solo cosas de su medicina; saca le pone, la ampolla y no le encuentra nada.

Usted tiene que soplarle, si, le sopla su cuerpo de él, se le incorpora su cuerpo de él nuevamente, quitarle ese que está ahí, le quita, ahí que quitarle porque él está metido ahí y ahí que sácale y sale y se normaliza, porque hay veces reacciona, no sabe qué va a hacer porque le presiona, si, algunos son afectados por una planta fuertes. Me llamaron ahorita como a las dos de la tarde, a las dos me fui al médico a mirar a un niño que está ahí mal y ahorita que paso su papa me dijo que ya está mejor, si esa medicina se trabaja.

Anexo 21

Transcripción de entrevista (E.9)

Entrevistado: Alba Lucia Cuellar

Ocupación: Abuela artesana

Lugar y fecha de la entrevista: Puerto Nariño, 13 de abril de 2013

1. ¿Para los Tikuna como fue la creación de mundo?

Saludo en Tikuna “Numae” Buenas tardes. Nosotros los Tikuna... los abuelos comentaban a nosotros cuando yo tenía mis ocho años de edad ella decía del creación del mundo... en el primer tiempo no hubo nada, sino solamente era la familia de Gútapa. Gútapa, entonces ellos sentían que... no había nadie ellos estaban entre medio de la selva pero la selva era muy, no era como hoy en tiempo vivía en una oscuridad, nunca conocían sol, nunca conocían algo que ellos se sentían como, como una alegría, no, entonces ello dizque decían que ellos no podían vivir así, entonces hasta que la mamá de Gútapa le presento una niña que se llamaba el avispa, el avispa entoce ella su madre le dijo que tenía que tener compañero porque ellos se sentían solos, entonces ahí dizque dijo; pues le presentó la muchacha pero no, no, no, no, él no le quería no le quiso realmente a la muchacha, él le recibió a la muchacha por respetar y obedecer a la mama, a la mama Omarillana y así fue que él estaba con ella, pero él no estaba contento con la muchacha porque ellos también se dedicaban a lo que ellos hacían, pero ese tiempo que vivían en ese tiempo solo, entoce hay dizque que dijo, bueno pero tengo que irme con ella a la selva en busca de alimento, bueno se fue con la muchacha y que hizo el hombre Gútapa, cogió la muchacha y dizque le amarro allí a la muchacha en entre medio de un árbol, le amarro ahí a ella y ahí dizque le dijo bueno usted se queda ahí y yo me regreso. Y la muchacha gritaba y gritaba y lo que le amarro le dejo ahí, entonces la muchacha se quedó solita y

gritaba y peliaba auxilio, que auxilio, gente me tienen mal y aquí me están amarrando, que voy a morirme porque las avispa me están picando las hormigas ya me come gritaba, así entonces que dizque de un momento a otro aparecieron dos ave que se llaman Pou y en mi idioma son unos gavilanes que cantan cocococo, cou cou ellos fueron a parar en el árbol donde que ella estaba entonces que Pou dijo, haaa como ustedes no son humanos como hago yo para que ustedes se bajen y me desaten, que yo estoy como castigada acá personas me tienen mal voy a morirme auxilio, bajen a desatarme que estoy lleno de hormigas cuando ella dijo, dice verdad esos aves se bajaron en forma de humano y lo desataron a ella y estaba muy mal estaba comida de hormiga su labio, sus ojo, todo su cuerpo ella estaba ya cansa de lo que estaba ahí, entonces ella se fue, dio gracia y se fue hasta donde que ellos vivían y cuando ella llego en el puerto donde que ellos siempre se bañaban, entonces se botó al agua y que empezó a decir Gútapa tututu Omarillana tutututu Gútapa tututu Omarillana tutu co, co bella tutu, lo que pasa ella se botó al agua y como antiguamente tenían ese costumbre su costumbre de ello, de que cuando se bañaba hacían zona el agua los pies y las manos entonces disque la mamita de él estaba escuchando dijo, hijo pero tu dijiste que la muchacha que fue tu compañera, dijiste que se perdió y que el tigre lo comió y ella no existe mas y por eso llegaste solo cuando tu vino ¿dónde está? ¿Y no es ella quien no está nombrando? ¿Porque te nombra a ti y me nombra a mí? ¿acaso fue cerca? No, no fue cerca el tigre lo devoro. Otra vez empezó a cantar Gútapa tututut Omarillana tutu, ósea cuando ella dijo Omarillana era la mamá de Gútapa y Gútapa y cuando dijo Gútapa era el hombre, entoces dijo entoce yo voy a mirar, voy a mirar entoce se levantó y fue a mirar y cuando llego al puerto no miraba nadie, no miraba nada entonces empezó otra ve a cantar y ya ahí fue segunda vez y cuando se fue a verlo tampoco no vio a nadie, ya él volvió otra vez y él empezó a hacer lechita para cerbatana, el hacía y cuando él se sentó, empezó a canta, ahí otra vez está cantando ve que nos está nombrando me nombra a ti y nombra a mí, dizque dijo la mama, entonces él se fue otra ve, ahí si

cuando vio ola pequeña entonces dijo allá tengo que verle, a ver quién es, él se bajó y él ando por allá caminado y camino por toda esas malezas que había ahí al lado de la quebrada y nada. ¿Pero dónde está? buscando por malezas y nada y cuando paso por unas malecitas fue cuando tutu le pico el avispa, el avispa le pico y hay dizque empezó a grita que ay, ay, ay, ay que ya avispa me pico, que avispa me pico, fue revolcando, fue revolcando hasta que llego donde la mamá pero nunca supo quién era. Nada ahí el hombre quedo, en instante se hincharon las do rodilla, no se supo más de picadura de avispa y así hasta que el hombre sufrió mucho rato, ahí cada rato le miraba dizque la rodilla de él, le miraba sufría que porque le quede así las dos rodilla, entoce cuando él miraba, él, le decía mamá yo voy a reventar este tumor que se convirtió tumor aquí en mi rodilla, no, no, no lo reviente q todavía no es hora, yo estoy cansado no puedo más, quiero trabajar, quiero hacer algo y no puedo, si pero déjelo, cuando dizque ya otro rato el miraba ahí, cuando vio unas caritas ahí en la rodilla, que dijo mamá pero estos tumore que tengo acá en mi rodilla veo dos cara, como cara son los que están acá ¿pero qué?, ¿porque? Si mamá venga mírame mi rodilla como esta, déjelo que este ahí, así siguió hasta que llegó la hora, él dijo dizque; mamá yo estoy bien cansado, déjame ir a bañar en puerto porque yo estoy bien cansado, yo ya estoy muy malo, me voy a bañar. Entonces cuando fue que dijo, se fue sentado, él se fue sentado, sentado y cuando el quiso hacer fuerza para levantar, ahí como que se tropezó y algún palo que había ahí para pasarse él, hay fue que suuuu, la otra rodilla también, shhhh, se salieron los cuatro niño, que es: Yoí, Ipi, Mowacha, Aikuna. Cuatro, dizque que dijo que era una alegría para él, que los niños estaban ahí eran los niños de él, de ahí era que él dizque dijo bueno.

Tan pronto nacieron esos niños empezaron a parar, caminaron y empezaron a jugar, cuando Gútapa subió de la quebrada con ellos es que llegaron y la mama Omarillana los recibió con cariño los recogió. Hijo eso fue que yo te dije que no le picara, que no le picara la carita porque eso era. Mira lo que me trajo. Entoce al rato se bajaron y empezaron a caminar, se mantenían jugando y jugaba

y jueguen brinquen (la historia dice que por eso es, que cuando los niños son bebés entonces, empiezan a jugar, juegan mucho brincan mucho, lo que brincan mucho eso lleva el imagen de Ipi porque Ipi jugaba más que los otros, entonces cuando empiezan a molestar y a caminar y a preguntar porque salió a Aikuna, si empiezan a buscar sacan la imagen de Mowacha. entonces dijo, bueno ya descansen de ese sufrimiento de ustedes, hijo se quedan con la abuela y yo me voy para la selva, me voy a buscar alimento, porque ustedes ya están acá. Y cuando él se fue, cogió cerbatana y se fue y no regreso más. Gútapa no regreso más, nunca, no volvió más. Entonce dizque ya, ya el tiempo iba quedando más oscuro, más oscuro, entonces que les dijo niños estense quieto, padre de ustedes se fue al monte y no regresa más, abuela y ¿porque? Huum, No sé por qué, cojan los caracoles que están ahí y háganle caminar, corrieron por caracol y hicieron caminar, y el caracol no, caminaba muy despacio, ¿así, así, está el padre de nosotros? No. Vallan cojan escoba, paren la escoba, corrieron los niños coger escoba y lo pararon y las escobas que se empezaron a mover y se brincaban sobre otro y otro, entonce eso es lo que pasa al papa de ustedes, ¿y eso que significa? ¿Que las escobas se brincan sobre uno y otro? Eso significa que su padre ya es mucho rato no regresa más, no vuelve más, entonces, estece quietos. Ahí dizque les dijo otra vez la abuela, Niños estece quieto, que la guara, cuando ellos busca alimento se preocupa, y él se cura, eso pasa al papa, ¿pero como así abuela? o es que padre de nosotros, Gútapa ¿ya no está vivo mas?, eso es lo que le dije, entonces ahí si se silenciaron, se apartaron, se retiraron, buscaron un lugar donde que se sentaron, llamo a una de sus hermanita a Mowacha, ahí, dizque dijo bueno: abuela nosotros vamos a recuperar vida de nuestro padre porque nuestro padre Gútapa ya no regresa mas, ¿cómo así? adonde ustedes se van, ustedes son niños, ustedes no pueden hacer nada, déjelo, mas bien descansen, no, tenemos que ir a recuperar, nos vamos, no, ustedes no se van si son niños, ustedes no pueden, no, podemos, y mira se fueron. Digamos unos niños de cinco añitos digamo así. De aquel tiempo, Pero hijos vénganse para acá, pero ustedes no pueden, si podemos, queremos

que nuestro padre llegue, sus padres ya no regresan mas, vengan. No, se fueron y llegaron por ahí a un lugar pequeño a un lugar cerca de una quebrada y de ahí dizque se empezaron a tirar la bola de cabello que le habían quitado de una de la hermanita, de ello, lo votaron shissss. Y luego shissss, reducieron la tierra, el lugar donde que estuvieron, reducieron, entonces la tierra se quedó sobre la orilla de la quebrada, cuando dizque empezó a caminar hormigas, por primer, hormiga, segundo otro hormiga, tercero otro, cuando ya llegaron en el grupo de los animales como: tintin, borugo, guara. Todos empezaron, entonces de ahí los dos se prepararon, uno se paraba así, el otro dizque se paraba allá a la quebrada, antes de eso ellos hicieron como forma de una tijera, tronco de bacaba que ellos mismo lo cortaron, lo hicieron y lo pusieron en dos partes, esperándose, pero eso eran trozos de palos, no era nada, era puro bacaba, entonces cuando preguntaron, ahí van a estar pendientes, ustedes caimanes, cuando dijeron; caimanes, se transformó en caimanes, caimanes se transformó.

Ahí empezaron a preguntar si sabían de Gútapa, Gútapa salió a cacería y no regreso y queremos saber dónde está, él es padre de nosotros. Papá de nosotros, que dijo, no, no sabemos, pasaron, vieron pasar otra hormigas, y también preguntaron, nada que no sabían, pacense, ya llegaron todos los animales, borugo, guara, tintin, y que le preguntaban ¿ustedes saben del papa de nosotros?, de Gútapa, no, no sabemos. ¡Pasen! Cuando empezaron con la fieras más peligrosas, pasaron tigres, tigrillos, he, lobos, todos eso animales pasaron y llamaron, para que pasaran y que dijo bueno ¿usted saben dónde está nuestro papa Gútapa? No, no sabemos, entonces vengan para acá sino saben. Le cogieron, le desmenuzaron, las uñas de ustedes se transformaran en su brazo y en su pata, en las patas, que les mando todo y de ahí es que viene el animal oso hormiguero, de ahí dizque dijo bueno se va y la humanidad se alimentara de la carne de ustedes. Cuando llamo a otros, el tigre colorado, ¿usted sabe dónde está? ustedes son de la selva deben conocer a Gútapa, no, entonces vengan para acá, usted no conoce y le hizo chiquitico, y dizque dijo bueno: colmillo que

tiene solo saldrá para cacho de usted y te convertirás en venado, que se alimentara la humanidad con la carne de venado, así que mandaron el venado y por eso el venado tiene los colmillo que sale por aquí para el cacho, en toces y cuando llego el otro, ¿usted conoce a Gútapa? Si conozco, pero escuchen ustedes muy bien, de aquí ustedes escuchen, estén pendiente, que el último que viene cantado nombrando a él, eso es lo que acabo la vida de su padre Gútapa. Entonce pase usted, paso, entonces empezaron a escuchar cuando de desde lejos decía: Gútapa pare tutututututu, Gútapa pare tutututututu, ahí viene, escuche, pendiente caimanes cuando viene, pero inmenso animal que vino, entonces cuándo cuando él paso suuuu, los dos caimanes que eran trozos se volvieron, profesora, inmensos caimanes se convirtieron y eso lo cogieron, lo votaron al agua, luego lo pasaron a tierra y ahí fue que Yoí, Ipi empezaron a coger y cuando revisaron los colmillos claro todos los pelos de Gútapa estaba en los colmillos de ese, de ese animal, dijo, ha si claro este es, vamos a sacar, sacaron todo con palito todo, todo, los pelitos de Gútapa y le organizaron en un lugar, bueno ahora lo sacamos la tripa, lo empezaron a abrir y que lo abrieron, estaba toda la carne Gútapa, cuando ya lo sacaron todito todito, esas hojas que estaba ahí esos son los especiales donde que ellos dejaban. Hay unas hojitas ahí abajo en ese montoncito, se llama en mi idioma es parawiyaatu, eso fue que le organizaron, bien le organizaron, ahí le empacaron bien, le empacaron, entonces dice; listo hermanito nos vamos para la casa otra vez donde la abuela, ya recuperamos la carne de nuestro padre tenemos que regresar para casa, todos obedecieron y se regresaron, y llevando el paquetico en canasta la carne del papa Gútapa. Entonce cuando llegaron, hijos ustedes a donde se fueron, si abuelita porque nosotros venimos es a recuperar la vida de nuestro padre Gútapa, pero abuela ponemos esto, que le colocaron en la tumba de la casa donde ellos vivían, la canastica, bueno, abuela ya hemos recuperado la carne de nuestro padre Gútapa, ahora nos vamos, vamo, alista sus los bolsos alistan todo lo que tu tiene, nos vamos salgamos de aquí. Y así fue que porque no estamos bien ya, papá se nos perdió, papá ya el tigre lo comió, pero

tenemos que irnos de acá, tenemos que encontrar otro árbol, que no está cerca de nosotros. Y así dizque ellos empezaron a caminar (esos niños profesora, yo decía, cuando era pequeña yo le decía abuelita pero como eso niños? No hija lo que pasa, es que eso fue como algo que ellos mismo ya eran para eso, ellos nacieron, para eso mismo para que nosotros ahora vivimos, porque si no fueran ello nosotros no íbamos existir, decía mi madre) entonces que cuando se salieron se fueron, se fueron, y quedo la carne de Gútapa en panerito, entonces donde que se tardaron se ahí quedaron, (todo eso que yo tengo ahí esas figura fueron las muestras de donde ello se orientaban donde ellos guiaban todo esto de aquí, mire este simboliza la puerta de la maloca, pero esos esos como triángulos, eso, eso, figura el camino que ellos han caminado, los pensamientos a donde ellos tenían que ir, en eso ellos se iba), y que dijo bueno, nos vamos de aquí, porque ellos se fueron y donde que ellos quedaron se acordaron y regresaron por la carne de su padre Gútapa, pero la oscuridad pues seguía, seguía, continuaba, entonces ellos siguieron otra vez y dijeron bueno aquí vamos a quedar, hermanita nos quedamos, abuela nos queda y nos espera que vamos a buscar a un gavilán, el gavilán, la carne de gavilán nos va a favorecer, a bueno, dizque se quedaron la hermanita con la abuelita, y cuando ellos entraron, mataron gavilán grandísimo, entonces que dijo bueno yo voy a coger el hueso del lado derecho y tu va a coger los huesos del lado izquierdo, entonces Ipi dice ¿porque hermano? Si porque lo que me toca a mí va a ser el lado derecha, ha, ¿y eso para que va hacer? Esos hueso la vamos a hacer en flauta porque nosotros ya estamos en diferente lugar ya no estamos mas. Bueno, lo mataron lo hicieron, sacaron la flauta, entonces que se quedaron buen tiempo, rato ahí, empezaron a preparar los hueso, entonces dijo: yo voy a hacer algo aquí en este hueso, empezó cuando lo prepararon, prepararon, le empezó a soplar, y salió un sonido muy hermoso, muy bonito, entonces Ipi también preparo de él y Ipi no le pudo sonar, entonces disque dijo; ¿pero cómo? El hueso que preparaste sonó bonito y el mío no suena, si hermanito, sopla nuevamente, hui hui na vaba tu ecate

cate cate enaenae ti. Pero un sonido tan bonito, el otro hermano, soplabla y nada, no sonaba nada. Tu ya que no suena, vete, vuélate por carpintero colorado, tu andarás con tu uña en un árbol y te alimentarás del mojoyoy. Entonces así, es que hay unos carpinteritos pequeños que suben del palo ese, porque, porque le dio rabia que no sonaba y él le echo, le soplo y se convirtió en eso, y el otro como le sonaba bonito, eso cuando uno va la selva hay unos pájaros que suena bonito, bonito en la selva, eso era del otro de Yoí, del que tenía más poder. Así dizque dijo hermanito ya seguimos caminando, cuando caminaron, caminaron, caminaron, cuando ellos llegaron a un punto dizque habían como palos así, y dizque hermanito descansamos acá, acá veo esta mata de árbol que esta acá, es algo que comemos, tu hermano bájelo para que las dos hermanitas lo preparen con la abuela y yo entrare a buscar otro alimento para comer, bueno bajaron las fruta, lo prepararon. Ipi le acompaño, ¿si encontraste? Si, bueno también bonito que mataron, en idioma de nosotros se llama Inyu, dizque dijo hermano el pecho de este ave va a ser para mí, entonces le dijo no, el pecho que se está llevando no va a ser para ti, va a ser para nuestras hermanita, para las dos hermanitas. Aquí traemos esto prepárenlo, entonces dizque se sentaron, y ahí ellos se sentaron bien eso jóvenes, entonces como la fruta ya estaba bueno lo regaron, le sacaron la pepita se empezaron a comer, todos comieron contentos, cuando lo recogió Ipi, le cogió y comió, comió, cuando él soltó la semilla, shhhhh. Pa arriba se fue la semilla, luego pa arriba y cuando se soltó un algo destapo, dijo, Ipi: hermanito, hermanito es que hay vida hay luz, hay claridad. No es que no hay luz hay claridad hay vida para nosotros, cállate, como tu hizo hermanito, dime enséñame, como lo hace, cuando él cogió y que comió, comió, y cuando él quiso soltar shhh se cayó, cogió otra vez se cayó. Pero como no puedo hacer nada yo, esta semilla no va pa ningún lado, entonces cuando Yoí dijo a ver a ver cogió y empezó y comió, comió, shhhh, shhh, abrió otro pedazo, hiiii, que dijo hooo, hermano tenemos vida, hay luz, cállate. ¿está listo la comida? si ya está listo, bueno, nos sentamos a comer, entonces ellos se sentaron, esa raíz don de que ellos se

sentaron era el raíz del árbol Wone (Ceiba), entonces cuando ellos empezaron a comer, dijo bueno: el pecho va a ser de nuestras dos hermanita y tuyo va ser la pierna izquierda y la mía va a ser pierna derecha, bueno entonces que empezaron a comer, bueno comemos. Ipi nunca dejó de pensar en el pecho, entonces Mowacha sirvió el pecho y ella empezó a querer comer, Ipi no dejó, no dejó para nada, decía que era de él, que era de él, que no, que no, sí que tiene que ser mío, no, déjelo comer a la hermanita que ella lo está comiendo, eso no es tuyo, lo que yo le dije es el perril izquierdo y lo que me toca a mí es el perril derecho, cuando, la niña, lo cogió, Ipi le quitaba, y la niña hacia así. la niña le decía que eso es mío, no que esto es mío, lo escondía para que no le quitara, tranquilo coman bien, aléjese de ella, hasta la niña se le puso acá y él se metió la mano y ahí fue cuando shhhh, se cayeron al suelo, en ese momento se quedaron ciegos, en ese momento se quedaron sordos, en ese momento se debilitaron todos se quedaron en el suelo, al lado de la comida que ellos estaban comiendo. (La historia dice que de ahí es que vino la muerte de nosotros, de ahí es que viene, de ese momento que hicieron, que se quedaron solos, se taparon se quedaron ciegos, y por eso dicen que hoy en tiempo pues en más edad uno va quedando ciego, y uno va quedando sordo y uno va perdiendo, uno se queda ahí. A mí me gustaba cuando me contaba eso mis abuelito porque él explicaba que porque a cada edad uno se va quedando así, por lo que eso muchacho eso niños cometieron eso), entonces al rato dizque Yoí y Ipi tumbaron la ceiba pero sin embargo la ceiba no quería caerse por que había un oso perezoso que le estaba sosteniendo la ceiba, entonces mandaron una ardilla allá arriba para que le echara hormigas a los ojos del oso perezoso, cuando le echaron hormigas al oso perezoso, soltó el mundo y ahí cuando empezó a caer la ceiba. Cuando Yoí tumbaron la ceiba, cayó shhhh de las ramas nacieron los ríos, las quebradas y nacieron los pescados, se originaron los pescados. Entonces en ese momento ya había luz aire y vivían tranquilos. Tiempo después, años Yoí y Ipi empezaron a tener mujer y Ipi que era un joven loco que se metió con su cuñada, la cuñada y una vez Yoí lo pilló a su hermano

teniendo relación sexual y por eso Yoí le dijo que tenía que rayar el huito para pintarse el cuerpo del hijo, entonces dizque cuando Ipi se fue al puerto a rallar el huito los afrechos los botaba a la quebrada y se convertían en peces, entonces la mujer de Ipi tenía la tarea de observar todo los días a los pescados si crece, después de un tiempo, la mujer de Ipi les aviso que los peces ya habían crecido, entonces cuando alistaron todos para pesca, para realizar la actividad de trabajo de pesca a la gente del pueblo. En el momento de la pesca Yoí utilizo unas carnadas como la yuca, el plátano, el ñame, para pescar el pueblo Tikuna y Ipi utiliza otras carnadas para pescar el pueblo blanco utilizando otras carnadas como el coquillo, es para pescar los animales, el chigüiro, danta, borugo, garza, guacamaya, el paujil, así, entonces así fueron creados las persona indígena y el blanco (occidental). Antes de organizar el pueblo Yoí y Ipi casaron una guiri (lagartija) y con ella hicieron un caldo para ser probar a cada persona, entonces la gente, probó, probó el caldo, Ipi le preguntaba a qué sabía y la persona respondía que sabía a tigre y esa persona colocaba clan tigre, a otra sabía a garza y colocaba clan garza, a otro sabía a cascabel y le colocaba el clan cascabel y así fueron los clanes que cada familia en el pueblo Tikuna. Así, Ipi y Yoí hicieron los pueblos, en dos mundo, el mundo indígena y el mundo blanco (occidental). El mundo indígena los mandaron allá y los blancos allá que era la gente que pesco.



BURGOS 2017