

# LOS PLANES DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA

Una propuesta para su construcción desde la agroecología



*Jhon Jairo Monje Carvajal*



**UNIMINUTO**  
Corporación Universitaria Minuto de Dios  
Facultad de Ingeniería

# LOS PLANES DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA

Una propuesta para su construcción desde la agroecología

*Bogotá, Colombia  
2014*





*Los aportes de esta obra son un reflejo de la observación del investigador y representan, de la manera más ajustada posible, el trabajo desarrollado por los participantes en cada actividad. No obstante, los resultados obtenidos son el producto de la socialización de los grupos, de las plenarias y de los ejercicios asamblearios con la aprobación de los participantes en cada una de las jornadas.*





**Presidente del Consejo de Fundadores**  
Diego Jaramillo Cuartas, cjm

**Rector General Sistema UNIMINUTO**  
Leonidas López Herrán

**Vicerrector General Académico**  
Luis Hernando Rodríguez Rodríguez

**Rector Sede Principal**  
Harold Castilla Devoz, cjm

**Directora General de Investigaciones**  
Amparo Vélez Ramírez

**Vicerrectora Sede Principal**  
Luz Alba Beltrán

**Director de Investigación Sede Principal**  
Carlos Germán Juliao Vargas, cjm

**Decano Facultad de Ingeniería**  
Manuel Fernando Dávila Sguerra

**Coordinadora General de Publicaciones**  
Rocío del Pilar Montoya Chacón

**Coordinador de Investigaciones y Publicaciones FING**  
Julio César Rivera Rodríguez

Monje Carvajal, Jhon Jairo

Los planes de vida de los pueblos indígenas en Colombia. Una propuesta para su construcción desde la agroecología. / Jhon Jairo Monje Carvajal. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Facultad de Ingeniería, 2014.

186 p.: il.

ISBN: 978-958-763-104-3

1. Indígenas de Colombia – Aspectos socioeconómicos 2. Ecología agrícola – Aspectos sociales – Colombia 3. Hombres – Influencia del medio ambiente – Colombia.

CDD: 333.7 M65p BRGH

**Autor**

Jhon Jairo Monje Carvajal

**Corrector de Estilo**

Cristina Salazar Perdomo

**Coordinadores Editoriales**

Rocío del Pilar Montoya Chacón

Julio César Rivera Rodríguez

**Diseño y Diagramación**

Sandra Milena Rodríguez Ríos

**Impreso en**

Panamericana Formas & Impresos

300 ejemplares

Primera edición: Diciembre 2014

Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Diagonal 81 B No. 72B – 70

Centro Editorial UNIMINUTO

Edificio Diego Jaramillo Piso 7

Tel: 2916520 Ext. 6012 – 6013

Correo electrónico: [centroeditorial@uniminuto.edu](mailto:centroeditorial@uniminuto.edu)

Bogotá, D.C. – Colombia 2014

Reservados todos los derechos a la Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO. La reproducción parcial de esta obra, en cualquier medio, incluido electrónico, solamente puede realizarse con permiso expreso de los editores y cuando las copias no seas utilizadas para fines comerciales. Los textos son responsabilidad del autor y no comprometen la opinión de UNIMINUTO.

# TABLA DE CONTENIDO



<b>PRÓLOGO</b>	09
<b>INTRODUCCIÓN</b>	11
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>EL SUSTENTO DE LOS PLANES DE VIDA: UNA MIRADA DESDE LAS DISCIPLINAS DE LA AGROECOLOGÍA</b>	25
• Consideraciones desde la complejidad	27
• Los fundamentos de la sociología del medio ambiente	30
• Aportes de la economía ecológica y retos de los modelos de economía indígena	37
• El etnoecodesarrollo	38
• La razón del etnoecodesarrollo en el estudio de caso	40
• Una aproximación al estado del arte de los planes de vida indígenas en Colombia	43
• Relevancia de un estudio sobre planes de vida indígena en Colombia	47
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>LA COLOMBIA DE HOY Y SU HISTORIA: EL ACTUAR POLÍTICO DE LA NACIÓN EN LA SEGREGACIÓN Y EL OLVIDO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS</b>	51
• El periodo prerrepblicano	54
• El periodo republicano	55

• Los partidos políticos y su influencia	57
• El sector rural: institucionalidad, la figura campesina y la academia	59
• Avances y retrocesos en las demandas indígenas	62
• La articulación en las formas de producción y la herencia de la llegada europea	67
• El proceso de reconocimiento indígena en Colombia	69
• Los conflictos frente a las presiones de la compleja realidad social colombiana	73
• Patrones de violación a los derechos colectivos de los pueblos indígenas en riesgo de extinción en Colombia	74
• El conflicto armado interno	76
• Los megaproyectos	77
• El abandono estatal	78

### **CAPÍTULO III**

#### **LOS PLANES DE VIDA INDÍGENA** 81

• Definición de un plan de vida	83
• Los aportes epistemológicos de la agroecología	89
• Los momentos que determinan un plan de vida	97
• Los relatos de su origen y sus territorios ancestrales	97
• La importancia de la colectividad	98
• La valoración de la autoridad como control ambiental, social y político del territorio	99
• La transmisión del conocimiento, la educación tradicional y la educación convencional	103
• La construcción de un plan de vida desde momentos	105
• El plan de vida para la pervivencia de un pueblo	107
• Redefiniendo la autonomía indígena	113

### **CAPÍTULO IV**

#### **ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS PARA EL LEVANTAMIENTO DE UN PLAN DE VIDA** 121

• Fases	125
• El uso de la perspectiva y el nivel de análisis	125
• Estrategia metodológica de trabajo	127
• Unidad de análisis y construcción colectiva	129
• Entrevistas preliminares y observaciones de los participantes	132
• Particularidades en el desarrollo de la investigación	133

- Selección de los informantes claves 135
- El diálogo sobre su cultura y su historia 136
- Las interpretaciones del investigador 137
- Retroalimentación de las interpretaciones 137
- Desarrollo de entrevistas y ejecución de actividades de grupo 138
- Una nueva herramienta: la caja de planes 140

## **CAPÍTULO V**

### **EL TRABAJO DE CAMPO: EXPERIENCIA DESDE LOS INTERCAMBIOS CON LAS COMUNIDADES 143**

- La organización de los sistemas productivos 146
- Los procesos de coevolución social y natural en las relaciones espacios-especies y habitantes de la zona 151
- Los procesos organizativos y las representaciones hacia lo externo: el caso del pueblo wounaan del Bajo Baudó, asociado a la Asaiba 154

## **CAPÍTULO VI**

### **CONSIDERACIONES SOBRE LOS PLANES DE VIDA INDÍGENA EN COLOMBIA 161**

- La entrevista y los aportes de don Jesús Teteve 164
- La entrevista y los aportes de Kayushy Epieyu 165
- La entrevista y los aportes de Juan Titira 166
- Primera consideración: sobre el territorio, la nación indígena y el principio de autonomía 168
- Segunda consideración: los fundamentos teóricos de la agroecología 170
- Primer grupo de conclusiones 172
- Segundo grupo de conclusiones 173
- Tercer grupo de conclusiones 175

### **EPÍLOGO 178**



## INDICE DE TABLAS

<b>Tabla 1.</b>	Censos de población en el siglo XIX, XX y XXI	65
<b>Tabla 2.</b>	Referencias de los TCCN en el país.	72
<b>Tabla 3.</b>	Tabla de diferencias entre un plan de vida y un plan de desarrollo.	88

## INDICE DE FIGURAS

<b>Figura 1.</b>	Distribución geográfica porcentual de las minorías étnicas.	13
<b>Figura 2.</b>	Porcentaje de indígenas respecto de la población total de cada departamento.	66
<b>Figura 3.</b>	Aproximación al modelo propuesto para la construcción de un plan de vida a partir de los momentos.	109
<b>Figura 4.</b>	Sistema nacional de participación.	116
<b>Figura 5.</b>	Cuadro general de la perspectiva y el nivel de análisis de la investigación.	126
<b>Figura 6.</b>	Enfoque de un ejercicio participativo.	129
<b>Figura 7.</b>	Unidades de análisis y sistemas de consulta y transmisión.	131
<b>Figura 8.</b>	Dificultad, oportunidad y finalidad.	134
<b>Figura 9.</b>	Ejes básicos en la conformación de grupos.	136
<b>Figura 10.</b>	Caja de planes.	142
<b>Figura 11.</b>	Uso de una herramienta tradicional: perforador o broca de giro.	152

# PRÓLOGO



El medio rural en América Latina, atraviesa por una profunda crisis causada por la intensificación de la agricultura industrial y la implementación de las políticas neoliberales. La crisis es de alta complejidad, con múltiples dimensiones sociales, ambientales, económicas y culturales que afectan tanto a los habitantes del medio rural como a los urbanos, quienes se enfrentan a un escenario de pobreza, desnutrición y deterioro de los recursos naturales. La crisis rural ha significado también, un desafío para la búsqueda de alternativas orientadas hacia sistemas agroalimentarios más justos y más sustentables.

Por toda América Latina han ido consolidándose experiencias locales, regionales y nacionales que muestran la viabilidad de las alternativas y en su avance y crecimiento ha jugado un papel fundamental la Agroecología, como un enfoque de gran utilidad para la transición desde la agricultura industrial hacia agriculturas más sustentables. En los últimos años, la Agroecología ha desarrollado una sólida estructura teórica y un conjunto de evidencias empíricas, que le han permitido convertirse en una ciencia con la capacidad de aportar notables contribuciones hacia un mundo rural más sustentable.

El libro de Jhon Jairo Monje Carvajal, se inscribe en este esfuerzo de los jóvenes investigadores latinoamericanos para fortalecer la Agroecología desde el trabajo con los pueblos indios y muestra con claridad los avances y retos que esta nueva perspectiva científica conlleva. He tenido la suerte de estar cercano

a la tesis doctoral del autor, y celebro su culminación con el presente texto, que sintetiza los principales hallazgos obtenidos a lo largo de su proceso de investigación acción con los Wounaan del Choco colombiano.

El libro aporta una serie de elementos conceptuales y estrategias metodológicas, que pueden ser de gran utilidad en los estudios acerca de la cosmovisión, el conocimiento tradicional y el manejo de recursos naturales que los diferentes pueblos indios de Latinoamérica han desarrollado a lo largo de la historia. Estos elementos constituyen un enorme patrimonio cultural y son además el punto de partida hacia el diseño y operación de agroecosistemas más diversificados, más sustentables y más coherentes con las culturas locales. El libro también da cuenta de la profunda articulación que existe entre los Wounaan y su entorno natural, y brinda una serie de valiosas enseñanzas para nuestras sociedades contemporáneas enfrentadas a la urgente necesidad de establecer relaciones más equilibradas con la naturaleza.

El libro de Jhon Jairo Monje Carvajal, ofrece nuevas perspectivas para las investigaciones en torno a la Agroecología, el conocimiento local y la agricultura sustentable, y tengo la certeza de que será de gran utilidad para los profesionales inmersos en los procesos participativos de asesoría y acompañamiento a los pueblos indios de nuestra América Latina

**Dr. Jaime Morales Hernández**

*Profesor Numerario de Agroecología*

*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente,*

*Guadalajara, Jalisco, México*

# INTRODUCCIÓN



En Colombia, 1.378.884 habitantes son indígenas, lo cual corresponde al 3,4% de la población total del país (DANE, 2005). Están localizados en 710 resguardos (Constitución Política de Colombia, art. 246), esto es, 228 municipios de 27 departamentos (DANE, 2005) (figura 1). Sus procesos de organización y lucha, que datan de la época de la conquista, han tomado mayor fuerza y coherencia en los últimos 20 años, en los que se han consolidado organizaciones de diverso orden con fines reivindicativos y de autogestión según los principios de unidad, territorio, cultura y autonomía.

La Constitución de 1991, proclamada por la Asamblea Nacional Constituyente, en la cual los indígenas cumplieron un papel protagónico, reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (CPC, art. 7). Consagra para estas comunidades derechos étnicos, culturales, territoriales, de autonomía y participación, tales como la igualdad y dignidad de todas las culturas como fundamento de la identidad nacional, las diversas lenguas que se hablan en nuestro país como lenguas oficiales en sus territorios, la educación bilingüe e intercultural para los grupos étnicos y la doble nacionalidad para los pueblos indígenas que viven en zonas de frontera (CPC, arts. 10 y 96). Así, se abrió el camino para la participación activa de los indígenas en la vida política del país, marcando una nueva etapa de su gesta reivindicativa. Desde entonces y mediante el voto popular, las comunidades indígenas han logrado representación en el Congreso de la República,

en asambleas departamentales, alcaldías y un sinnúmero de concejos municipales. En este tipo de lucha por el reconocimiento, las comunidades indígenas se han identificado con las de las otras minorías étnicas de Colombia. La organización y el fortalecimiento de sus hermandades los han llevado a constituir estructuras de base, que en su naturaleza forman grupos representativos muy importantes en la lucha por su territorio y sus derechos, tan naturales como su presencia en el territorio.

Los cambios para los indígenas en el territorio americano empezaron con la introducción de nuevas especies de plantas y animales a partir del 12 de octubre de 1492; con la posterior inserción de pueblos africanos, que llegaron con sus conocimientos, prácticas culturales y tradiciones típicas de su raza, alteró los ecosistemas existentes hasta ese momento en las nuevas tierras (Fals Borda, 1974). Las actividades normales de los indígenas pasaron a un segundo plano, para cumplir con las labores a las que los sometieron los colonizadores; inicialmente fueron obligados al trabajo por la extracción de metales, y después por el usufructo de la tierra cambiando el concepto de valor por el de precio (Fals Borda, 1974). De esa manera se inició un proceso modificador, destructivo y acelerado de gran parte de los equilibrios en el continente americano, que tanto a la naturaleza como a los indígenas les tomó muchos años establecer.

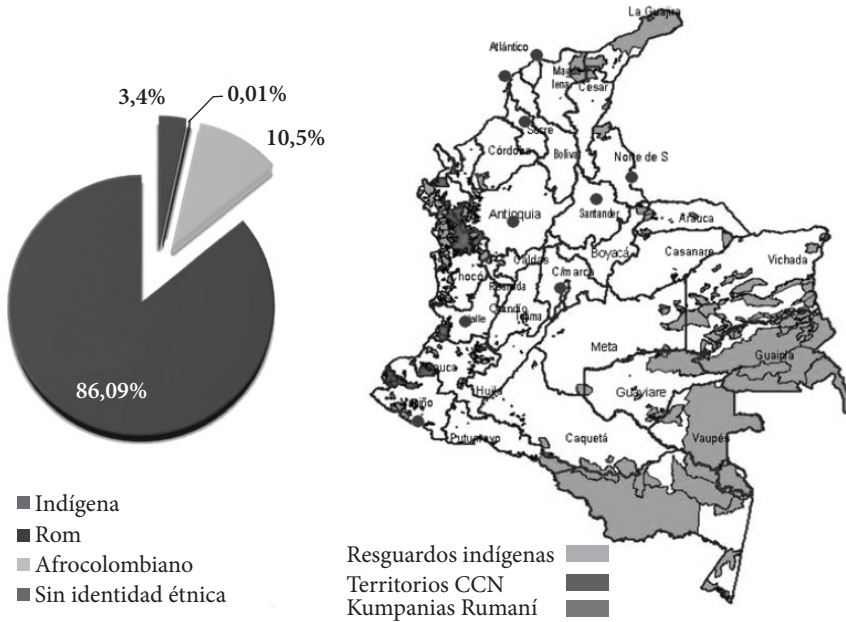
Desde ese momento hasta la actualidad, los cambios han sido numerosos y considerables por parte de muchos de los entendidos e interesados en el tema. El ser humano en América, transformado a partir del encuentro entre los tres pueblos, el europeo, el africano y el amerindio, ha afectado la mayor parte de los ecosistemas naturales; esto ha sido una constante en el desarrollo de él mismo, en su necesidad de consumo, agravado por el aumento de la densidad poblacional por metro cuadrado en el territorio, sobre todo en zonas de fragilidad ecosistémica, acompañado de tecnologías nocivas y un concepto de ciencia que en muchos de los casos fue destructiva más que conservacionista, en busca de una supuesta calidad de vida.

De toda esta influencia externa en América, Colombia es una de las mayores receptoras. Oficialmente se reconoce que la población nacional presenta un fenómeno pluricultural y multilingüe. Los datos del Gobierno nacional determinan la existencia de “87 etnias indígenas<sup>1</sup>, tres grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo ROM o gitano. Se hablan 64 lenguas de origen amerindio; lenguas afrodescendientes como el bandé, que

<sup>1</sup> Esta es una referencia del Ministerio del Interior, de la oficina de etnias, que sólo reúne a las comunidades de las cuales tiene registro, por los recursos económicos que pone en las transferencias para los territorios colectivos, pero difiere de la cifra de la ONIC, que en 2010 estimó que existen 102 pueblos indígenas.

es lengua de los raizales del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina; el palenquero, lengua criolla de las comunidades de San Basilio de Palenque –primer pueblo negro libre de América<sup>2</sup> y declarado por la Unesco como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la Humanidad–, y la lengua romaní o romanés de los pueblos gitanos” (DANE, 2005).

**Figura 1. Distribución geográfica porcentual de las minorías étnicas**



**Figura 1.** Mapa de la distribución geográfica de las minorías étnicas en Colombia. Según el más reciente censo realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística, en el país 1.378.884 habitantes son indígenas, lo cual corresponde al 3,4% de la población total de la Nación. Tomado de DANE, 2005.

El término genérico de indio fue por mucho tiempo rechazado por los indígenas, no sólo porque era una categoría que denotaba desprecio sino porque amalgamaba su particularidad. Ellos preferían que los reconocieran por su grupo étnico, siendo paeces, wayúus, sikuanis, emberas, tules, guambianos, tikunas, wounaan, entre otros. En esa continua búsqueda para juntar sus fuerzas, los indígenas se dieron cuenta de que si el término indio era sinónimo de opresión y explotación, también podrían transformarlo en lo contrario, en

<sup>2</sup> El tema de las comunidades negras y su proceso en América genera apasionamientos y luchas constantes, desde las prescripciones que hacía Simón Bolívar sobre la libertad de los esclavos, hasta las luchas por las reivindicaciones de sus derechos fundamentales en la Constitución Política de Colombia. Por ser éste un tema extenso y que se relaciona con el proceso de las comunidades indígenas como minoría étnica, se estará abordando a lo largo del documento como una base histórica, pero no como el fondo de esta investigación.

un sinónimo de solidaridad y unión para la búsqueda de su liberación<sup>3</sup>. De esa forma trascendió el marco particular de luchas y resistencias aisladas de las etnias indígenas y se logró conformar una identidad más amplia y con más perspectivas de éxito en el futuro. De este proceso de generalización surgió lo indígena a escala nacional.

Los años de 1990 y 1991 marcaron una etapa de resultados a mediano plazo en las aspiraciones de los pueblos indígenas: la llegada de tres integrantes de sus comunidades e hijos de su cultura a la Asamblea Nacional Constituyente y el reconocimiento constitucional a la existencia de los grupos étnicos con sus territorios culturales, se convirtieron en logros históricos largamente negados a las comunidades indígenas colombianas. La diversidad regional, étnica y cultural que definieron para el país, la nación multiétnica y pluricultural; dio paso a la utilización generalizada de los términos que hoy día han ganado un espacio en la sociedad colombiana; es decir, una nación más acorde con la realidad y más compatible con la ética universal y humanista de los principios que dan origen a las sociedades democráticas y participativas.

Hoy, después de 180 años de vida republicana, los indígenas colombianos plantean de nuevo la posibilidad de que se establezca una convivencia multiétnica y pluricultural solidaria con la construcción de un proyecto nacional autónomo. La Constitución de 1991 que les otorgó la posibilidad de ocupar cargos públicos de elección nacional, llevó a que congresistas indígenas presentaran en 2003, ante la Cámara de Representantes, un proyecto de Acto Legislativo que buscaba adicionarle al artículo 339 de la Carta Política (referido al Plan Nacional de Desarrollo) un inciso para que los pueblos indígenas y los grupos étnicos en general pudieran elaborar y adoptar dentro de su ámbito territorial planes de desarrollo y planes de ordenamiento territorial, acorde con sus usos, costumbres y valores culturales propios.

Este marco de derechos formales dista mucho de ser una realidad para las comunidades en lo que a calidad de vida se refiere y en el cumplimiento de su derecho de autonomía en su territorio. Persisten graves problemas como la usurpación de sus territorios por colonos, terratenientes y otros grupos sociales que atentan contra la tranquilidad, la paz y su pervivencia. La falta de buena calidad de las tierras y de cubrimiento de necesidades básicas como salud, educación, alimento y vivienda por la exclusión en los planes de desarrollo municipales de estas comunidades, bajo el argumento de que sus territorios reciben sus propios recursos económicos; en suma, amenazan la

---

<sup>3</sup> Este término que los había agrupado como personas con diferencias culturales y raciales, también tuvo la capacidad de unirlos en la exigencia de sus derechos fundamentales como ciudadanos del pueblo, con características especiales que les permitirían pensar en su propio desarrollo sin depender de las políticas sociales generalizadas para la población colombiana.

sobrevivencia de estos grupos y convierten sus territorios en zonas de guerra, de conflicto y de intereses particulares. Esto se refleja en la realidad nacional, en la que Colombia registra altos índices de pobreza en comunidades negras e indígenas. No existe social o políticamente la conciencia de que esto constituye un hecho de discriminación racial.

Un ejemplo claro de esto son las comunidades indígenas de la Costa Pacífica en Colombia; especialmente las del departamento de Chocó, que siendo una región de incalculable riqueza natural, ha visto afectada su vida con la creciente presencia de grupos armados que sostienen una confrontación por el control de territorios, por la producción y la transformación de cultivos de uso ilícito, asentando sus tropas y alimentando el clima de guerra. Incluso en los últimos años ha sido notable la aparición de nuevos actores sociales que hacen de la región un espacio para el desarrollo de actividades económicas legales o ilegales<sup>4</sup>.

Esta consideración fue fundamental para plantear que la base de la organización comunitaria indígena la debían constituir los planes de vida, por la violencia que vive el país y que ha afectado notablemente a los pueblos indígenas, especialmente en regiones como el Chocó, donde han asesinado líderes y miembros de las comunidades, situación que se presenta por los enfrentamientos entre los actores del conflicto. Dicha violencia se refleja de manera particular en los pueblos indígenas, pues ellos también han sufrido el desplazamiento de sus territorios, pero no a centros urbanos como sucede con otros sectores de la población. Su desplazamiento es interno, es decir, se han trasladado a otras comunidades indígenas.

Para las comunidades este desplazamiento genera mayor pobreza, hambre, enfermedad, falta de expectativas en los jóvenes, desmotivación y muchísimos efectos que erosionan su cultura, su espiritualidad, sus lazos sociales y la calidad de su existencia, ya que para los pueblos indígenas el significado del territorio va mucho más allá del sitio que se habita. En él se establecen lazos íntimos y sagrados, por lo cual, sacarlos de allí significa desarraigarlos de su propia vida, someténdolos a procesos de pérdida de identidad cultural, afectando la individualidad y, por ende, la fortaleza que pueden tener como grupo étnico. Sin embargo, la expresión más drástica del desplazamiento de los indígenas se da cuando se ven en la necesidad de dirigirse a los centros urbanos, donde los problemas se multiplican por el choque cultural y, por lo tanto, la dificultad para adaptarse a los ritmos y dinámicas establecidas por la ciudad.

<sup>4</sup> Consideraciones sobre sus riquezas naturales y materiales, con algunas aproximaciones sobre las razones de la presencia de grupos armados en su control y explotación, de lo que se hablará en el capítulo 5.



En Colombia se registra un crecimiento importante de las zonas de expulsión, cambios severos en la configuración social y demográfica de la cuarta parte de los municipios del país, una alarmante desintegración de grupos étnicos y de la intensificación de formas de presión y control de los actores del conflicto armado sobre la población civil. Las familias siguen huyendo de sus lugares de vida, y se presenta un incremento del desplazamiento forzado. Este éxodo permanente afectó en 2002 a una población estimada en 412.553 personas, es decir, un promedio de 1.144 por día, 20% más que el año anterior. En resumen, fueron alrededor de 82.511 hogares los que se vieron obligados a abandonar territorios y espacios socioculturales, porque sus derechos fundamentales no fueron respetados ni protegidos (OCHA-ONU, 2008). Pero el desplazamiento no responde sólo a lógicas de guerra, también está asociado a intereses económicos que son menos visibles a medida que se intensifica el conflicto armado. Hay conexiones entre el desplazamiento y el desarrollo de megaproyectos casi siempre relacionados con el uso intensivo de recursos naturales. En efecto, la mayor parte de las personas son desplazadas de regiones en las que hay iniciativas agroindustriales, macroyectos, obras de infraestructura, riquezas naturales y no son, propiamente, de las zonas más deprimidas desde el punto de vista económico.

Los pueblos indígenas resultan afectados por esta situación de conflicto, pues la tendencia es avanzar sobre sus territorios, debilitando el tejido social y la cohesión interna de sus dinámicas culturales. En esta medida se requiere que el Estado trabaje con los pueblos indígenas en la definición de políticas que garanticen real y efectivamente sus derechos como grupos étnicos, particularmente generando estrategias para prevenir y atender los casos que se presentan, permitiendo el fortalecimiento del sistema tradicional de producción, el fomento en la generación de empleo e ingresos, mediante la exploración de la comercialización de productos propios, y el mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas asentados en estos territorios. Lo anterior, sin mencionar los aportes significativos que se harían en la consolidación del proceso organizativo que se viene construyendo, gracias al cual se ha podido hacer frente, aunque de manera precaria, a los efectos derivados del conflicto.

El reconocimiento a la diversidad étnica y cultural de la nación, por lo reciente y novedoso, no ha sido asimilado en su totalidad ni por la sociedad ni por las instituciones del Estado y menos aún por los grandes empresarios, quienes no han podido entender que las relaciones sociedad-Estado-Capital deben ser construidas por ambos dentro de parámetros de respeto, equidad, justicia y solidaridad. En este sentido, es importante analizar que los pueblos indígenas en Colombia siguen siendo altamente vulnerables, sin desconocer lo fuertes y consolidados de sus procesos organizativos. Las transformaciones

que se están viviendo, los cambios sociales, el uso de la tierra y los recursos naturales alteran profundamente la cultura local, los patrones de consumo, las prácticas productivas y las condiciones de vida de las comunidades indígenas que se encuentran en sus zonas de vida. Hoy es común el abandono de aquellas formas tradicionales de reproducción, tanto de la vida física como de la social y la espiritual de las comunidades; parece que este proceso favorece la creciente tendencia a que cientos de familias, por múltiples razones, abandonen sus posesiones y emprendan un largo camino hacia un destino aún más incierto: la ciudad.

Una de las opciones para sustentar concretamente la pervivencia de las comunidades indígenas en el país es la creación y fortalecimiento del tejido social local y de las entidades étnico-territoriales y su expresión productiva, cultural y política, lo que reduce riesgos sociales, políticos, económicos y de orden público, que pueden llevar al desplazamiento de las poblaciones, a la pérdida del territorio y de culturas milenarias. Además, se debe generar una prevención sobre el establecimiento de cultivos de uso ilícito y el deterioro social y ambiental que estos implican. Para este proceso es importante rescatar algunos de los más profundos conocimientos tradicionales desvanecidos en el tiempo y mermados en el espacio por los actores mencionados. De ahí que el papel de la comunidad en su función del desarrollo endógeno son importantes para realizar un estudio desde la agroecología. Se ha de tener como referente que la Organización Indígena de Colombia (ONIC) considera el riesgo de desaparición física y cultural de los pueblos indígenas de Colombia, advertido por la Corte Constitucional del país en el auto 004 de 2009, y requiere urgentemente del respaldo fundamental y determinante de toda la humanidad; y del apoyo y la protección de la vida, la resistencia y la pervivencia de los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas han demostrado históricamente que poseen los conocimientos ancestrales necesarios para la subsistencia del mundo entero; de ahí que su aporte en los actuales momentos de calentamiento global y cambio climático resulte esencial. De allí que la ONIC, en su documento “Palabra dulce, aire de vida, forjando caminos para la pervivencia de los pueblos indígenas en riesgo de extinción en Colombia”, dice:

“Cuando un pueblo indígena desaparece, se extingue para siempre todo un mundo, con su cultura, cosmovisión, idioma, conocimientos ancestrales y prácticas tradicionales que contribuyen al desarrollo sostenible y equitativo, y a la ordenación adecuada del medio ambiente. La pervivencia digna de los pueblos indígenas de Colombia está en las manos de todos y todas, ¡Reaccionemos!”.

Un referencia de este proceso es el pueblo wounaan del Chocó, en el Pacífico colombiano. Este es el grupo que da sustento a las consideraciones y apreciaciones de este libro, por ser la base de la investigación sobre planes de vida. En ellos se destaca un sinnúmero de valoraciones, que los hacen particularmente destacables por su forma de ver y vivir la relación con el mundo que les rodea. El papel del género, por ejemplo, en las comunidades indígenas wounaan del Bajo Baudó funciona como punto de cohesión de cada pueblo con su identidad, en su carácter de transmisora de conocimientos madre-hija y madre-hijo, tanto en lo vívido dentro de la comunidad como en lo productivo personal. La mujer aporta en la conservación de sus hilos de identidad que las hace partícipes de un pueblo con un proyecto de vida en construcción. Los wounaan son un pueblo que pertenece a la gran familia lingüística de los chocoes, sus características de vida y su línea de evolución como unidad de identidad son y están marcados por las habilidades de organización, de estructuras de representación, desempeño comunitario, de identificación de labores por emprender, de adquisición de responsabilidad y de papeles en la familia como núcleo social y comunitario.

Los hombres asumen su papel de constructores de medios físicos y de sustento del hogar. A ellos les corresponde construir el tambo (casa), el chingo (canoa) y la consecución del alimento para ser preparado, ya sea cultivándolo, recolectándolo, cazándolo, pescándolo o intercambiándolo y, en una representación no muy común, comprándolo en los mercados más cercanos. Las niñas ayudan a su mamá en todas las actividades en la casa, en la preparación del alimento, en la limpieza, especialmente en el cuidado de sus hermanos menores. Pero el papel más preponderante es el de heredar en primera persona el saber ancestral y las costumbres culturales de la mujer wounaan. Los niños están al cuidado de su mamá durante sus primeros años. Ellos le ayudan de mayor forma a su madre, sin involucrarse dentro de los papeles que históricamente han formado en relación con su papel de género dentro de la comunidad. En determinado momento los niños visitan con sus padres los cultivos como parte de sus labores y actividades generadas, el río a la hora de la pesca y el monte cuando se trata de la caza. Al entrar en su juventud, inician procesos más complejos como parte de la comunidad, en la construcción de tambos, chingos y otros tipos de construcciones.

Todos ellos, como componentes integrales de un proceso de fortalecimiento organizativo, forman una relación de aportes entrantes y salientes, y se identifica claramente el papel que asume cada uno, sin que exista algún tipo de reclamo por las funciones que le han sido dadas históricamente en su comunidad; aunque esto no significa que no se estudien cambios para mejorar en sus conceptos y en las actividades que cada uno desempeña. La claridad que

existe entre las relaciones sociales y sus papeles en la familia y la comunidad determinan unas funciones que forman flujos dinámicos (entradas y salidas) de aportes, consumos e intercambios que se pueden cualificar tanto como cuantificar. Dentro de esta investigación, los procesos tienen una observación mejor y análisis cualificados, cuando se trata de medir la influencia y las relaciones, en lugar de analizar la cantidad de procesos internos en el desarrollo y sus relaciones con lo externo. Así mismo muestra el cúmulo de productos tanto vegetales como animales con los que ellos interactúan, sus aprovechamientos, las formas de consecución, los procesos de transmisión de este conocimiento específico y el significado espiritual, si es el caso. En algunos de los productos es más simbólico o importante que en otros. Pero muchos de estos procesos están erosionándose paralelamente al desarrollo del conflicto; con diferentes grados de afectación en cada comunidad. Particularmente para la zona del territorio de Asaiba<sup>5</sup>, las comunidades indígenas del Bajo Baudó han venido sufriendo desde años atrás continuas amenazas por parte de los grupos armados, y han sido víctimas especialmente las comunidades de Santa Rosa de Ijuá, Birrinchaó, Buenavista, Puerto Chichiliano, desplazadas de sus respectivas poblaciones, de forma forzada y continua, lo que ha afectado a gran número de familias de estos resguardos. Cuando se habla de desplazamientos, estos son en su mayoría internos, lo cual quiere decir que cuando se ven afectados pasan a otra comunidad. Esta situación presenta nefastas consecuencias, en la mayoría de los casos no es reconocida o es registrada ante alguna autoridad civil representativa, ya que a los indígenas desplazados no los reconoce la autoridad municipal, departamental o nacional, debido, además, a que algunas prefieren ignorar la situación. En palabras de Denis Cabezón, indígena wounaan, líder indígena de la zona:

“El desplazamiento ha deteriorado las condiciones de vida con especial incidencia en las mujeres, niños y ancianos: la desnutrición, las enfermedades asociadas a las carencias alimentarias y la medicina tradicional, la cual en la mayoría de los casos no se puede ejercer sino en los propios territorios sagrados; la suspensión de currículo e iniciativas propias de educación, la alteración de patrones de vivienda y configuración especial de asentamientos, la separación brusca de hábitat, entre muchos otros factores contribuyen enormemente al deterioro de la calidad de vida de los pueblos afectados por el desplazamiento forzado”.

El esfuerzo que hace la Asaiba para evitar desplazamientos hacia centros urbanos demanda gran cantidad de energía y manifestación de solidaridad por parte de los grupos que los acogen, ya que se ven en la necesidad de compartir sus recursos, generalmente escasos, lo cual termina por potencializar la difícil

<sup>5</sup> Asociación de Autoridades Indígenas del Bajo Baudó, anteriormente llamado Camewab. Cabildo Mayor del Bajo Baudó.

situación de la región y de las comunidades, llevándolas incluso a padecer hambre, indigencia y abandono. Con estas consideraciones, se presentó una propuesta de investigación para demostrar cómo un plan de vida indígena construido, planificado, estructurado y expuesto por las propias comunidades indígenas puede ser la base de su etnoecodesarrollo, para generar estructuras de resistencia a la modernidad y a los intentos de intromisión cultural del modelo neoliberal, en los que ellos no están dispuestos a estar inmersos todavía; y que tampoco sería de utilidad si se mantienen los perfiles de violación permanente del precepto de autonomía que les otorga a las comunidades indígenas la Constitución Política de Colombia.

También se buscaron elementos de sustento que permitieran generar herramientas para el soporte cultural de las comunidades indígenas o las minorías étnicas de Latinoamérica, y respaldaran su propia construcción de desarrollo endógeno. El resultado esperado siempre fue una incertidumbre, pero el trabajo planteado a partir del uso de herramientas participativas buscó mayor cobertura y fidelidad en los datos obtenidos, apoyando la investigación en documentos históricos, historias de vida, ideas y normas establecidas en su cultura, adicionando canales de participación y opinión como fuente generadora de experiencia para mejorar los sistemas de construcción de los planes de vida o de desarrollo de carácter endógeno, con influencia en las relaciones exteriores con las demás comunidades.

En este trabajo se encontraron aspectos fundamentales para generar planes de vida diferentes a los que se conocían, inducidos a partir de las historias de vida del pueblo indígena wounaan y los momentos de interacción en sus vidas cotidianas y festivas. Sin duda, todo ese compartir determinó un trabajo incomparable en la construcción del mismo, porque debía ser edificado desde su percepción propia de la vida y sus relaciones con su medio natural. La razón fundamental de que fuera diferente se dio porque quedaría registrado lo que ellos pensaban sobre su territorio, su uso y su conservación, y sobre las formas de interrelación de vida en él y en sus exteriores.

El presente documento resalta la importancia de la organización en defensa de sus derechos; por ser un pueblo cazador, recolector, pescador, labrador, de canoa, constructor de tambos y poseedor de una agricultura muy especial, como lo sería cualquier grupo indígena del territorio colombiano; con más o menos similitudes, pero con identidad por un territorio. También por mantener un pensamiento particular con las diversas formas de transmisión del conocimiento, que sustenta muchos pilares de su trabajo en la agroecología sin saberlo, por sus contextos tradicionales y por su respeto al medio natural que lo rodea.

Numerosos viajes en bote por río y por mar, muchas horas de sol, navegando, esperando en los aeropuertos locales a que el clima cambiara para poder abordar vuelos en aviones pequeños de no más de diez pasajeros; recorriendo el Pacífico colombiano con comunidades indígenas embera, wounaan y eperera siapidara en el Chocó y Nariño, en la región amazónica con las comunidades indígenas ingas y kamentsa en el Putumayo; y con ticunas, cocamas, yucunas, mirañas, boras y muinanes en el departamento del Amazonas; con los huitotos y koreguajes en el de Caquetá; con tucanos, wananos, piratapuyos, desanos y cubeos del departamento del Vaupés, se sentó una base de trabajo sobre el conocimiento, la percepción, el diseño, la construcción y la aplicación de los planes de vida indígena en Colombia, desde la misma visión de esta población y a partir de las bases institucionales de la nación colombiana, como un análisis de sus verdaderos alcances en el Estado.

De estos viajes se podría contar una nueva historia a partir de las noches vividas con las comunidades, durmiendo en hamacas con toldillos o mosquiteros para evadir la malaria u otra enfermedad de la selva tropical húmeda; haciendo las necesidades fisiológicas en el río porque no hay baños ni letrinas; compartiendo desayunos, almuerzos y cenas exóticas, abundantes en muchos casos y escasas en otros tantos; pasando semanas sin comunicación telefónica con la familia y meses sin internet; afrontando experiencias increíbles en sus sistemas de cultivos, en la selva frondosa y enmarañada, con frutas muy dulces, serpientes grandes y rápidas, y principalmente, todo muy verde, muy húmedo y muy fresco siempre.

Fueron tardes interminables con charlas muy enriquecedoras sobre tantos temas de la vida de los indígenas colombianos, que a cada momento hacían más grandioso este trabajo, pero mucho más incierto en la forma en que se debía presentar por la enorme cantidad de temáticas por considerar. Así se plantea que su historia, su forma de vivir, sus relaciones naturales y sociales, el conocimiento del entorno, la alimentación, la forma de construir sus viviendas, la caza y la pesca, y la manera de ver la modernidad, soportan el planteamiento de un futuro posible para ellos sin ser absorbidos por los estilos de las sociedades modernas occidentales; desde la cosmovisión propia de cada pueblo, desde su espiritualidad y respetando el simbolismo de su cultura en sus espacios naturales y en las relaciones con las comunidades indígenas, no indígenas, afros y colonos en cada zona de influencia. Planteando las apreciaciones de los wounaan del Bajo Baudó, como alternativa para que se planteara un plan de vida orientado a proteger su cultura y su territorio en lugar de acceder a recursos económicos de transferencias estatales o para

captar dinero de ONG que justifican su trabajo y existencia en la “proyectitis intensiva”<sup>6</sup>, como fuente de empleo de profesionales en el país.

La construcción de un plan de vida merece ser contada. Aunque en Colombia existe un número considerable de planes, muchos de ellos no responden a una verdadera planificación de su vida en torno a los efectos del mundo occidental en su cultura. La mayoría de ellos fueron construidos para responder a los requerimientos de la legislación nacional, para reconocerse como indígenas en sus territorios, en los procesos organizativos de planificación económica y en el reparto de dineros ante los entes territoriales por parte de la oficina de planeación nacional<sup>7</sup> –esto también originó un aspecto positivo en de medio todas las tramitaciones públicas, notariales y de registros con sus respectivas sangrías de construcción: las adjudicaciones de territorios colectivos por parte del gobierno nacional a pueblos y naciones indígenas, luego de una lucha por el derecho a la tierra y el reconocimiento de su propiedad como habitantes ancestrales del territorio–.

La propuesta de que las apreciaciones del pueblo wounaan del Bajo Baudó en el Chocó Colombia sería una base para la formulación de otros planes de vida, se inició en el momento en que se estimó que se podía desarrollar una investigación para contar la historia de un pueblo indígena en la construcción de su plan de vida, y estructurarlo de manera que aproximara los encuadres teóricos, conceptuales y epistemológicos de las ciencias agroecológicas, determinando que los planes de vida de los pueblos y las naciones indígenas en Colombia son una propuesta de construcción como estudio de etnocondesarrollo. Estas ideas se fundamentaron principalmente en que los modelos de vida de la mayoría de los pueblos indígenas del país son tradicionalmente una cultura de ruralidad, en espacios naturales particulares, con territorios traslapados con zonas naturales protegidas; que la mayoría basan su economía en la agricultura de subsistencia y en la práctica de actividades secundarias de caza y pesca, de trabajar productos y subproductos de la naturaleza para hacer artesanías, etc.; lo cual marca que esto es un ejemplo claro de cómo mantener su modo de vida paralelo a los procesos de modernidad y globalización sin que sufra una afectación relevante. También que parte de su modo de actuar es conservar su forma de vida sin involucrarse demasiado en modelos de mercados masivos, preservando su entorno natural, su cultura, con un proceso de acción social colectiva establecida, y un aporte

<sup>6</sup> Expresión coloquial usada en Colombia para describir el proceso de la presentación de proyectos de todos los tipos en las comunidades más vulnerables, con el fin de generar empleo para profesionales que prestan asistencia técnica, asesorías y desarrollos productivos de cualquier tipo.

<sup>7</sup> El Departamento Nacional de Planeación es un organismo del Estado colombiano encargado de planear el uso de los dineros públicos en las entidades territoriales. Por intermedio del Ministerio del Interior, en la oficina de etnias se gestionan las transferencias de dineros a los municipios, para hacer las entregas a las autoridades de cada territorio colectivo o resguardo indígena.



a la coevolución social y natural, que su estructura social se sustenta en un proceso básico en el diálogo de saberes e ignorancias para la recuperación del conocimiento tradicional ancestral local, así como la revaloración de los procesos de mercado y los modelos económicos que cada integrante ha involucrado en este tipo de comunidades; determinando premisas que pueden llegar a fijar el éxito de este tipo de construcciones para el desarrollo endógeno en comunidades indígenas.

Compartir con estas comunidades indígenas y llevar a cabo la búsqueda de bibliografía relacionada con su historia pudo generar una orientación más ajustada sobre los planes de vida, su estado del tema, los desarrollos y aplicaciones, las variaciones que cada uno podía presentar, la aplicación real de los mismos y el respeto del Estado hacia ellos. Se levantó una parte de la información con el consejero de planes de vida de la Organización Nacional Indígena de Colombia; también se recogieron apreciaciones de indígenas que residen en Bogotá y están estudiando carreras profesionales, que al final se concretan con tres entrevistas para valorar lo encontrado en la investigación. Por último, se presenta este libro, que toma disciplinas de la agroecología para dar bases en una propuesta para la construcción de planes de vida indígena, pero que fundamentalmente muestra una realidad indígena invisible para la mayor cantidad de habitantes del país, iniciativas para valorar las comunidades indígenas en su territorio, y un llamado a iniciar un cambio de relación Estado-indígenas que respete verdaderamente lo puesto en la Constitución Política de Colombia.





# CAPÍTULO 1



## EL SUSTENTO DE LOS PLANES DE VIDA: UNA MIRADA DESDE LAS DISCIPLINAS DE LA AGROECOLOGÍA







### Consideraciones desde la complejidad

En muchas facetas de los planteamientos acerca de los modelos de aprendizaje del ser humano se establecen formatos de priorización sobre los intereses propios de cada uno. Esto, con una razón lógica: definir lo primordial, prioritario e importante para la raza humana. Sin embargo, lo que prima sobre otras actividades no es igual en todas las estructuras sociales del humano, varían de acuerdo con las culturas, los preceptos religiosos, los universos culturales y los conceptuales, los espacios naturales y la relación de vida, las conformaciones de convivencia y respeto por su ser, sus congéneres y sus relaciones. Édgar Morín (2006) plantea que “los seres humanos somos criaturas sensibles, neuróticas y delirantes al mismo tiempo que racionales, y que todo ello constituye los entramados del ser en su comportamiento social”. Queda planteado, entonces, que esto hace la diferencia entre la complejidad y la complicación y se enmarca en códigos que tienen su génesis en una inconmensurabilidad de conocimientos, experiencias, desarrollos, inquietudes y eventos culturales infinitos en tiempo y espacio, que se pierden, una parte en la ruptura de la herencia, en los eventos violentos de las sociedades invadidas y colonizadas, y otra en la detracción que hace la modernidad y los planteamientos de la ciencia convencional en su desarrollo evolutivo (Grimberg, 2003). El término complejidad, por lo tanto, expresa un conjunto de ideas que nacen de las preocupaciones de los estudios sociales en los instantes de vida de las comunidades no occidentales frente a la modernidad y las ciencias formales (Morín, 2006), más aún si son comunidades indígenas.

La repartición del mundo en un fraccionamiento de conocimientos ha limitado el entendimiento de los códigos culturales y ancestrales de estas comunidades, las formas de relación con su entorno, el respeto particular e irrestricto por la vida en todas sus manifestaciones y las formas de equilibrio adaptadas en su transcurso de hábitat y consumo. El gran conjunto de conocimientos adquiridos sobre el mundo físico, biológico, psicológico y sociológico de estas comunidades, por parte de la ciencia, no ha logrado desdeñar la verdad sobre su vida; por el contrario, ratifica el hecho de su existencia en lugares tan complejos como las selvas húmedas tropicales, sustentando una tesis que dicta conocimientos bien desarrollados en el ejercicio eterno del ensayo-acierto-error de su cotidianidad, de las formas de vida ajustadas a una función ecosociológica y un ecodesarrollo bien planteado, es decir, en un contorno de coevolución: El etnoecodesarrollo. Acá se presenta una dualidad naturaleza-hombre que dista mucho de lo planteado por cualquier estudio o investigación. Éste es el punto de partida de la disertación sobre los procedimientos académicos insertados en la construcción de los planes de vida en las comunidades indígenas colombianas.

El aporte de Morín, con la complejidad que expone, genera soportes antagónicos a los esbozados en los planes de vida que se han construido y en los que la ciencia ha hecho reinar cada vez más los métodos de verificación empírica y lógica (Morín, 2007), de codificación social y organizativa, despreciando los mitos y saberes ancestrales que no tendrían una discusión científica frente a los eventos de la modernidad y los planteamientos de la verificación; verificación que desde tiempo atrás está codificada en la memoria colectiva histórica de las comunidades que la sustentan. De hecho, si esto fuera tan claro, ¿cuál sería el planteamiento sobre la discusión de los fundamentos teóricos que llevan a bosquejar que se debe tener en cuenta la complejidad que trabaja Morín? Son esencialmente dos los puntos por considerar: el problema de la organización del conocimiento y la patología del saber o inteligencia ciega (Morín, 2007).

El primer punto se ajusta a los sistemas de selección de datos significativos y el rechazo de datos no significativos (Morín, 2007), organizándolos de acuerdo con el interés que sostiene el área de las ciencias sobre sus objetos de estudio<sup>8</sup>; exponiendo una aparente lógica particular ordenada según los principios físicos, biológicos y sociológicos verificables, y descartando las relaciones suprasensoriales no verificables con el método científico. En otras palabras, desmantelando las relaciones del pensamiento

<sup>8</sup> Morín (2006) sostiene que no se ajusta a una ciencia específica para completar las complejidades del pensamiento, del saber o de la naturaleza simplificando el conocimiento, sino que parte del hecho de que la realidad es enorme, invisible y misteriosa, configurando esto no como un concepto teórico sino como un hecho de vida.

de la realidad en su marco ontológico; desconociendo completamente los fenómenos y los principios fundamentales que los rigen y los principios metodológicos, epistemológicos que controlan su pensamiento (Grimberg, 2003). No existe, entonces, un pensamiento único y excluyente que se renueve y regenere constantemente sin estar sujeto a un evento suprasensorial<sup>9</sup> (Morín, 2006), que para ser entendido no se debería fragmentar en muchas partículas, las que por sí solas no explicarían claramente fenómenos. En otras palabras y a modo de ejemplo, se podría decir que una disposición biológica no es suficiente para desentramar los procedimientos de una comunidad indígena en su toma de decisiones sobre cuándo se consigue la comida, determinando la época en que se caza, se pesca, se recolecta o se cultiva.

Los indígenas colombianos, especialmente estos que mantienen una brecha, de por sí muy pequeña y frágil, entre los modelos actuales de vida de las sociedades modernas –que responden a todo según un estándar de consumo unidireccional, un mercado de bienes y servicios intercambiables por dinero y una estética de valor porque representa un modelo impuesto de economía– y los modelos de vida propios, únicos y evolucionados en cada zona, se obligan a relacionar su vida natural con la de los no indígenas en espacios culturales y sociales estandarizados por esa economía que ellos no conocen o que conocen parcialmente. La relación con el mercado es inevitable porque muy difícilmente se encuentran comunidades indígenas aisladas, por lo que se plantea no generar un colapso de su cultura y sociedad que fragmente su conocimiento ancestral<sup>10</sup> aunque sea en busca de un aparente bienestar (Duque Nivia, 2002). En este sentido, una estrategia de trabajo está basada en los modelos de investigación local, los cuales permiten elaborar construcciones investigativas desde la percepción unilateral de las comunidades que las aplican y tienen un alto grado participativo, por no buscar el lucro particular. También permite la inclusión de muchos elementos y congéneres comunitarios de consulta, referentes y participantes activos directos o aislados con percepción y aporte transversal.

<sup>9</sup> La referencia se hace sobre las percepciones de vida que los indígenas colombianos poseen; ver el mundo entre sus creencias, sus conocimientos y sus prácticas, concepción que relaciona la vida en su mundo real natural, un supramundo espiritual y un inframundo de origen. Ellos se aferran a sus manifestaciones en las que todo lo que sucede en cada uno de estos estadios afectan directamente en sus creencias, sus conocimientos y sus prácticas, y absolutamente nada de lo que hacen se queda sin un lugar en ellos mismos. Es decir, el respeto por la tierra, que es su origen, representa un equilibrio natural en su vida o realidad, y el conocimiento profundo de las relaciones de los orígenes y elementos de su realidad le dará un dominio sobre ese mundo superior; es un principio fundamental en el que se trabaja para jerarquizar las autoridades tradicionales, médicos, brujos, chamanes, etc.

<sup>10</sup> La ONIC, registra un proceso de pérdida de lengua en un 44% de los 102 pueblos indígenas de Colombia. Esta desaparición es poco en relación con la degradación de las culturas amerindias; una erosión cultural de pueblos americanos más grande es la desaparición de pueblos completos, y los estados de muchos de ellos que en un alto porcentaje tienen menos de 400 habitantes.

Hay que tener en cuenta que toda comunidad tiene sus propias formas de investigarse dentro de su función ecosociológica, lo cual ha sido así durante milenios de historia del hombre y la mujer sobre la tierra; un ejemplo de esto es la agricultura, en la que el ser humano marca un punto importante en el desarrollo de su progresivo acercamiento al ascenso de su forma y modelo de vida, resultado de la repetición constante de las pruebas de ensayo del aprendizaje en las que el acierto y el error determinó, en una línea fundamental, un alto grado, el amaestramiento y la integración de su ser con los recursos naturales de su entorno (Monje Carvajal, 2011); de ahí que sus conocimientos y metodologías de investigación son el patrimonio que poseen sobre sí mismos los seres domesticados y el medio natural<sup>11</sup>, artificial, físico, sensorial y espiritual. Lo anterior permite concluir que la investigación local es válida, pertinente y de mucha utilidad para ampliar el debate académico e incluso para transformar paradigmas metodológicos.

La complejidad es un elemento fundamental para considerar en la construcción de un plan de vida; no sólo en un proceso de estructuras sociales y naturales en cada pueblo o nación, sino en sus estructuras mentales, sus formas de proceder, sus percepciones extrasensoriales, su historia natural y social, su cultura, sus ritos y su memoria biocultural (Toledo Manzur & Barrera-bassols, 2008)... Es decir, no basta proyectar un futuro posible, se trata de establecer una estructura de resiliencia permanente de su pasado ubicado en su presente (Leff, 2000), en la que se plantee su participación en un mundo futuro, sin temores a irrespetos sociales modernos; es su vida, su territorio y su cultura, y están en todo su derecho, desde su forma de existir, vivir y relacionarse, a pensar lo que quieren y van a hacer en su territorio.

### Los fundamentos de la sociología del medio ambiente

La sociología del medio ambiente –formas, consecuencias y proyecciones de interacción entre la sociedad y el resto de la naturaleza–, la ecología política –analiza los conflictos distributivos y de poder en torno a los recursos ecológicos, no sólo con fines industriales sino de vida, así como los residuos generados en los procesos de aprovechamiento– y la economía ecológica –con visión de sustentabilidad–, están interrelacionadas y no tienen fronteras muy definidas. Se soportan entre sí, se dan fundamentos lógicos de apoyo, sus fronteras son tan flexibles que terminan brindando más argumentos de cohesión que de disyunción (Leff, 2000).

<sup>11</sup> La universalidad del conocimiento que se origina a partir de la relación hombre naturaleza en la agricultura y la ganadería, data de un archivo histórico de aproximadamente 10.000 años, registrado en la memoria auténtica de campesinos, indígenas y comunidades nativas, que establece un gran número de simbologías, procesos, acciones, herramientas, aprovechamientos, insumos propios y manejos que les permitieron coexistir y coevolucionar (Sevilla Guzmán, 2002) en un constante aprendizaje de sus formatos, en el papel ecológico de cada componente.

Pero en la sociología del medio ambiente, en la que se incluye al hombre en los modelos ecológicos, se plantea una consideración importante sobre la diferencia entre la economía ecológica y la del medio ambiente; lo que indica que los aportes de la primera son importantes para la definición de ecosociedades por otorgar una visión más holística y menos antropocéntrica en el papel del hombre como un componente más de la naturaleza; mientras que la segunda visualiza la naturaleza sólo como un recurso para la economía industrial, con una visión antropocéntrica heredada de la era industrial, en la cual el hombre se figura como un todo, dueño y señor de los recursos naturales, de su uso y transformación a su extravagancia (Leff, 2006), como sustento de un concepto muy discutido de calidad de vida. En este caso específico queda claro que los ajustes sobre economía que se hacen en este trabajo son concordantes con los expuestos en la economía ecológica. El cuestionamiento cardinal en este fundamento teórico es cómo los aportes de la sociología del medio ambiente (Woodgate & Redclift, 2002) contribuyen en el desarrollo de trabajos con indígenas en Colombia para construir un plan de vida de estos pueblos en su territorio y cómo los elementos o aportes se dirigen a la confirmación de que los modelos de desarrollo convencionales han permeado los programas para los planes de vida indígena en el país. Este sustento filosófico es parte del ejercicio de la vinculación de los retos que especialmente explica Graham Woodgate<sup>12</sup>, aplicados específicamente en las comunidades indígenas colombianas.

Los retos planteados por Woodgate (2002) y ajustados al caso específico colombiano son:

1. ¿Cómo investigar las relaciones socioambientales de los pueblos indígenas en Colombia y Latinoamérica, sin permitir que se cuele el “caballo de Troya” del determinismo biológico?
2. ¿De qué manera se incorpora espacio y tiempo a la teoría social, especialmente en comunidades que presentan estructuras culturales y sociales tan particulares como los pueblos indígenas latinoamericanos?
3. El antagonismo entre estructura y capacidad de representación (agencia) social, sin sobredimensionar su papel histórico como hacedores de territorios y protectores de los procesos constructivos de ecosociedades.

<sup>12</sup> Planteamiento hecho por Graham Woodgate en las conferencias inmersas en el curso académico 2005-2007 del Máster en Agroecología, Sociología y Desarrollo Rural Sostenible de la Universidad Internacional de Andalucía y la Universidad de Córdoba durante el periodo abril-junio de 2006 en Baeza-Jaén España.



En este sentido, las aproximaciones al contexto indígena colombiano dan como resultado:

Primera consideración: en Colombia existe un número considerable de estudios sociológicos y antropológicos sobre los pueblos y naciones indígenas; numerosos muestreos ecológicos y de poblaciones han alimentado la gran base de registros biológicos sobre el componente de la macrodiversidad existente en el país. Pero esto termina al hacer una construcción estructural rígida de las formas y los modelos de existencias bióticas en el espacio nacional; una cuadrícula de repartición de espacios naturales sin movimiento, sin dinámica de vida, y hasta con estrategias de usos y manejos definidos, es decir, zonas biogeográficas definidas, determinadas, establecidas, etc., sin una consideración sobre la dinámica social importante y determinante. Generalmente, estos mapas remarcan los procesos humanos en movimiento únicamente en las zonas “desarrolladas”<sup>13</sup>, urbanas e industriales.

Un ejemplo de ello son los grandes conflictos que existen entre la Unidad Administrativa de Parques Naturales de Colombia y las comunidades indígenas que han existido y usado estos territorios históricamente; que ahora ven cómo les restringen el uso del lugar que ha sido su hábitat por años. Ahora, las comunidades indígenas, las mismas que han vivido ancestralmente en esos territorios y que en la mayoría de los casos han sido responsables del cuidado de éstos, no pueden usarlos para su sustento de vida, practicar la caza como actividad de subsistencia, ni extraer maderas para sus artesanías o plantas medicinales, entre otras actividades, por considerarse que el uso que ellos hacen, que es histórico, deteriora el parque y las zonas naturales. Sin embargo, esta consideración no mide igual a las empresas concesionarias que ofrecen planes turísticos en los mismos territorios. Las concesiones a empresas privadas en los parques naturales del país se rigen fundamentalmente por el documento Conpes<sup>14</sup> 3296 del 26 de julio de 2004, que en esencia dice que esta participación se da por el poco e inadecuado desarrollo de los servicios ecoturísticos y la escasez de recursos para solventar los altos costos de

<sup>13</sup> El término desarrollo no indica nada en sí, hace falta incluir para qué o para quién. Falta definir si es desarrollo integral, rural, personal, tecnológico, etc. Prácticamente falta la determinación: porque también se podría hablar de desarrollo natural, de la invasión total, avasallante y excluyente de la naturaleza sobre todos los espacios mundiales. Pero se estarían desconociendo muchos espacios que nos ubicarían en el mismo punto de los modelos económicos actuales que usan indistintamente esta palabra para subrayar el poder hegemónico sobre todo lo que se ve, se mueve, se siente y hasta de lo que no se siente pero se presume.

<sup>14</sup> El Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes) es un organismo técnico asesor del Ejecutivo y la máxima autoridad nacional de planeación en el país, por lo cual es el espacio de discusión más importante para la formulación de las políticas públicas. Con el propósito de coordinar y orientar a los organismos del gobierno encargados de la dirección económica y social y definir las líneas de política, el Conpes realiza el estudio y aprobación de los documentos que se presentan. Los documentos Conpes son el instrumento técnico de apoyo y coordinación en la formulación de las políticas.

operación, lo cual obliga a considerar una mayor promoción del desarrollo ecoturístico como estrategia “financiera” para la conservación de las áreas del Sistema de Parques Nacionales Naturales (SPNN) y la educación ambiental.

En este punto surgen preguntas fundamentales como: ¿dónde quedan las comunidades que habitan o limitan con la zona natural protegida?, ¿cuál es la dinámica social que se da en el parque en la interacción de turistas, conservacionistas, investigadores y habitantes con los espacios naturales y la fauna?, ¿cómo es el proceso de repartición de beneficios económicos?, ¿cómo son las relaciones en la dualidad uso/conservación de la oferta ambiental? Finalmente, surge el interrogante más importante de acuerdo con las consideraciones de esta investigación, que podría recoger todos los cuestionamientos anteriores: ¿qué importancia real tiene un plan de vida indígena en la pervivencia de sus proponentes en sus territorios, como un ejercicio de uso sustentable de los recursos naturales en una zona protegida bajo una administración especial del Estado?

La autonomía juega un papel importante en este planteamiento. Pero ¿en qué consiste la autonomía a la que tienen derecho por orden constitucional las minorías étnicas en Colombia?: en muchos casos, es letra muerta. Es un principio extraordinario que no se aplica porque la autonomía, como está configurada en la ley, depende específicamente de las realidades políticas y económicas que rijan.

Todos los macroyectos, las megaobras y las explotaciones mineras y de hidrocarburos son un derecho del Estado sobre el subsuelo y dependen únicamente de los planes de gobierno; y éstos, a pesar de contar con instrumentos de regulación para la participación de la comunidad en la toma de decisiones, siempre utilizan la más eficiente herramienta de la economía para permear cualquier estructura de resistencia: el dinero. Y si el poder económico no puede corromper las organizaciones sociales que se oponen, el poder político las transgrede. Éste es un fenómeno frecuente que irrespeta el principio de autonomía de las comunidades étnicas en el país. Adicionalmente, si las dos estrategias anteriores no logran su cometido, siempre ha existido la “oscuridad” de las acciones violentas que inclinan la balanza hacia los intereses que manifiesten más poder. Claro está que ahora ya ni se escala en el proceso, más bien se hace un coctel de los tres, y se desarrolla una estrategia de fraccionamientos en la que se les ofrece dinero, se les aborda desde el poder político transgresor, se les intimida con el poder de la fuerza y con los más resistentes se combinan algunos de los anteriores, o los tres si es el caso. Entonces ¿para qué el principio de autonomía en el territorio si no se puede hacer uso del mismo?; y en este mismo sentido, ¿para qué demostrar un uso y hábitat histórico? Para una mayor contextualización sobre este aspecto, en

los capítulos posteriores se fundamentarán estas apreciaciones a partir de datos sobre movilidad humana, erosión y pérdida cultural, uso y tenencia de la tierra, minería a campo abierto y demás información que forma parte de las indagaciones, publicaciones y denuncias hechas por instituciones públicas y privadas sobre estos temas, y que en gran medida han permitido sustentar la tesis sobre los planes de vida en las comunidades indígenas en Colombia (Monje Carvajal, 2010).

Segunda consideración<sup>15</sup>: la dinámica social en los espacios culturales de los universos espirituales en territorios étnicos en Colombia son complejos y una estricta consideración teórica no se aproximaría a la realidad de vida de un pueblo en su zona de hábitat. Es necesario aclarar que no se está hablando de una teoría sociológica en este caso específico sino de unos preceptos generales subyacentes a los fenómenos sociológicos globalmente. Lo que se plantea es en relación con la teoría social, es decir, un conjunto de muchas teorías de menor generalidad y mayor especificidad que describen aspectos parciales del amplio espectro de las ciencias sociales. Ejemplo de ello sería un estudio sobre los fenómenos de desplazamiento no forzado de comunidades indígenas hacia la ciudad.

Aquí se evidencia que este tipo de limitaciones son las que no permiten que los universos de espacio y tiempo se consideren en estos casos, lo que se ha convertido en una falla de los investigadores o documentadores. Así, por ejemplo, las percepciones de la modernidad en comunidades indígenas en Colombia no son sólo efecto de los medios masivos de comunicación sino también de otros factores. Se ha detectado que una actividad ancestral como la de contar historias, ha marcado un número considerable, aunque no masivo, de desplazamiento no forzado a los centros poblados. Esas historias de componentes de la comunidad que han tenido esos encuentros fortuitos con elementos de la modernidad, en los que las narraciones se mezclan con los etnoconocimientos y cosmovisiones propias, demarcan unos mundos ideales futuristas, de comodidad, de lujos exóticos, que impactarán en una posibilidad de cambio de vida en unos pocos individuos.

<sup>15</sup> En uno de tantos viajes al Pacífico colombiano, establecí muchos diálogos con profesionales afrocolombianos que habían trabajado toda su vida en la región, también con líderes indígenas y personas foráneas que tenían experiencia con comunidades étnicas. Planteamos, entre otros temas, el de los conceptos de espacio y tiempo, de cómo estos han influenciado en gran parte los proyectos desarrollados en la zona, con resultados muy variados en las primeras intervenciones de un proyecto, que busca casi siempre ajustarse a las programaciones de los planes operativos y las programaciones posteriores, que en la mayoría de los casos han sido ajustados para adecuar el proyecto a los tiempos de las comunidades en zona y a las limitaciones y dificultades del área. Parte de este hecho de compartir experiencias le dio al autor el fundamento para la búsqueda de los ajustes que aporta la agroecología en la planificación de estudios sociológicos y de los desarrollos y ejecuciones de proyectos con comunidades étnicas.

Esto, sumado al deseo de adquirir cosas, lo que para una persona occidental sería normal, para un indígena significa –en su pensamiento y sentimiento– un símbolo de estatus, de poder, de bienestar y comodidad, ya que puede sentir que pierde en ese momento la capacidad de verse como individuo ligado a su cultura, con una herencia de vida ancestral, y termina apoderado por los elementos del desarrollo económico de la modernidad mal interpretada. En palabras de Denis Cabezón, “es venderle su vida, su alma, su cultura a lo que tanto daño les ha hecho durante la presencia occidental en sus territorios”: el mundo occidental y sus influencias de poder desde sus tres grandes planes: la colonización, la modernización y la globalización (Monje Carvajal, 2007).

Los elementos de espacio y tiempo deben estar integrados a la teoría social, a pesar de que el modelo convencional de estudios determina que en la sociología no hay un sistema teórico único, que haya sido probado por la experimentación o investigación empírica, sino por puntos de vista como esfuerzos conceptuales para desarrollar principios científicos y modelos que describan eventos empíricos (teoría de teorías o escuelas), también es el modo de hacer propio de la ciencia social, más cuando se habla de incorporar los intangibles al mismo; intangibles como los procesos de pensamientos y sentimientos, de conservación de ritos y de preceptos culturales, de tiempos y calendarios propios, que en la mayoría de los casos determinan el cómo, el cuándo y el dónde de toda su vida. Y si eso varía de una familia a otra, de una población a otra, de una región a otra... ¿cómo será de un país a otro? En síntesis: no determinada.

Se debe, en consecuencia, incluir en los estudios, planteamientos o construcciones de los planes de vida indígena, sus propias percepciones de espacio y de tiempo. Ésta es la certeza de que ellos mismos saben medir su desplazamiento, desarrollar sus actividades tanto diarias como festivas, determinar los formatos de relaciones con sus externalidades, programar el uso de sus recursos naturales; es decir, ellos saben exactamente qué debe contener un plan de vida en su territorio. Un ejemplo claro es un calendario de abundancias, en el que los tiempos están visiblemente delimitados por los ciclos del agua y la temperatura a través del año. En el Pacífico se conocen ritmos desde la ola, el zafío y el impulso, marea alta y baja, la puja y la quiebra, y al efecto que causan en las crecientes marinas en el Chocó le llaman el cordón de San Pacho –haciendo referencia al Santo Patrono y el cordón que ajusta sus hábitos– y es cuando sube la marea en el segundo semestre del año en tal proporción que tapa medio pueblo.

Dentro de las selvas del Pacífico, sus habitantes reconocen el verano a mediados del primer semestre y las lluvias recias en octubre, con ciclos bien identificados. En este proceso un indicador que tienen en cuenta son

las migraciones de aves y lo ligan con las travesías para la siembra del arroz y del maíz; al inicio de cada migración, la aparición de las primeras aves corresponde a las postrimerías de las cosechas, y al paso de las últimas aves del grupo viajero se inicia la época de siembra. Este ritmo siempre lo manejan y adecúan con los procesos de lluvia que son rítmicos entre sí. Es decir, las aves, los periodos secos, de lluvia y de vientos, son rítmicos con los de siembra y cosecha, especialmente de estos dos granos. En cambio, los indígenas de la Orinoquia tienen calendarios que incluyen el nivel de los ríos, las cosechas de plantas y peces, las enfermedades, las dietas. Estos ritmos los llevan a las malocas, con lo cual todos se sintonizan y sincronizan con la misma frecuencia de la naturaleza.

Lo anterior evidencia que participar en los ritos es ponerse en sintonía con las culturas y la selva como un organismo vivo integral en el mismo; y con ello se puede ir más allá de los secretos de la investigación local, que dista mucho, como es obvio, de la metodología de las investigaciones clásicas, pero cuyos resultados dan herramientas para sustentar este tipo de planteamientos. A la luz de esta exposición, también es un requerimiento fundamental que el no indígena que quiera aportar al desarrollo de un plan de vida, viva con ellos, coma de su comida, intervenga en su producción o recolección, duerma en sus comunidades y participe en sus actividades cotidianas, festivas, culturales y espirituales. Sin embargo, esta participación investigativa debe ser más que un simple acto de presencia por un periodo de tiempo y convertirse en un acto de vida en comunidad, conociendo y participando en estos procesos, por lo menos donde se pueda apreciar los fenómenos y compartirlos con la comunidad; también socializar sus espacios, que son tradicionalmente las unidades productivas, las cocinas, las escuelas, los cuerpos de agua, la selva y los lugares de reunión de la comunidad. En estos sitios la dinámica social, cultural y natural va mostrando el conocimiento acumulado, así como los caracteres necesarios para su uso y aprovechamiento. La gente, cuando va camino a su chagra, va observando qué mostrar al visitante, cuál es el rango de observación, y son estos detalles los que determinan su bitácora de navegación futura (Rodríguez, 2010). Por otra parte, está el trabajo de arreglar los implementos de la unidad productiva, que es un espacio para la pedagogía. Allí se debe estar atento a cómo es la transmisión del conocimiento, cuándo es horizontal entre conocedores, cuándo hacia aprendices y cuándo hacia foráneos, porque son tres formas diferentes de hacerla.

Los indígenas del Pacífico pasan gran parte del tiempo en las quebradas, ríos y mar. Son sitios de pesca, pero allí también habitan fuerzas espirituales y sobrenaturales, con las que han crecido por herencia cultural de sus abuelos, que entienden bien, y que por demanda de su cultura deben respetar; estos lugares determinan que un investigador busque espacios para compartir con

ellos, sin que esto represente un irrespeto a su cultura. En la actividad de la pesca se cuentan unas historias diferentes a las que tienen lugar en la cocina, en los cultivos y en reuniones o fiestas, por lo cual es necesario que siempre se esté atento a los espacios en los que se establece un diálogo, se escucha una historia o se pregunta sobre algo particular. En la selva está la biodiversidad; a mayor diversidad, mayor conocimiento, más interacciones entre elementos y mayor cultura desarrollada para ordenarla, para manejarla. ¿Cómo monitorea un indígena la selva? Por lo general se hace por los senderos, cuando se buscan animales, ya que éstos los trazan. En los senderos se aprende cuando se va con alguien que interpreta los signos de la naturaleza y enseña la forma de interpretación. Los lugares de reunión también tienen unos ritmos propios: los bailes se hacen cuando hay abundancia o se quiere solucionar un desequilibrio en el socioecosistema (Rodríguez, 2010). Por ejemplo, las actividades de los pescadores, quienes se encuentran al final de la jornada para preparar, equiparar y valorar el producto del trabajo y la planificación de las jornadas siguientes y los peces que se deben pescar o no. Estos sitios de reunión pueden ser descritos con la ayuda de los interlocutores que obligatoriamente deben ser indígenas<sup>16</sup> y deben participar o haber participado, en lo posible, en dicha actividad. En estos términos, y con estas dos consideraciones, la sociología del medio ambiente (Woodgate & Redclift, 2002) tiene un valor importante en la construcción de un plan de vida indígena; ésta no es una circunspección totalitaria, es simplemente una propuesta de navegación por los espacios, tiempos y ritmos de las realidades de este tipo de comunidades étnicas.

### **Aportes de la economía ecológica y retos de los modelos de economía indígena**

Las propuestas de los sabedores iniciales de la economía ecológica consideran como uno de sus fines producir para satisfacer las necesidades esenciales del ser humano sin causar un avería a la conservación de los recursos naturales; sin ser éstas las necesidades supersticiosas que se crean en el espejismo de poseer y acumular de las economías convencionales y de la teoría del crecimiento de la economía. La economía ecológica, como se entiende en este estudio, tiene como fines la dignidad humana, la justicia del reconocimiento y de distribución, de sustentabilidad, para generar caminos perpendiculares a los modelos crematísticos de monetarización de la economía, mercantilización de la vida: una oposición a la incorporación de la naturaleza en las estructuras y modelos de la economía clásica y sus tentáculos para reducirla a cuadro de contenido de dinero.

<sup>16</sup> En la planeación de trabajo de campo se consideró que era necesario contar con más de un interlocutor, por lo menos tres; que debían ser indígenas del mismo pueblo, representar diferentes grupos étnicos y una de estas personas debía ser mujer.

Entonces, en este estudio se pretende conseguir un mejor entendimiento entre los enfoques de la economía ecológica y las áreas del conocimiento; sobre todo aquellas que se ocupan de la problemática horizontal, la gestión del Estado sobre los recursos naturales o ambientales en las zonas de vida de las comunidades indígenas en el país. Es necesario, por ende, conocer con profundidad los modelos locales de manejo, tanto de esas economías “raras” que se presentan en la zona como las que los habitantes hacen de sus recursos. Aquí se encontraría una explicación a lo que Naredo (1996) plantea sobre el divorcio entre economía y ecología; de hecho sostiene que la noción de sistema que se emplea en la economía clásica es igual a la que usa la ecología. Se denota entonces que la noción de la ecología difiere radicalmente de la empleada por la economía en su objeto de estudio: una por la relación de poblaciones y ecosistemas y otra por la del dinero. Es decir, una usa el principio de valor y la otra el uso de un precio. De ahí la desconexión, la incompreensión y el conflicto observado en ambas (Naredo, 1996).

Cuando se habla de economías “raras”, se simplifica el concepto a: un ejercicio de comercio, intercambio, trueque de bienes, servicios, conocimientos y festividades, en los espacios en que se presentan las relaciones entre comunidades. Ahora bien, ¿cómo se establecen esos contactos que permiten hacer esta consideración? La respuesta es clara: en las relaciones que se dan entre individuos integrantes de los grupos étnicos de la misma comunidad o de otra comunidad o con otros grupos étnicos y hasta con las diferentes especies de sus zonas –una observación mucho más ecológica–, en los cultivos, las chagras, los ríos, los puertos, los asentamientos, las escuelas, etc., que varían según los espacios y los tiempos.

### **El etnoecodesarrollo**

Las argumentaciones sobre la consideración de este concepto como una definición integradora, tienen raíz en los análisis que se hace de cada palabra que la integran, de forma separada; estudiando también las falencias que cada concepto deja frente a los procesos de las comunidades indígenas del país y sus planes de vida. El término ecodesarrollo (Sachs, 1981) busca definir la coevolución entre el campesinado, su forma de vida y la naturaleza, la relación con su entorno social y económico, según la mirada profunda de un conocimiento funcional y equilibrado de los ecosistemas que él interviene. Según su argumentación, son dos principios básicos los que rigen el término: un acceso social equilibrado a los recursos en el presente y una responsabilidad evolutiva con la misma naturaleza y con los seres humanos que deban hacer uso de los mismos mañana en condiciones similares.



La concepción de Sachs (1981) plantea actividades desde diferentes disciplinas, y termina dándole las bases a la agroecología para que surja con fuerza en los espacios campesinos, al concebir un nuevo formato de intervención del medio ambiente desde consideraciones culturales propias de la región, el uso de tecnologías de mínimo impacto, energías renovables, valoración del desarrollo de técnicas locales propias de las culturas que intervienen, etc., para responder a la crisis de la modernidad en el uso eficiente y equitativo de los recursos naturales. El concepto de ecodesarrollo, sin embargo, no examina los ejercicios ancestrales históricos de la presencia de pueblos aborígenes en el territorio, donde los modelos de mercado, comercio, dinero, precio, no representan un valor protagónico. Ejemplo de ello son los indígenas del Pacífico colombiano en el departamento del Chocó, en donde las valoraciones extrasensoriales, supranaturales, de creencias espirituales, están ligadas directamente con su mundo, un mundo enteramente natural en el que su espiritualidad está obligada a sus congéneres, ya sean animales o plantas unidos a los espíritus que según sus creencias cada uno de ellos contiene. Adicionalmente, en esta zona lo que se menciona no sólo pasa con los indígenas sino también con las comunidades afrodescendientes que habitan el territorio.

En palabras simples y a modo de ejemplo, se podría decir que una disposición biológica, agropecuaria o alimentaria no es suficiente para desenlazar los procedimientos de una comunidad indígena en su toma de decisiones sobre cuándo se consigue la comida, determinando el momento en que se caza, se pesca, se recolecta o se cosecha. Un apoyo importante es la concepción de etnodesarrollo, que ajusta los faltantes del concepto de ecodesarrollo con respecto a comunidades étnicas; es el concepto de etnodesarrollo, que Guillermo Bonfil (1995) define: “Si por etnodesarrollo se entiende el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones; entonces, el proceso de etnodesarrollo exige el cumplimiento de un cierto número de condiciones o requisitos de diversa índole. Aquí se abordarán algunas de tales premisas, las que caen en el orden de jurídico y político, y las que atañen al ámbito de la organización social”.

También es válido el aporte que se hace desde la etnoecología, que Toledo (2002) define como el estudio de los sistemas de conocimiento, prácticas y creencias que los grupos humanos tienen sobre su medio ambiente, y que para este caso compone un campo de estudio que aporta elementos sustanciales a un desarrollo endógeno más ajustado desde las comunidades indígenas del país. La consideración de que el término por usar era el de etnodesarrollo,



por su pertinencia y universo conceptual integrador, por ser innovador en las apreciaciones culturales y ancestrales, por la validación del conocimiento local como válido y científico, por el rescate inminente de los imaginarios colectivos de estrategias, manejos, valores y saberes locales para su propia organización (Leff, 2000). Así mismo, porque este toma fundamentos de los enfoques, metodologías, herramientas y apreciaciones de las definiciones de etnodesarrollo, etnoecología y ecodesarrollo, llevando el contexto mucho más allá de los considerados. En otros términos, una construcción desde las etnociencias, desde los principios de la diversidad cultural y de las formas diferenciadas de apropiación de la naturaleza (Leff, 2000).

### **La razón del etnoecodesarrollo en el estudio de caso**

En el discurso de definir qué es un colombiano, se sustenta que éste es más que un ciudadano de la nación, como lo define la Constitución Política de Colombia de 1991. Es mejor decir que es la expresión de la mezcla demográfica entre los amerindios presentes en el territorio y los europeos y africanos llegados a partir de 1492; son zambos, mulatos, mestizos, castizos, moriscos, prietos, tresalbos... es un campesino, un indígena, un gitano, un afrodescendiente o la mezcla de los tres, o los tres juntos; por eso el rescate de los valores culturales, así como de los conocimientos tradicionales, de los estilos de vida propios de comunidades étnicas en sus territorios, de los cultivos ancestrales, de las semillas criollas, de los estilos de agriculturas locales propias y de muchos saberes desconocidos todavía permanecen en la memoria histórica de muchos campesinos e indígenas (Leff, 2000), y aún se conciben como rescatables. Muchos pueblos indígenas en Colombia han iniciado un proceso de rescate de esta memoria, de esa herencia histórica de los más de diez mil años de construcción de conocimiento, en su constante ejercicio de ensayo en el acierto o el error (Monje Carvajal, 2011).

Desde esta perspectiva, y tomando como fundamento los planteamientos hechos sobre los modelos complejos de las estructuras étnicas, por su entramada relación en estos tipos de ecosociedades, en las que los espacios de vida comunitaria representan un proceso de avanzada del ser humano en concordancia con el respeto que de ellos le merece la naturaleza y las definiciones de etnoecodesarrollo y las ciencias étnicas, y como ya se ha dicho antes, lo complejo de estos modelos de organización social y natural, no radica en una estructura simple y siempre estática sino en los procesos dicientes hacia una constante retroalimentación entre los comportamientos naturales ecosistémicos y la información que de ella analizaba el ser humano en sus espacios de vida. Se plantea que la particularidad de este estudio radica

en que el indígena hace lecturas permanentes de los espacios naturales y de sus componentes, determinando tiempos, cantidades, movi­lidades, caminos, utilidad y aprovechamiento de las especies que eran parte de su entorno. Estas lecturas siempre son revaloradas momento a momento, y les deja la mayor base informativa sobre los recursos que él utiliza y ha utilizado para sustentar su vida y mantener equilibrios casi armónicos muy cercanos a los procesos naturales.

Este tipo de comportamiento da paso a la trama que desde la agroecología le aporta la sociología del medio ambiente; lo complejo que nace en las relaciones naturales y sociales en un mismo espacio físico permite cerrar cada vez más la brecha entre las sociedades culturales, entre los indígenas y los comportamientos de las especies en sus ecosistemas. Es decir, las coexistencias ecológicas y culturales se convirtieron en una práctica constante, revalorizada día a día y con una muy ajustada interpretación de quien hace uso de los recursos. En otras palabras, un papel ecológico de los indígenas en su medio natural de vida y su subsistencia, sin desconocer su necesidad de consumo, de subsistencia y de evolución individual, grupal comunitaria y como especie.

Para la construcción permanente del concepto de etnoecodesarrollo desde la agroecología, se debe hablar de la economía ecológica, la que, sin desconocer las construcciones hechas desde ya por los maestros de esta disciplina, plantea que los análisis sean tan flexibles, que no sólo involucren los procesos de mercado sino también los procesos de apropiación para el consumo, con una revaloración de todos los productos apropiados en cualquier forma de trueque o modelo de mercado convencional y no convencional, cosechados, cazados, colectados o recibidos, y no como una representación de modelo simple de elementos de alimentación, vestido, materia prima o similar. En este tipo de economías indígenas, los usos y apropiaciones de recursos no siempre tienen el mismo significado de uso. Para explicar este caso se toman dos ejemplos: en el primero, un integrante de una comunidad llega con una considerable cantidad de pescado en una época en la que no abunda este alimento; lo comparte con la comunidad sin que esto signifique algo diferente a un acto de generosidad y en el que cada uno irá a su casa a sacar provecho de tan preciado regalo. Pero si el que llega es un cazador, que en su recorrido ha obtenido un tatabro<sup>17</sup>, el proceso en la comunidad cambia totalmente, y se pasa de un simple compartir a toda una fiesta de integración, en la que todos participan en despresar, aliñar, adobar y preparar el cerdo en diversos platos para hacer una gran comida comunitaria, ya que esto representa una simbología festiva.

<sup>17</sup> Cerdo de monte (*Tayassu albirostris*).

Es decir, no todos los recursos tienen el mismo proceso de valor y aprecio, ya que para ellos algunos elementos representan una espiritualidad, diferente a otros cuya simbología puede ser cotidiana, de escasez o de abundancia. Lo que es verdaderamente cierto es que todo lo que tiene que ver con su alimentación, vestido o vivienda se debe abordar desde los enfoques de espiritualidad o simbología, para lograr un acercamiento a valores entendibles de los simples modelos económicos convencionales. Es decir, no se puede valorar económicamente este tipo de relaciones desde la espiritualidad y la simbología étnica, porque para considerar un valor en dinero, su cuantificación crematística sería muy extraña, variable, y no se ajustaría a ningún modelo de mercado ni a un ejercicio comercial convencional.

Entonces, un plan de vida en relación con las estructuras de la economía ecológica, considerado como un ejercicio de etnoecodesarrollo, tendría tres componentes fundamentales: a) su proceso complejo de vida; las consideraciones culturales y naturales de la zona de vida desde la recuperación de sus procesos culturales y respetos naturales ancestrales, estimando como fundamental su espiritualidad y simbología; b) un proceso de organización social, de respeto natural, para definir sustentos de vida natural en una relación ecosocial y unos papeles de responsabilidad ecosistémica del pueblo indígena en su territorio, c) una construcción básica de entendimiento de que sus recursos por difícil o fácil que sea su apropiación, colección, siembra o cosecha, tiene un valor y no un precio, y depende directamente de los equilibrios que dejen los dos puntos anteriores, para ser preservado y conservado en tiempo y espacio; sustentada ahí la pervivencia del pueblo indígena en sus zonas de vida.

¿Y qué papel juegan los profesionales que trabajan en y para este tipo de comunidades, o las instituciones que apoyan sus procesos sociales y culturales? Cumplirían un papel de facilitador para que se desarrolle un proceso participativo, más como un observador facilitador, manejando y explicando las herramientas de trabajo participativo, documentando constantemente el proceso, socializando y cumpliendo las funciones de moderadores, sin incluir los conceptos preestablecidos y predefinidos en su formación. Es probable que se vea difícil el proceso, pero las recompensas son muy grandes, y requieren un subproceso de reaprendizaje en formas de vida, estilos de vida y respeto de vida. Esto requiere que tanto las personas como las instituciones deban desaprender factores previamente establecidos, dejando inicialmente a un lado toda su experiencia, para luego hacer una autorrevalorización, un autorreplanteamiento y una autorreprogramación de sus potencialidades y aportes a este tipo de comunidades. Sucederá en muchos casos que es más lo que se aprende que lo que se enseña. También debe quedar establecido que es fundamental, y prácticamente indispensable, que tanto las personas como

las instituciones que se involucren en trabajos de construcción de planes de vida, vivan, convivan y participen de sus actividades tanto cotidianas como espirituales y festivas si es posible, para entender el cómo y el porqué de las cosas, y no de la forma contraria de intervención y participación como se ha venido haciendo.

### **Una aproximación al estado del arte de los planes de vida indígenas en Colombia**

Los primeros en trazar que los planes de vida se debían proyectar como las opciones a los planes de desarrollo, en razón de las disposiciones que les otorgaba la Constitución Política de Colombia, fueron las comunidades guambianas en el departamento del Cauca, que al año siguiente de la promulgación de la Carta Magna de 1991, iniciaron un proceso de reconocimiento cultural y filosófico sustentado en la diversidad y megadiversidad que se esboza en la misma; y fueron propositivos de tal manera que los planes de vida marcaron los objetivos propuestos para cumplir con lo que demandaría en su momento el Departamento Nacional de Planeación para el desembolso de los recursos, aquellos a los que tenían derecho por ser los titulares de entes territoriales autónomos (ONIC, 2000).

En el departamento de Guanía los maestros del pueblo kurripaco formularon uno de los primeros planes de vida como planes de desarrollo para el resguardo indígena kurripaco-ñengatu, denominado en ese momento Plan de Desarrollo Social (ONIC, 2000). En esa misma época, los sikuaní del departamento del Casanare, apoyados por la Secretaría de Educación departamental, detectaron por primera vez las dificultades en la aplicación de los modelos de inversión y planeación que les imponía la normativa del DNP. Esto les dio una idea para proponer y desarrollar una estrategia diferente denominada plan de equilibrio estratégico (ONIC, 2000). Este mismo ejemplo, durante los cuatro años siguientes a la promulgación de la Constitución de 1991, lo siguió la comunidad wayúu en el departamento de la Guajira, al norte del país, con la gran diferencia de que este pueblo lo trazó desde la propuesta de un plan de etnodesarrollo, desde los espacios políticos y los de organización (Bonfil Batalla, 1995), ocupando áreas no consideradas anteriormente, como la educación, la restauración de su cultura y las líneas de trabajo conjunto de autoridades tradicionales como un espacio político en defensa de su cultura (ONIC, 2000).

Una de las propuesta más estructuradas fue la que se hizo desde la visión microrregional de la organización regional del departamento del Chocó. La Organización Regional Embera Wounann (Orewa) formuló una propuesta

amplia en la que no sólo se plasmaban las expectativas de los pueblos que la integraban sino que se fijaban las bases para que cada uno de los resguardos del territorio chocoano se presentara con sus planes de vida, orientados a la pervivencia de las comunidades en el territorio y la capacidad de decidir sobre el mismo, tanto políticamente como en cuanto al aprovechamiento. La ONIC determinó tomar acciones adicionales a los planes educativos que había estructurado para capacitar en estrategias que, desde la visión del uso del territorio, les permitiera a las comunidades plantear ejercicios de planes de desarrollo más ajustados a su realidad indígena. Tomó como base las experiencias anteriores y los logros alcanzados por los indígenas de los departamentos de Cauca, Guaviare, Arauca y La Guajira, y planteó un proyecto para el fortalecimiento de los planes de vida existentes; además, apoyó los que se estaban construyendo, basados en el territorio como elemento político y de pervivencia.

A finales de 1998 tienen un documento resultado de un proceso de consulta, reflexión y discusión sobre lo que es común entre los pueblos y naciones indígenas del territorio colombiano, sobre lo que piensan que significa el desarrollo, de lo que se entiende como plan de vida y el diseño de unas pautas metodológicas que les permitieran abordar este trabajo desde la pluralidad de la cultura colombiana (ONIC, 2000). Desde ahí hasta estas nuevas estructuras que están apareciendo desde mediados de 2004, las organizaciones locales, regionales y la propia ONIC han desarrollado talleres, capacitaciones, acompañamientos y asesorías que han permitido que más pueblos indígenas tengan mejor planteado y presentado su plan de vida.

Para entender mejor el proceso de construcción del plan de vida desde la complejidad de un pueblo indígena en Colombia, es necesario hacer una aproximación a lo que está en los planes de vida. Esta tarea no es fácil, no existen documentos exactos sobre este ejercicio, y aunque es un tema en el que todas las personas e instituciones trabajan desde el contexto étnico, todas las aproximaciones a la realidad no son más que eso, y en muchos casos son más cercanas a la realidad desde la parte crítica externa y el punto de vista de la organización indígena, que desde los mismos datos brindados por el gobierno nacional. En Colombia se hacen transferencias económicas a todas las entidades territoriales del país para el ejercicio de su administración propia. Este ejercicio de repartición del dinero público lo hace el gobierno nacional por intermedio del Ministerio de Hacienda y Crédito público, que basa sus trabajos de acuerdo con lo dispuesto en la Ley 715 de 2001. Los ejercicios de repartición son previamente solicitados al erario público por intermedio de Departamento Nacional de Planeación, que es el ente rector de la planificación del desarrollo del Estado. El DNP recibe un documento anual de cada ente territorial –llámese municipio o departamento– o de las

unidades administrativas especiales –Distrito Capital y distritos turísticos–, donde planifican el gasto público y los proyectos de desarrollo y política pública del Estado.

A este documento se le denomina en el país plan de desarrollo y en él se establece la ruta de cada uno de los entes territoriales para la ejecución de los recursos financieros solicitados por ellos mismos y entregados por el Ministerio de Hacienda. En este sentido, las comunidades indígenas, por tener un carácter especial de administración sobre los territorios asignados en titulaciones colectivas y por constituirse por ley como entes administrativos especiales de resguardos indígenas, también están en la obligación de presentar un plan de desarrollo; que para su efecto, y teniendo en cuenta su carácter particular de indígenas, se le denomina plan de vida, y debe ser construido de acuerdo con su cultura y presentado al gobierno central, previa consulta interna en las comunidades del resguardo. Sin embargo, este plan de vida se constituye diferente a los planes de desarrollo de los demás entes territoriales, ya que en la actualidad se apoyan en el artículo 31 de la Ley 152 de 1994, que es origen de la Ley Orgánica del Plan de Desarrollo, cuyo inciso segundo reza:

*Las autoridades de las entidades territoriales indígenas definirán los alcances y los procedimientos para la elaboración, aprobación, ejecución, evaluación y seguimiento de los planes, de acuerdo con sus usos y costumbres, atendiendo los principios generales de esta ley y haciendo compatibles los tiempos de presentación y la articulación con los procesos presupuestales, de tal manera que se logre la coordinación y concertación de la planeación con las autoridades de las demás entidades territoriales y con la nación.*

El inciso cuarto del artículo 34 de la ley en mención también precisa:

*El Consejo Consultivo de Planificación de los territorios indígenas estará integrado por las autoridades indígenas tradicionales y por representantes de todos los sectores de las comunidades, designados estos por el Consejo Indígena Territorial, de ternas que presenten cada uno de los sectores de las comunidades o sus organizaciones.*

*Estos deben estar regidos por el Ministerio del Interior en la oficina de etnias, y para el que un plan de vida contiene: ejercicios que se han venido realizando en los últimos años por parte de las autoridades tradicionales indígenas, que tienen como propósito definir desde sus particularidades sus apuestas de desarrollo en el ámbito de sus resguardos.*

Según información del Ministerio de Interior, en Colombia existen 87 etnias (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE, 2000), y hay registrados 710 resguardos con titulaciones colectivas. En estos términos, debería existir un total de 710 planes de vida, correspondientes a cada uno de los resguardos con titulación registrada. No obstante, la realidad es otra. No existe un archivo con los planes de vida indígena por cada resguardo; sólo un registro de los resguardos y sus extensiones, las comunidades indígenas que forman parte de ellos y el registro de las escrituras públicas de cada titulación. Se registran en el DNP los recursos girados a los resguardos, pero no hay control alguno sobre su utilización en los mismos, ni un sistema de verificación de la entrega por parte de las alcaldías municipales<sup>18</sup> a los resguardos. Si se analiza desde la conceptualización de los pueblos indígenas, es decir, organizados por etnias, tendrían que existir, según información del DANE (2000), 87 planes de vida debidamente registrados, con los respectivos adjuntos de los registros de las titulaciones colectivas de cada etnia. Sin embargo, este registro no existe; sólo se encuentra un plan de sistematización en la ONIC, donde se están sistematizando los planes de vida existentes, pasando por la consecución de los mismos. Si el caso fuera por resguardos, el número de planes de vida sería mucho mayor, ya que las titulaciones colectivas son más de 640 en resguardos indígenas.

En diciembre de 2010, en la consejería de planes de vida de la ONIC, había 48 conseguidos y analizados, de los cuales 18 estaban sistematizados. Una muy pequeña parte de los planes de vida, sobre todo los que han conseguido recursos económicos de entidades internacionales para desarrollar su plan de vida, han construido algún tipo de libro, cartilla, afiches, plegables sobre él; pero este tipo de publicaciones son muy difíciles de conseguir. En esta forma, cualquier reseña que se muestre del tema, manifiesta una realidad más cercana sobre lo que ha sido en el periodo de los últimos 20 años, la muy baja restauración de sus territorios y culturas, lo cual deja puntos claros en cómo su autonomía no se cumple. Es así como desde el comienzo hasta el final, los planes de vida de estas comunidades son un ejercicio fluctuante que se hace valer de acuerdo con las necesidades del actor que la utiliza; para uso particular, para un lucro definido, para reclamar apoyo a actividades

<sup>18</sup> Es el medio por el cual se hace entrega de esas transferencias. Los alcaldes son los actores más importantes del proceso, ya que a las alcaldías es donde finalmente llegan los recursos, y el mandatario municipal es quien dispone de los mismos para la entrega a los gobernadores de los resguardos, ejercicio del que el autor ha sido testigo en muchas oportunidades. No se les ha entregado el dinero directamente, se les daban bonos y vales para cambiar por combustible, plantas eléctricas, herramientas, entre otras cosas, que son suministradas por los mismos proveedores de la alcaldía. Siempre queda la sospecha de un negocio oculto. Pero no es sólo el proceso de sus propias transferencias, también la inclusión en los planes de desarrollo municipales a estas comunidades, ya que sus propias transferencias no dejan suficiente recurso para subsanar los gastos en educación, salud y atención básica en servicios. Es decir, los alcaldes no se deben escudar en que los resguardos tienen sus propios recursos para excluir a las comunidades indígenas de sus planes de desarrollo.



no respaldadas como legales o simplemente para hacerse entender como territorio de una comunidad no tan favorecida.

La autonomía, como se concibe, es una veleta que apunta hacia donde el aire de influenciasople (Monje Carvajal, 2010). Entonces para qué un plan de vida en un territorio indígena, si no se respetan los aspectos fundamentales que se buscan: la unidad, el territorio, la cultura y su autonomía. La realidad de los pueblos indígenas en Colombia, con respecto a sus planes de vida, su ejecución y aplicación, están marcados por dos espacios particulares que se manifiestan claramente: el Estado desde la visión política y económica del desarrollo, que particularmente muestra un interés selectivo por los espacios físicos y riquezas naturales que ellos ocupan; y el etnoecodesarrollo, que se plantea desde la oportunidad para restaurar sus procesos colectivos de nación indígena, rescatando fracciones o todas sus riquezas inmateriales de cultura, con fundamentos para garantizar su pervivencia en el suelo colombiano, respondiendo al uso de sus recursos naturales, de sus espacios culturales y riquezas inmateriales; más todos los beneficios ecosistémicos de sus manejos marcados para la biodiversidad, el hábitat y la preservación de sus territorios ancestrales.

Uno de los cimientos de este trabajo es determinar que los planes de desarrollo fundamentalmente están dirigidos a contar, cuantificar, dividir y repartir recursos; y establecer gastos e inversión. De esta forma es muy fácil entender que los planes de vida fueron pensados desde un proceso menos técnico a partir de los espacios económicos y más participativos, pero que sus objetivos eran los mismos de los planes de desarrollo, un reparto nacional de recursos; que además debían incluir consultas locales, reuniones comunitarias, concertaciones sobre “el gasto” de las transferencias, etc.

### **Relevancia de un estudio sobre planes de vida indígena en Colombia**

Para entender la diversidad regional, étnica y cultural que determinan los aspectos que define la Constitución Política de Colombia como una “nación multiétnica y pluricultural”, dio paso a la utilización generalizada de los términos que hoy día han ganado un espacio en la sociedad colombiana; es decir, una nación más acorde con la realidad y más compatible con la ética universal y humanista de los principios que dan origen a las sociedades democráticas y participativas. Esto tenía que ser así; las referencias se dan al revisar lo que pasó a partir del 12 de octubre de 1492; con la introducción de nuevas especies de plantas y animales llegadas con los europeos, la inserción de pueblos europeos y africanos con sus conocimientos, prácticas culturales y tradiciones típicas de su raza, que terminaron formando parte



de los ecosistemas existentes hasta ese momento en el territorio americano, las modificaciones que actualmente se ven y la inserción a los mismos de sus estructuras sociales y culturales (Fals Borda, 1974).

Pero no fue únicamente la mezcla o introducción de nuevas especies, razas, etc. Se dan cambios importantes en las actividades normales para los indígenas; ellos pasaron a un segundo plano, para cumplir con las labores a las que los sometieron los colonizadores; inicialmente fueron obligados al trabajo por la extracción de metales, y posteriormente por el usufructo de la tierra (Fals Borda, 1974). Fue de esa manera como se dio inicio a un proceso modificador, destructivo y acelerado de la mayoría de equilibrios en gran parte del territorio americano, que de por sí a la naturaleza y a los indígenas le había tomado muchos años establecer; y que sólo hasta la constitución de 1991 se reconoce como real. De toda esta influencia externa en América, la zona que es hoy Colombia se representa como una de las mayores receptoras, lo cual fácilmente se puede ver en la población nacional.

Empero el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural de la nación, por lo reciente y novedoso, no ha sido asimilado en su totalidad ni por la sociedad ni por las instituciones del Estado y menos aún por los grandes empresarios, quienes no han podido entender que las relaciones sociedad-Estado-capital deben ser construidas por ambos dentro de parámetros de respeto, equidad, justicia y solidaridad. En este sentido, es importante analizar que los pueblos indígenas en Colombia siguen siendo altamente vulnerables, sin desconocer lo fuerte y consolidado de sus procesos organizativos. Es así como las transformaciones que se están viviendo, los cambios sociales, el uso de la tierra y los recursos naturales alteran profundamente la cultura local, los patrones de consumo, las prácticas productivas y las condiciones de vida de las comunidades indígenas que se encuentran en sus zonas de vida. Hoy es común el abandono de aquellas formas tradicionales de reproducción, tanto de la vida física como de la social y la espiritual de estas comunidades; parece que este proceso favorece la creciente tendencia a que cientos de personas, por diferentes razones, abandonen sus posesiones y emprendan un largo camino hacia un destino aún más incierto: la ciudad.

En este espacio de riesgo social para las comunidades indígenas se plantea la necesidad de construir un proceso de salvaguarda, de reconocimiento y de fueros indígenas, para afrontar los procesos de la modernidad en el estado colombiano. Quedan al desnudo muchas debilidades de las organizaciones indígenas frente a las demandas permanentes de la institucionalidad del Estado. La razón más importante de sustento de un proceso propio está plasmada en los reconocimientos que se hacen a los indígenas y las minorías étnicas en la misma Constitución Política; y el sustentáculo es la orientación

a la construcción de planes de vida, más ajustados a la realidad que se vive desde las mismas comunidades indígenas frente a las solicitudes desde la organización del Estado en su proceso de desarrollo, modernidad e integración a una política nacional de cara a la globalidad. Para este proceso es importante rescatar algunos de los más profundos conocimientos tradicionales, culturales y de organización propias de la cultura indígena, que de por sí ya muchos presentan unos altos grados de erosión cultural. De ahí que el papel de la comunidad como elemento integrador en las instituciones indígenas y los componentes de la misma en su función de desarrollo comunitario son importantes para realizar un estudio sobre planes de vida indígenas desde la agroecología. Los pueblos indígenas han demostrado históricamente que poseen los conocimientos ancestrales necesarios para la pervivencia del mundo entero. Un ejemplo sería su aporte en los actuales momentos de calentamiento global y cambio climático, él cual resultaría esencial.

Por eso se mantiene una propuesta de estudio de caso para demostrar cómo un plan de vida indígena construido, planificado, estructurado y presentado por las propias comunidades indígenas puede ser la base de su etnoecodesarrollo, generando estructuras de resistencia y resiliencia a la modernidad, y que a pesar de que sus principios tengan una buena base y rechacen la inserción en un mundo moderno, no serían de utilidad si se mantienen los perfiles de violación permanente del precepto de autonomía que les otorga a las comunidades indígenas la Constitución Política. También se buscó demostrar que sin un proceso de reconocimiento real y un respeto irrestricto al principio de autonomía, la construcción de planes de vida no será más que la producción de documentos de planeación indígena para imprimir y guardar. No tendría caso asumir un trabajo tan grande, importante, de labor comunitaria para quedar en un documento escrito que muy seguramente será archivado en el mejor de los casos, que no sería políticamente importante en la defensa de los principios de vida de la comunidad indígena que lo ha construido y presentado al Estado.



# CAPÍTULO 2



## LA COLOMBIA DE HOY Y SU HISTORIA: EL ACTUAR POLÍTICO DE LA NACIÓN EN LA SEGREGACIÓN Y EL OLVIDO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS







El territorio que ocupa la nación colombiana ha tenido grandes e importantes cambios que están ligados a una representación del territorio a través del tiempo, evidenciado en los conocimientos del mismo territorio, del manejo de los recursos naturales, de los usos tanto físicos como espirituales y culturales, y de los procesos de movilidad y hábitat transitorios o permanentes. Antes del 12 de octubre de 1492, las comunidades que habitaban el actual territorio de Colombia vivían fundamentalmente de la recolección, la caza y la pesca; con una organización social muy básica y una tecnología que no les permitía acumular excedentes (Fals Borda, 1975). La mayor evolución de los pueblos indígenas hasta ese periodo fueron cuatro culturas: los taironas en la Sierra Nevada de Santa Marta, con proceso cultural y económico basado en la pesca y la cestería (Dussan de Reichel, 1988), con registros de la cerámica más antigua de toda América que datan del año 3000 a.C. (Reichel-Dolmatoff, 1978); los zenúes, en la zona que hoy ocupa el gran valle de los ríos Sinú y San Jorge, que dejaron un gran legado en el manejo de canales y riegos con sistema hidráulico formado por una red de canales y camellones elevados, que alcanzó a cubrir 500.000 hectáreas en la cuenca del río San Jorge y 150.000 alrededor del río Sinú (Parsons, 1973); los Chibchas, que se asentaron en la zona que hoy comprende la ciudad de Bogotá, D.C. y el departamento de Boyacá, los cuales presentaron un grado de organización con “reyes” –zipas y zaques–, capitanes de aldeas, guerreros, sacerdotes, artesanos, mineros y agricultores; su actividad económica fundamental era la minería de esmeraldas y carbón, y socialmente se agrupaban por actividades (Fals Borda, 1975), y la desconocida cultura agustiniana en el sur del país en una región que hoy comprende parte de los departamentos del Huila, Cauca y Caquetá, los cuales construyeron

grandes centros ceremoniales, tumbas de gran tamaño y elaboración de grandes esculturas en piedra, y un registro arqueológico importante que parte del misterio de esta cultura que no dejó evidencias de su desaparición (Duque Gómez, 1963).

El primer gran cambio se dio con la inmersión en el territorio americano de los europeos desde 1492, con sus procesos y modelos de vida mediterráneos, enriquecida por la cultura de los moros en la península ibérica. La domesticación de semillas y animales, la adaptación de sistemas de cultivos, alimentos, tiempos y calendarios, marcan ese primer gran cambio en los modelos de vida y uso del territorio en las tierras americanas. También aporta a este proceso la llegada de africanos desde 1500 y con más afluencia desde 1512, cuando la corona española autorizó el traslado masivo de esclavos africanos a Cuba, y en 1538 a Brasil, para trabajar en las minas en remplazo de la mano de obra indígena (Araya Pochet, 2005). Estas mezclas culturales, de semillas, de procedimientos, de universos tanto físicos como espirituales, determinan gran parte de la conformación actual de la sociedad colombiana, con mayor o menor presencia de poblaciones con herencias directas de las originarias y un mestizaje importante de todos los componentes en un mismo territorio. Esta consideración es esencial porque define lo que es hoy día un colombiano, ya que puede tener unas expresiones multifacéticas de sus rasgos físicos, lenguas y acentos, actitudes, formas de trabajar, comida y vestido, zonas de vida, hábitat y percepción de un mundo físico tan disímil o variado como lo manifiestan sus propias herencias.

### **El periodo prerrepblicano**

El país pasó por otros procesos tanto políticos como sociales y de influencias externas que marcaron lo que es actualmente. Las luchas de independencia que se iniciaron con grandes revueltas campesinas en el municipio de Socorro el 16 de marzo de 1781, constituyeron actos definitivos para la revolución de los comuneros de José Antonio Galán. El detonante fue la decisión de las autoridades de La Villa de fijar en los muros de la casa municipal el edicto con los nuevos impuestos, sumando a estos los abusos contra los pobres, campesinos e indígenas por parte de los encomenderos y la oligarquía criolla. Se unen a las iniciativas de Galán las de la libertad de esclavos, la propiedad de la tierra para los campesinos y el no pago de los impuestos al virreinato (Liévano Aguirre, 1996). Galán fue apresado el 13 de octubre de 1781, acusado por los hechos ocurridos a lo largo de la rebelión y ejecutado por desmembramiento de su cuerpo en la plaza mayor de Santafé –hoy Bogotá, D.C.– el 1.º de febrero de 1782. Luego de la ejecución de Galán, restaurado el orden, el virrey Flores restableció los impuestos motivo de los levantamientos

del común. Como virrey, Caballero y Góngora concedió, el 7 de agosto de 1782, un perdón general a los involucrados en la insurrección, para que retornara la paz y el restablecimiento de las autoridades reales (Aguilera Peña, 1998).

La lucha de independencia surgida el 20 de julio de 1810, con Antonio Nariño a la cabeza, retoma las iniciativas del movimiento comunero y se expresa en la insatisfacción ante el trato despectivo hacia los criollos por parte de los españoles que vivían en el virreinato. El motivo: un florero que don José González Llorente, comerciante español, no le prestó a una comitiva de criollos encabezados por Pantaleón Santamaría con el fin de usarlo en la cena de visita para el comisario real Antonio Villavicencio, nacido en Quito. Los criollos sabían que Llorente se negaría a prestar el florero, porque él no le prestaría nada a los criollos para atender a otro criollo.

Dichas revueltas terminaron por instalar una tipología de gobierno mezquino a los intereses de los españoles encomendados para las salvaguarda del virreinato (Araya Pochet, 2005). Este periodo, que muchos historiadores denominaron la primera república, la historia propia la ha llamado la patria boba, por el conflicto de los criollos divididos en dos grupos: los centralistas que pedían el ejercicio del poder desde Santafé hacia todo el estado; y los federalistas, que lo proponían en cada provincia de forma autónoma e independiente del estado central. Esto desataría una guerra interna, sin haber asegurado lo más importante: la independencia total de los españoles. La inestabilidad política, varias guerras regionales y civiles en una nación en formación terminó con la entrada a Santafé de Bogotá de los realistas durante la reconquista española de 1816 (Liévano Aguirre, 1996).

La campaña libertadora de Simón Bolívar, que dio fin a la ocupación española en 1819, con los golpes certeros a las fuerzas españolas en la batalla del Pantano de Vargas y la batalla de Boyacá el 7 de agosto, dieron inicio a la época republicana, que enmarca otro frente en el camino político y social del país. En este momento de nuestra república, se presentaron fenómenos como las consideraciones sobre el modelo de estado que se quería, con la unión de Venezuela y Ecuador se buscó formar la figura de estados unidos, pero manejos de Francisco de Paula Santander y otros nacionalistas colombianos golpearon las intenciones de Bolívar para que fuera una realidad la unidad.

### **El periodo republicano**

El 17 de diciembre de 1819, por medio de la constitución de Angostura –hoy Ciudad Bolívar en Venezuela– se creó la República de Colombia. El territorio lo formaron el virreinato de la Nueva Granada y la Capitanía General de Venezuela. Lo dividieron en tres departamentos: Venezuela, Cundinamarca



y Quito y les asignaron tres capitales, respectivamente: Caracas, Bogotá<sup>19</sup> y Quito. En 1824 se reorganizó el territorio en 12 departamentos (II Congreso, 1825), con una población aproximada de 1.223.598 habitantes, para 1827 figuraron 2.379.888 de los cuales 203.835 eran indígenas y 103.832 población negra (DANE, 2000). La vida republicana de la Gran Colombia sólo duró once años; luego de la muerte del libertador Simón Bolívar se dividió en tres naciones, la Nueva Granada, Venezuela y Ecuador.

Entre 1831 y 1863, el territorio fue reorganizado en tres ocasiones por regiones, por las luchas entre los federalistas y los centralistas, por el manejo del estado, sus regiones y sus riquezas. En 1863 asumió el poder el general Tomás Cipriano de Mosquera y declaró al estado como La Unión, y estableció el modelo federal para la Nueva Granada y la dividió en nueve estados (Rueda Vargas, 1937). Con la Constitución de 1886 los centralistas lograron vencer, a partir de conceptos políticos y democráticos, la visión de un modelo federal a un estado central, y se promulgó la constitución de 1886 que rigió hasta 1991. En 1903 Colombia perdió a Panamá y nació una nueva república con el mismo nombre (Pizzurno Gelós, 1995), y en 1909 se creó la actual división político administrativa, con la creación de tres categorías para denominar las regiones según su estado de desarrollo y productividad: los más avanzados en el proceso se denominaron departamentos y su cabeza, gobernadores; las siguientes regiones se llamaron intendencias, y su máxima autoridad civil, intendentes; y los más atrasados en población, desarrollo y productividad fueron comisarías, con el comisario como máxima autoridad civil (Rueda Vargas, 1937). Con la constitución de 1991, desaparecieron las figuras regionales de las intendencias y las comisarías, y todas se declararon departamentos. Con la Constitución de 1991 se establecieron principios fundamentales que rigen para todo el territorio y sus habitantes, según los cuales:

1. Colombia es un Estado social de derecho. Está organizado en forma de república unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales.
2. Es democrática, participativa y pluralista. Está fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general.
3. Son fines del Estado: servir a la comunidad, promover la prosperidad general y garantizar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la constitución, mantener la integridad territorial y asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo.

<sup>19</sup> Cambió el nombre de Santafé por el de Bogotá en honor al Cacique Bacatá, que gobernaba la zona cuando llegó Gonzalo Jiménez de Quesada.

4. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.

Muchos de estos principios no estaban considerados en la Constitución de 1886, y vulneraba el derecho de ciudadanía de una parte importante de ciudadanos y territorios, porque establecía una especie de clasificación por sus riquezas y productos y afectaba los repartos de los recursos estatales. Un ejemplo claro de esto se plasmó en la Constitución de 1886, en el artículo 40, que determinaba sobre los indígenas lo siguiente: “el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas”, y en el artículo 1.º, “Los indígenas son asimilados por la presente ley a la condición de los menores de edad, para el manejo de sus porciones en los resguardos...”.

La Constitución de 1991 también benefició a las comunidades afrodescendientes, que por mucho tiempo fueron parte de la población general del país. Nunca se les reconocía como una comunidad étnica especial, y no se les daba el trato especial de minoría étnica, por lo cual fueron en muchos espacios víctimas de segregación racial directa, manifestada en muchas actividades de la cotidianidad del país frente a su raza, color de piel, forma de trabajar y de hablar, lugar de origen, etc. Toda esta dinámica de organizaciones, intereses, conflictos, federalismo, centralismo, modelos económicos y de gobierno, son el resultado de la organización de los sectores involucrados en la conformación de las leyes para el país; es responsabilidad de las orientaciones políticas de los involucrados. Un resultado tangencial y determinante fue la conformación de los partidos políticos, inicialmente en un modelo de bipartido –liberal y conservador–, más como una copia del modelo estadounidense, y posteriormente el agregado pero poco aceptado partido comunista por influencia de la Unión Soviética en Latinoamérica desde fines de la segunda década del siglo XX (Concheiro, Modonesi, & Gutiérrez Crespo, 2007).

### **Los partidos políticos y su influencia**

Las ideas enfrentadas entre Simón Bolívar, y su legado centralista, autoritario, de tendencia conservadora, y Francisco de Paula Santander y sus ideas federalistas, civilistas, de tendencias liberales, son los primeros indicios del surgimiento de dos puntos políticos divergentes en el país; pero no existe ninguna evidencia de que éstos fueran los orígenes de los dos partidos políticos que generaron las guerras civiles posteriores a esos periodos. En el año de 1848 nace oficialmente el partido Liberal, fundamentado en las teorías del liberalismo económico, la libertad de opinión y de culto y la independencia entre Estado e iglesia. Un año después nace el partido conservador, como

frente político para la defensa del orden político, social y familiar; nace como el partido de la unidad del Estado y la iglesia, la conservación de las tradiciones morales, muchas de ellas heredadas de las costumbres familiares de la época colonial.

La diáspora partidista se extendió por el país entero, aglutinando “incautos” a favor de la causa, agrupados por percepciones sociales, pérdida de valores, lucha de clases, derechos civiles, ideas nacionalistas, sentimientos regionales, ideas religiosas que sesgaron el país en los puntos de vista que los enfrentaría en una guerra civil de la cual todavía hoy se guardan rencores. La guerra civil que terminó con el dominio de los conservadores, quienes estaban en el poder gubernamental, le permitió al presidente Rafael Núñez desarrollar la Constitución de 1886<sup>20</sup>. Estas luchas partidistas, de rencillas políticas, de rencores familiares heredables conjuntamente con el hecho de ser de un partido o de otro, de saber en manos de quién murió alguien de la familia, generaron odios que todavía hoy se sienten. Los fenómenos de desplazamiento forzado, el despojo de tierras, los asesinatos selectivos, son de esas prácticas políticas<sup>21</sup> oscuras que se mantienen vigentes, realidad que se repite como si el tiempo no pasara.

A diferencia del llamado Bogotazo, cuyos hechos violentos se vivieron en la capital de la república, originado por el asesinato del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948<sup>22</sup>, los demás actos se tuvieron lugar en la parte rural; fueron los campesinos los que intervinieron en estas cruentas luchas que, sin ser guerras civiles, se caracterizaron por su extrema violencia, incluyendo asesinatos, agresiones, persecuciones, destrucción de la propiedad privada y terrorismo generalizado. La colonización orientada fue una política de pacificación del país, junto con un acuerdo de cogobierno entre los dos partidos, que consistía en que un periodo lo ejercían los conservadores y otro los liberales<sup>23</sup>, como un convenio para terminar la dictadura del general Gustavo Rojas Pinilla, quien a su vez había puesto fin al periodo de violencia<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Se estableció el voto para hombres desde los 21 años. La firma del concordato con el Vaticano en 1887 inició una época de represiones contra los liberales y la persecución de su líderes, asesinatos masivos de campesinos liberales, cierre de periódicos, imprentas, lo que originó una larga y costosa guerra civil entre liberales y conservadores: la guerra de los Mil Días. Fue tan costosa que se le atribuye la pérdida de Panamá un año después de que terminara.

<sup>21</sup> Inmersas en dichas prácticas, la mayoría de los actores armados del país, en beneficio de quien mejor ofrezca sus servicios de represión armada.

<sup>22</sup> A pesar de que lo sucedido con Jorge Eliécer Gaitán fue mucho después de las guerras civiles, los liberales tomaron este hecho como un acto de guerra frontal ante la posibilidad de que el liberalismo llegara a la presidencia, y de nuevo ocurren hechos violentos lamentables en el campo y en pequeñas poblaciones de todo el país.

<sup>23</sup> A este periodo lo llamaron Frente Nacional.

<sup>24</sup> En el país todavía se habla de una mala apuesta para el manejo del fin de estos enfrentamientos políticos de la época de la violencia partidista, el nacimiento de movimientos de gobiernos regionales autónomos independentistas de las guerrillas liberales que no se sometieron a indultos, las cuales se transformaron en lo que hoy se representa como las FARC y el ELN.

partidista con el golpe de estado que le dio al presidente conservador Laureano Gómez, e inició un proceso de modernización del país<sup>25</sup>.

De todas formas, todavía existen muchos temas irresueltos del gobierno nacional con las zonas rurales del país, el desarrollo de un modelo político más equitativo y justo con los pequeños y medianos agricultores y todos los asuntos de territorios de las minorías étnicas. También se hace evidente la ignorancia absoluta sobre los pueblos indígenas en la mayor parte de la historia como república; cerrazón sobre los modos y modelos de vida de las comunidades<sup>26</sup>; desatinos en el derecho que históricamente han promulgado por el sostenimiento de su vida tradicional y la permanencia de su pueblo en territorios ancestrales, etc.: un estado ciego a la realidad de un territorio social, cultural y políticamente diferente, un estado sesgado y manejado por las tendencias filosóficas y políticas de orientación y sectarismos radicales. Es un hecho irrefutable que persisten en los entes del estado colombiano actividades, prácticas, modelos, tendencias y discursos arraigados en los hechos históricos que han dejado tanta huella de violencia y olvido en las regiones rurales del territorio nacional. Se mantienen proceso de división social, segregación y discriminación contra las comunidades étnicas del país. Es una herencia política real, que afecta directamente a los habitantes del sector rural.

### **El sector rural: institucionalidad, la figura campesina y la academia**

En Colombia el siglo XX se inicia bajo los efectos de las luchas políticas y civiles, una economía represada por el desorden social y político (Rueda Plata, 1999), que orienta en la búsqueda de sustentos basados en los recursos locales, la informalidad del empleo, los jornaleros sin tierra y una escalada paulatina de migración del campo a la ciudad. En 1905 se reportaba una población nacional de 4.355.447 (DANE, 2000), de las cuales apenas el 10 % estaba en la parte urbana. Bogotá sólo tenía 100.000 habitantes y Barranquilla, que era la segunda ciudad más importante del país, 50.000. Un fenómeno particular de la población colombiana fue el aumento de la expectativa de vida, que hasta el inicio de siglo estaba sobre los 28,5 años (Rueda Plata, 1999), muy seguramente por los enfrentamientos civiles y políticos, y que sólo en dos décadas se multiplicó por 1,5 hasta llegar a una expectativa de 42 años, lo que generó un crecimiento considerable de la población, de modo que a mitad de siglo había aumentado en más del 100%, con un total de 11.548.172 habitantes (DANE, 2000).

<sup>25</sup> En el periodo de la dictadura se le reconoció en 1954 el derecho al voto a las mujeres, se construyó el aeropuerto Eldorado en Bogotá, el Hospital Militar Central de Bogotá, la calle 26 y el Centro Administrativo Nacional (CAN); se dio el proceso de despolitización de la Policía y se adquirió el servicio de televisión; fue el primer presidente que planteó la obligación estatal en relación con los derechos indígenas y su integración a un país que los ha ignorado siempre.

<sup>26</sup> En esa época todavía se consideraban salvajes, incivilizados; sometidos a exclusión social y política.

Uno de los factores que apoyaron esta tendencia fue la alta tasa de natalidad, el notable descenso de la mortalidad y una fecundidad promedio por mujer de siete hijos (Rueda Plata, 1999). La relación de población de las ciudades y las zonas rurales hasta 1938 se mantenía con hegemonía rural, con un índice del 70%. Los cambios desde los años cuarenta en adelante marcaron una realidad más evidente frente al abandono del campo y las superpoblaciones de las ciudades; en 1970 la población rural apenas alcanzaba los once millones de personas, correspondiente al 56% de la población, cifra que se estancó en el número pero porcentualmente fue disminuyendo frente al porcentaje de la población urbana, que a finales del siglo XX marcaba a más de 30 millones de habitantes de las ciudades, aproximadamente el 64% de la población total del país (DANE, 2000).

Una realidad que se enseña hoy es la forma en que se presenta al país lo rural, en cifras no muy reales porque el modo como se evaluó y dimensionó el sector no fue el mejor. A pesar de que una buena parte de la población colombiana vive en las ciudades, un gran porcentaje de las poblaciones pequeñas tienen condiciones de ruralidad, según el informe de desarrollo humano (PNUD, 2011). Este informe muestra que el 75,5% de los municipios colombianos tienen condiciones rurales, y que en ellos vive el 31,6% de la población nacional y se contrapone al 25 % reportado por el DANE (2005), que a su vez cubre el 94,4% del territorio, lo cual deja una cifra muy pequeña para los espacios urbanos<sup>27</sup>.

La Colombia rural no es tan visible, mucho menos plana y fácil de interpretar; manifiesta tantos factores diferenciadores regionales, micro-regionales, ecosistémicos y locales, que hace complejos los procesos de organización con parámetros y criterios fijos. Esta dimensión de la multivariada nos localiza en uno de los países más megadiversos del mundo, porque no sólo se refiere a los inventarios naturales de fauna y flora, de la potencialidad en ofertas ambientales, también se refiere a la gran diversidad étnica y lingüística del territorio nacional. Esto determina que muchos de los planteamientos que a lo largo de la historia como nación se han formulado para un verdadero beneficio al campo colombiano siempre fueran cortas, muy cortas, en todos los espacios y dimensiones (Monje Carvajal, 2007). Un ejemplo de esto fue la postura de la academia en sus escuelas de agronomía y

<sup>27</sup> Cifras construidas a partir de la aplicación de la herramienta índice de ruralidad (IR), desarrollado por el PNUD en Colombia para captar mejor el contenido de lo rural y ponderar una dimensión actual más ajustada a la realidad. Combina la densidad demográfica con la distancia de los centros poblados menores a los mayores; adopta el municipio como unidad de análisis y no la valoración del tamaño de las aglomeraciones humanas en centros poblados (cabecera, centro poblado y rural disperso en el mismo municipio); asumiendo la ruralidad como un continuo (municipios más o menos rurales), antes que como una dicotomía (urbano-rural).

veterinaria, donde las estrategias fueron las del modelo de desarrollo aplicado a la ruralidad, que fundamentalmente se sustentó en desvirtuar el papel del campesinado en la producción de alimentos, en su empírico aprendizaje de manejo del suelo y el entendimiento de modelos productivos, manejo de semillas, periodos de siembra, etc. (Machado, Salgado, & Vásquez, 2004). Aunque en los años setenta la política buscaba la transferencia de alimentos baratos a las ciudades y los excedentes a la industria, también buscó la reducción de los pagos sobre rentas o alquiler de tierras a los terratenientes. Estos procesos, por lógica, les otorgaban ventajas a los campesinos frente a los terratenientes, ya que fue necesario generar una política de estado frente a este manejo; una época de bonanza del campesinado amparada en un estado que lo protegía y beneficiaba (Machado, Salgado, & Vásquez, 2004).

Estos momentos de luz y beneficio campesino brindado por el Estado fue sólo una ilusión, ya que fue mucho más fuerte el poder ejercido por los latifundistas y terratenientes por la inclusión del Estado en los modelos económicos mundiales, en los procesos de internacionalización de las agriculturas, y en los compromisos de cuotas de producción especializadas para los países desarrollados y los no desarrollados (Machado, Salgado, & Vásquez, 2004). Un ejemplo de esto fue la pérdida de los territorios sembrados de trigo, sorgo y soja, porque fundamentalmente llegarían mucho más baratos los importados con respecto a los producidos en el país, una pérdida que inicia desde finales de los años setenta y se consolida en los ochenta. Es decir, nos comprometíamos a producir lo que en otros países no se tenía como café, cacao, algunas frutas tropicales, e importaríamos lo que podíamos producir y también se ofrecía en los otros países con beneficios de protecciones tributarias y llegarían a un bajo precio pero a un alto costo social (Dávila L. de Guevara, 2002).

En ese modelo, las universidades miran hacia la industria como una apuesta de salvación a los altos costos de sostenimiento de los institutos y centros de investigación. Una de las apuestas fue la financiación y consecución de becas y ayudas para la especialización de los profesionales docentes e investigadores en el exterior. Todo el marco conceptual y de percepción cambia de lo campesino a los industrial, de lo local a lo global, de los manejos y experiencias empíricas a las constatadas por el método científico; claro que se aprovechan para validar tecnologías, introducir productos, especializar a futuros profesionales en sus paquetes tecnológicos, modificar políticas y generar normativas de uso y manejo, etc. (Machado, Salgado, & Vásquez, 2004). Se consiguen becas financiadas por multinacionales del sector agroalimentario para la formación en maestría y doctorado, fundamentalmente, y a su retorno

hicieron una transferencia de tecnología a sus estudiantes, de acuerdo con los modelos de la agricultura sobre la cual se formaron en sus posgrados: de revolución verde. Las estructuras campesinas pasaron a ser un sector aislado, segregado y menguado, ya que los modelos industriales para la agricultura, los grandes productores y dueños de grandes extensiones de tierras generalizaron las posturas del desarrollo para el país; apoyaron campañas políticas y dictaminaron el futuro del país en la parte agraria: el modelo industrial<sup>28</sup>.

Hoy, tanto la universidad como las políticas de Estado dirigidas al sector agropecuario no han cambiado su enfoque, sigue orientado a que la ruralidad entendida desde el mundo campesino cada día sea más pequeña, casi invisible. En respuesta, los campesinos se apropian de su ser, de sus formas de agricultura y se resisten al cambio<sup>29</sup>. Como en el tiempo de los comuneros<sup>30</sup> están generando grandes protestas, movilizaciones, campañas populares de concienciación de todo el país, para que el Estado cambie sus posturas. Son muy pocas las propuestas que desde las universidades apuntan al trabajo con modelos campesinos y de agricultura familiar, o unos muy pocos desde la agroecología (Monje Carvajal, 2011), mucho más pequeñas son las iniciativas que apuntan a los procesos étnicos y sus consideraciones de unidad, territorio y autonomía.

### Avances y retrocesos en las demandas indígenas

Las transgénesis de una sociedad de diferencias étnicas, de desarrollo exclusivista de la modernidad propia de comunidades occidentales y no de preceptos básicos de lo que debería ser la vida en Colombia, con la construcción

<sup>28</sup> Un modelo vigente todavía a lo que en política pública se refiere, generando escandalosos procesos como el sucedido en el programa Agro-Ingreso Seguro (AIS) del gobierno de Álvaro Uribe Vélez, mediante el cual se entregaron enormes cantidades de dinero en subsidios a grandes empresarios del sector agropecuario y que ha significado una condena para el ministro de agricultura de la época.

<sup>29</sup> Hay numerosos casos exitosos de grupos de campesinos asociados en modelos de economía solidaria que se presentan al país como opción alimentaria más directa entre productor y consumidor. Un ejemplo de esto es el modelo de Agrosolidaria, una comunidad económica del sector agroalimentario que integra a pequeños productores, procesadores, distribuidores y consumidores en un circuito económico solidario enmarcado en los principios filosóficos de la socioeconomía solidaria, el comercio justo y la agroecología.

<sup>30</sup> No se refiere específicamente a un levantamiento armado por la imposición de impuestos como la de los Comuneros de Galán; es más un gran movimiento social de campesinos y pequeños productores que se organizaron en un gran grupo nacional con el nombre de Dignidad Agropecuaria Campesina, para movilizar campesinos, pequeños productores y consumidores, taponando vías principales, cortando los circuitos de abastecimiento de las grandes capitales con el propósito de presionar al gobierno en el cambio de sus posturas de internacionalización de la agricultura, los acuerdos en los TLC (fundamentalmente con Estados Unidos de Norte América), que afecta directamente su modo de vida. Estos eventos paralizaron grandes zonas del país por más de dos meses en 2013, y obligaron al gobierno nacional a trabajar en una mesa de negociación agropecuaria, que hasta finales de febrero de 2014 no había dado respuestas positivas a las demandas de los campesinos, lo que generó nuevas marchas y manifestaciones; es un devenir anunciado.



permanente de bases de unidad, desarrollo endógeno, diferencias de cultura, creencias y formas de vida propias, transforma los espacios en los cuales se debe abordar un estudio sociológico descriptivo (Briones, 1996), el ámbito de los indígenas en su organización o planeación de vida; no se definen horizontes en los cuales se debe navegar en su propio desarrollo; no existen referentes étnicos de organización indígena para los planes de vida.

En los registros de la historia americana no hay un acuerdo acerca del volumen de la población aborigen en el continente antes de la llegada de Cristóbal Colón. Los datos fluctúan entre tres millones y medio y cien millones de habitantes nativos (Uribe, 1998); lo cierto es que América estaba poblada por una variedad de culturas (símbolos, tradiciones, costumbres, artes, conocimientos y saberes), que fueron ignoradas, menospreciadas y destruidas, en su gran mayoría, por los invasores que llegaron de Europa con su afán de riqueza y dominación y con sentimientos de una ilusoria superioridad. Los estudios realizados sobre la denominada por algunos “época de la conquista” y por otros “gran invasión”, concuerdan al afirmar que la población indígena fue diezmada. Así se cometió uno de los actos más bárbaros en la historia de la humanidad: murieron cientos de indígenas y con ellos, la mayor riqueza que dejaron los hombres en su transcurrir fue la cultura plasmada en los conocimientos y los saberes (Uribe, 1998).

El régimen colonial se caracterizó por un gran descenso de la población indígena tanto por su extinción física como cultural debido, por una parte, a los trabajos forzados a que eran obligados como cargueros, bogas o mineros; y por otra, las enfermedades desconocidas los avasallaron; y por último, el afán de “civilizarlos”, de incorporarlos o asimilarlos a la cultura del opresor, intimidó su dignidad y con ello sus posibilidades de expresión de pensamiento. Fue de tal magnitud el exterminio de los pueblos indígenas en América, que en 1504 se dio inicio al mercado de africanos como mano de obra al servicio de los colonizadores. En 1520 la Casa de Contratación de Sevilla aceleró la entrada de negros, introduciendo en América aproximadamente 4.000 personas cada año; fue tal la trata de personas que en 1533 la Corona española se vio obligada a establecer permisos para que sus súbditos españoles introdujeran esclavos negros en sus colonias. Esta medida significó, una vez más, la dominación y el exterminio de nuevos pueblos, que en sus tierras africanas fueran hacedores de culturas florecientes.

“Aterra pensar que durante cuatro siglos (XVI-XIX) quince millones de personas fueron arrancadas de África para proveer de esclavos a las



colonias hispanas, portuguesas, inglesas, y francesas. Dos terceras parte nunca llegaron a su destino...”<sup>31</sup>. (Gutiérrez Azopardo, 1980).

El encuentro de culturas diversas en tierras americanas, aún en condiciones adversas, fue la cimiento que propició el inicio de novedosas formas de relaciones, de cosmovisiones, de sentires que con el tiempo fueron afianzando, reacomodando y reinventando el mundo (Gutiérrez Azopardo, 1980). A mediados del siglo XVI la política española se orientaba a reunir la mayor cantidad posible de indígenas para la explotación de la tierra, según el principio de que la concentración de indios permitía un mejor usufructo de su trabajo y mayor facilidad para recaudar tributos, con lo que se dio origen a los censos tributarios y a la instauración de los resguardos (Fajardo, 1979).

Con el resguardo la Corona española aseguraba el control social sobre la población indígena, garantizando su subsistencia y el pago de tributos. Además, desde el punto de vista demográfico, el resguardo era un mecanismo de discriminación y de exclusión a través del cual se garantizaba la segregación del indígena de la sociedad española en América, que lo consideraba un ser inferior y salvaje, pensamiento que imperó hasta los albores del siglo XX, aún en plena historia republicana (Fajardo, 1979). Sin embargo, con el gran movimiento económico en América para proveer las riquezas que la Corona española demandaba, era imperativo para ésta llevar un registro de personas, de bienes, de capacidad de trabajo y de servicio. En este sentido, indígenas y negros esclavos, como mercancía, eran contados, evaluados, etiquetados, y registrados (Gutiérrez Azopardo, 1980).

Los controles, las amenazas y las vejaciones a que fueron sometidos por los españoles los pueblos indios, negros y gitanos, que pese a todo ello conservaban vivas sus raíces, las ocultaron y las codificaron en sus cantos, danzas y ritos ... recurriendo así a la invisibilidad para poder existir (Gutiérrez Azopardo, 1980). No obstante la dominación y la reducción demográfica en la Colonia, indios, negros y gitanos manifestaron su descontento siempre que tuvieron oportunidad, como lo narra Germán Arciniegas respecto de los movimientos sociales en el siglo XVI: “Sólo hasta el siglo XIX, después de la independencia, Simón Bolívar comenzó a hablar sobre la libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos; sin embargo, en su campaña libertadora alistaba en sus ejércitos a los libertos de más de 14 años, so pena de retornarlos a la esclavitud” (2008).

<sup>31</sup> Tomado textualmente del libro *Historia del negro en América*. Ed. Nueva América, Bogotá, 1980, del autor Ildelfonso Gutiérrez Azopardo, quien de forma muy cruda define las inserciones de población africana como invasión inducida y obligada a territorios americanos. De esta forma se complementa la historia de la riqueza étnica de los países americanos.

Aquí se hace necesario referir cómo los pueblos indígenas, en el siglo XIX, con la Independencia, se vieron enfrentados a nuevas realidades. Las leyes dictadas entre 1821 y 1838 dispusieron la disolución de los resguardos que fueron distribuidos por porciones de tierra entre las familias que tenían la facultad de venderlas y negociar con ellas, con el argumento del libre comercio; de esa manera acabó la propiedad colectiva tradicional entre estos pueblos (Ots Capdequí, 1946). A fines del siglo XIX, el 25% de los colombianos eran indígenas (Friedemann & Cross, 1979), y a finales del siglo XX apenas representaban el 1,6% de la población (DANE, 2000) (tabla 1).

Tabla 1. Censos de población en el siglo XIX, XX y XXI						
PERIODO	AÑO	TOTAL	INDÍGENAS	%	AFROCOL	%
GRAN COLOMBIA	1825	1.223.598				
	1827	2.379.888	203.835	8,6	103.832	4,4
NUEVA GRANADA	1835	1.686.038	111.130	6,6		
	1834	1.955.264	184.230	9,4	26.777	1,4
	1851	2.243.730				
ESTADOS UNIDOS DE COLOMBIA	1864	2.694.487				
	1861	2.890.637				
ÉPOCA REPUBLICANA	1905	4.355.447				
	1912	5.072.604	344.198	6,8	322.499	6,4
	1918	5.855.077	158.428	2,7		
	1928	7.851.110				
	1938	8.701.816	100.422	1,2		
	1951	11.548.172	157.791	1,4		
	1964	17.484.508	119.180	0,7		
	1973	20.666.920	383.629	1,9		
	1985	30.062.200	237.759	0,8		
	1993	33.109.840	532.233	1,6	502.343	1,5
	2005	41.468.384	1.378.884	3,4	4.261.996	10,5
2010*	45.508.205	1.638.265	3,6	5.096.896	11,2	

**Fuente:** Coordinador de Censo y Estudios Especiales. Dirección de Censos y Demografía. DANE 2012.

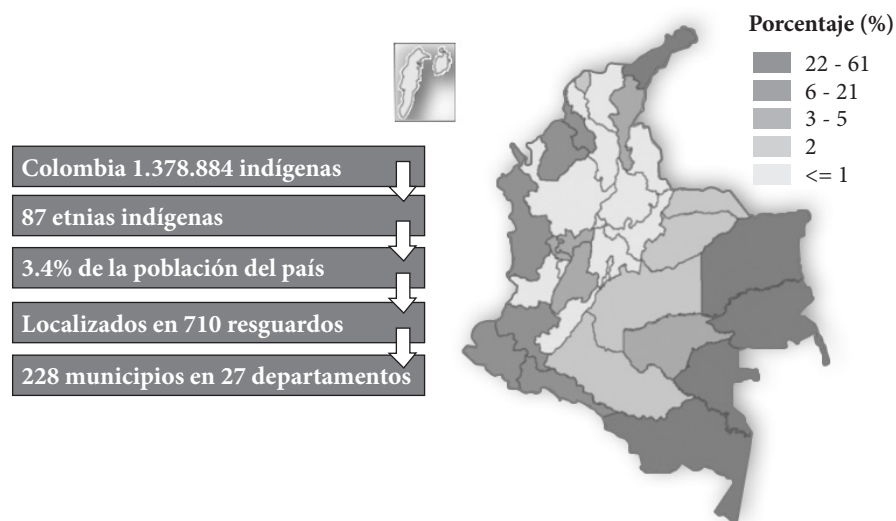
Durante los cien años anteriores a 1991, los indígenas de Colombia debieron someterse a la Ley 089 del 25 de noviembre de 1890, que determinaba la manera como debían ser gobernados “los salvajes” para que fueran reduciéndose a la vida civilizada. Parte del articulado dice:

“...el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas”

(art. 40º), y “Los indígenas son asimilados por la presente ley a la condición de los menores de edad, para el manejo de sus porciones en los resguardos...” (art. 1.º).

Sin embargo, esta normatividad no impidió que muchos pueblos indígenas del país emprendieran contiendas por la reivindicación de sus derechos, como se vio desde finales del siglo XIX con el movimiento de Quintín Lame por la recuperación de los resguardos en el Cauca, ejemplo que fue seguido a lo largo y ancho del país por muchos otros pueblos indígenas. En 1970 los movimientos indígenas y negros iniciaron una lucha organizada por la defensa de sus culturas, de sus tierras, de sus conocimientos y sus saberes (Friede, 1976) que tuvo sus frutos en la Constitución de 1991 cuando se incorporaron de manera visible a la vida nacional (figura 2). A la luz de lo anterior, la existencia de indígenas, negros y gitanos en Colombia como conglomerados humanos con especificidades particulares que denotan mundos pletóricos de significados contenidos en sus conocimientos, saberes, relaciones y por lo tanto en prácticas sociales diversas que implican formas distintas de ser, de sentir y de actuar frente a las necesidades, problemáticas y posibilidades de concebir la vida, constituye una riqueza inconmensurable en el concierto de la vida nacional.

**Figura 2. Porcentaje de indígenas respecto de la población total de cada departamento**



**Figura 2.** Se muestra la distribución de la población indígena tras la Constitución Política de 1991, que difiere sustancialmente de los datos suministrados por la ONIC frente al número de pueblos, que es muy inferior el que registra el Estado. Fuente: censo DANE, Ministerio del Interior, 2005.

## La articulación en las formas de producción y la herencia de la llegada europea

“Durante miles de años, la naturaleza y los astros nos han entregado unos conocimientos que nos han enseñado cómo organizar, manejar, trabajar, sembrar y recolectar; cómo pescar y cazar; cuándo y cómo cortar un árbol, una planta; cómo cuidar esta selva que es muy frágil. Así, conociéndola programamos y desarrollamos una agricultura ecológica que está en armonía con el medio y solamente para nuestra subsistencia. Tumbamos sólo la parte necesaria y la dejamos pudrir para que se regenere. Tenemos sitios para cada actividad y muchos nunca los tocamos porque son sagrados. Las siembras las vamos rotando en pequeñas parcelas familiares y colectivas. Ante todo, dejamos descansar la tierra porque ella debe descansar como una persona. Cuando vivimos cerca de un río y la pesca y los animales están escasos y la tierra está como cansada, entonces buscamos otro río; esto si tenemos resguardo. En las parcelas sembramos maíz, plátano, caña, arroz, cacao, de acuerdo con la región y los suelos. Al lado de los tambos, en una champa vieja o plataforma parada sobre pilotes, tenemos la huerta familiar con el ají, la cebolla, el cimarrón y algunas plantas aromáticas y medicinales; tenemos también frutales, como el chontaduro, borojó, aguacate, papayo, guamo, zapote y naranja... del bosque sacamos otras frutas, las plantas medicinales, la jagua, la bija y el pilde”. (Gosselman, 2005).

El encuentro abrupto de la civilización española con los modelos indígenas de trabajo desencadenó una desarticulación en las formas tradicionales de producción. En el modelo español, que desde el inicio fue una campaña impositiva para los indígenas, cuya aplicación fue acompañada por mecanismos de dominación económica y social –nada diferente a la actualidad–, desaparecen los modelos comunitarios indígenas y se imponen las nuevas formas organizadas de producción, entre los cuales fueron representativos la encomienda y el repartimiento (Fals Borda, 1975). Se debe entender que en España en ese momento había unos modelos de producción sustentados en la explotación del hombre (Fals Borda, 1975), los cuales derivaron en los procesos que se vivieron en la organización del trabajo en las tierras americanas, algunas existentes todavía, que es el caso de este estudio en Colombia.

En la península ibérica se vivieron algunas variaciones a los procesos que se vivían en el resto de Europa, particularmente en Inglaterra. El modelo feudal presentó un proceso de descomposición debido a factores como la reconquista de la tierra por parte de los católicos y el desplazamiento de

los moros de los territorios españoles; de igual forma, a las condiciones geográficas y económicas de la península (Fals Borda, 1975). Pero existe un hecho determinante en este proceso y que se marca desde las primeras ideas de encontrar nuevos territorios: “la riqueza en metales preciosos que los haría ricos pronto”; petición que se les formuló a los reyes y que determinó la salida “en nombre de Dios” de la primera expedición, y que en el nombre de Él permitió que se cometieran muchos robos; como el de Gonzalo Jiménez de Quesada con el Cacique de Tunja (Groot, 1889) y muchos otros que narra William Ospina<sup>32</sup> en su novela *Ursúa* (2006), en la que cuenta la vida del conquistador español Pedro de Ursúa (1526-1561), fundador de varias ciudades (Pamplona, Tudela) y uno de los primeros en recorrer el país enfrentando y derrotando, a veces con crueldad extrema, las sublevaciones indígenas. De igual forma, los reyes Fernando e Isabel, quienes no estaban a favor de los “nobles feudales” en España, a quienes combatieron, no proclamaron a los conquistadores como los donantes de tierras, para que ellos desarrollaran una estructura de nobleza similar, como consecuencia de que la política del gobierno español siempre fue de explotación de metales preciosos, lo que determinó que el problema de la tierra se fuera haciendo más determinante en los territorios americanos en el proceso de transición de conquista violenta y de sumisión a la colonización civil y de control burocrático.

La explotación de los metales preciosos, cuya búsqueda cada vez se dificultaba más, obligó al desplazamiento a otros territorios, y esto al establecimiento de nuevas zonas de poblamiento, lo que generó expectativas por el gobierno de las nuevas tierras y su utilidad para producir comida y, desde luego, el interés del aborigen como sujeto explotable y base de cualquier trabajo (Fals Borda, 1975). Este proceso tomó, entonces, dos matices o dos formas de explotación del aborigen americano: a) La apropiación de sus bienes, muebles y valores como el oro, las piedras preciosas, las mantas, las vituallas y su persona como objeto de compraventa –tipo esclavo–, b) El aprovechamiento de su fuerza de trabajo para agricultura, minería, transporte, construcción y otros tan diversos y matizados como su misma característica de sumisión (Friede, 1976).

La disminución paulatina de la presencia de metales preciosos en las tierras conquistadas y el creciente paso en los procesos de colonización dio valor a la empresa, que contaba con una considerable mano de obra indígena,

<sup>32</sup> William Ospina está considerado como uno de los poetas y ensayistas más destacados de las últimas generaciones y sus obras son mapas eruditos de sus amores literarios, acompañados de declaraciones ideológicas sobre la historia y el mundo moderno. Ganó con su novela *El país de la canela* el Premio Rómulo Gallegos, que otorga Venezuela desde 1967. Con esta segunda novela continúa con la trilogía sobre los viajes al Amazonas durante el siglo XVI. Que la antecedió *Ursúa* en el 2009, y la tercera titulada *La serpiente sin ojos*, publicada en 2011.

ya que ésta, explotada y dominada, tenía la función de ser el pilar de ingreso de los señores conquistadores. El problema de la tierra marcó una gran importancia conforme se daba el cambio de la conquista violenta, abrupta y agresiva, pues se pasaba a una dominación civil de control burocrático y así la apropiación de los metales fue más difícil y escasa. Pero este punto determinó que estas formas de explotación y poblamiento siguieran sin grandes cambios a lo largo de muchos años (Fals Borda, 1975). Estos procesos condicionaron fuertemente los procesos de colonización, los cuales reflejaban el valor explotable de la tierra, siendo relativo a la presencia de fuerza de trabajo esclava de los indios como elemento a explotar. Esto consideró varios aspectos, no sólo el de los accesos de transporte, tanto por mar como por río, sino que al tener cerca poblaciones de indios para obtener rotación en la necesidad de trabajo marcó el estilo de poblamiento indígena en su forma más desarrollada (Fals Borda, 1975).

De los metales preciosos, se pasó a considerar la mano de obra indígena –que funcionaba como esclava– como un verdadero tesoro, que en las más prestantes economías era el dador de riquezas. Una verdadera herencia de dolor y explotación, pero esto dio inclusión a las relaciones que dieron soporte a las sociedades indígenas del futuro. No obstante, no todo se puede considerar malo, ya que el proceso de entender que ellos tenían un valor social, un destino cultural, les dio bases para revelarse y entender que debían iniciar su propio camino de vida como nación indígena, con características particulares y herencias híbridas de los que con violencia los amancilló, explotó y robó.

### **El proceso de reconocimiento indígena en Colombia**

La nación colombiana es hoy en día producto del más variado mestizaje, en la que interactúan la cultura y las tradiciones de los pueblos americanos, europeos y africanos; esta situación de diversidad la hace privilegiada respecto de los demás países del mundo. En ese contexto, se diferencian de la sociedad occidental cuatro sectores étnicos: los pueblos indígenas, las poblaciones afrocolombianas, incluidas las comunidades raizales de San Andrés y Providencia, la comunidad de San Basilio de Palenque, en el departamento de Bolívar y el pueblo rom o gitano. Entre estos, las organizaciones indígenas, apoyadas por diversos estamentos de la sociedad y por el mismo Estado, en el siglo pasado, a partir de la década de los setenta, propiciaron un proceso de reafirmación cultural y de conciencia de su identidad que culminó con el reconocimiento del país como pluriétnico y multilingüe en la nueva carta constitucional de 1991, la cual tiene cerca de 30 artículos referidos a los grupos étnicos y a sus diversas y particulares culturas, entre los que se destacan:

“El Estado colombiano reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” (art. 7).”; “...las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparte en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias, será bilingüe” (art. 10); “Las tierras de resguardo... son inalienables, imprescriptibles e inembargables” (art. 63); “...tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural” (art. 68); “Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas” (art. 286).

Posteriormente, la Ley 60 de 1993 estipuló que los resguardos indígenas se beneficiaran de un porcentaje de los recursos presupuestales del país y, en consecuencia, participaran de los ingresos corrientes de la nación, mediante transferencias proporcionales a su población. En ese mismo año, como consecuencia de las reivindicaciones que hicieron las comunidades negras después de promulgada la Constitución de 1991, se expidió la Ley 70 de 1993, para la demarcación y titulación de los territorios colectivos de comunidades negras. Actualmente se reconoce el gran avance que para los grupos étnicos significa la Constitución de 1991 en la consolidación de sus derechos fundamentales y en el establecimiento de las bases para una nueva relación con el Estado, a partir de la aceptación de la diversidad cultural de Colombia. Según el Centro de Cooperación al Indígena (Cecoin) la lucha del movimiento indígena tiene tres fases. La primera corresponde al ascenso del movimiento indígena, y culmina con la formación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), entre 1979 y 1982. La segunda fase corresponde a la consolidación del movimiento indígena y se caracteriza por las acciones de recuperación de territorios ancestrales y el inicio de la búsqueda de un reconocimiento legal y termina con la participación en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. La tercera fase constituye todo el proceso de abanderamientos de lucha y trabajo de consolidación del ser indígena que les otorgaba la nueva constitución colombiana y culmina con la toma del episcopado en 1996 y la expedición de los decretos 1396 y 1397 que dan origen a la Comisión Nacional de Territorios, a la Comisión Nacional de Derechos Humanos y a la Mesa Permanente de Concertación.

Durante las dos primeras fases, la violencia que se ejercía era de corte gamonal; eran los terratenientes quienes se movilizaban y actuaban en contra de los pueblos indígenas (Villa & Hughton, 2005).

“... el gran agregado de la Constitución de 1991 fue la concreción y expresión normativa de la necesidad de fomentar en toda la



sociedad relaciones de mutualidad e interculturalidad, en vez de las de dominación de la sociedad hegemónica hacia las minorías étnicas<sup>33</sup>.

En la actualidad existen ante el gobierno nacional<sup>34</sup> 710 resguardos titulados, ubicados en 27 departamentos y en 228 municipios del país, que ocupan una extensión de aproximadamente 34 millones de hectáreas, el 29,8% del territorio nacional. Estas cifras evidencian un incremento significativo del 127% en el número de resguardos y del 7% en el territorio por ellos ocupados. En las cabeceras municipales de los pequeños municipios y en las grandes ciudades del país reside una minoría de indígenas que ha ido creciendo como consecuencia del proceso migratorio hacia las zonas urbanas del país por los cambios culturales, el agotamiento de las tierras de los resguardos –especialmente de la zona andina– y por el desplazamiento forzado de las comunidades a raíz de la lucha por la tierra que tienen los actores armados ilegales en los territorios correspondientes a los resguardos, especialmente en las regiones de la Sierra Nevada de Santa Marta y del Urabá y en los departamentos de Cauca, Córdoba, Guaviare, Nariño y Putumayo.

El gobierno nacional, como ya se dijo, transfiere por ley a los indígenas una participación de los repartos nacionales de recursos y un porcentaje de las transferencias se reparten entre los departamentos y municipios. Según el DNP, en 2005, de los 15,3 billones de pesos que se giraron por transferencias, a las comunidades indígenas les correspondieron 84.000 millones de pesos, que corresponde al 0,52% del total. De transferencias entre 1994 y 2005 las comunidades indígenas han recibido en forma adicional a los 15 billones de pesos que se reparten entre todos los colombianos en servicios de salud, educación e infraestructura, 746.000 millones de pesos para obras exclusivas de sus comunidades. El departamento que más ha recibido estos recursos ha sido el Cauca, con 183.000 millones seguido por La Guajira con 172.000 millones y Nariño con 79.000 millones de pesos (tabla 2).

<sup>33</sup> Bodnar, Y. (2005) *Apuntes sobre la diversidad cultural y la información sociodemográfica disponible sobre los pueblos indígenas de Colombia*, en *Notas de población*, Año XXXI, N.º 79, Naciones Unidas, Cepal, Santiago de Chile.

<sup>34</sup> Los registros de los territorios colectivos indígenas y de comunidades negras están bajo el control del Ministerio de Interior y de Justicia, en la oficina de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom, que tiene como función velar por el diseño, la programación y la coordinación interinstitucional de mecanismos que permiten el ejercicio de los derechos consagrados en la Constitución Política y la ley de garantizar la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana.



Tabla 2. Referencias de los TCCN en el país.

Territoriales DANE y departamentos	N.º de municipios de TCCN	N.º de titulaciones	N.º de comunidades	Área total en hectáreas
Noroccidental	34	64	642	3.156.116
Antioquia	10	12	51	240.777
Chocó	24	52	591	2.915.339
Centrooccidental	1	1	10	4.803
Risaralda	1	1	10	4.803
Suroccidental	15	67	567	1.556.350
Cauca	3	15	119	501.617
Nariño	11	29	361	739.648
Valle del Cauca	1	23	87	315.085
Totales	50	132	1.219	4.717.226

**Fuente:** Incoder, 2004.

Estas transferencias para los indígenas siempre han sido crecientes. Planeación nacional indica que en 1994 los indígenas recibieron 37.000 millones de pesos y para este año se giraron 84.000 millones, con un crecimiento real permanente promedio del 8% en cada uno de los años. Adicional a esto, las comunidades desde un periodo atrás han recibido ayudas internacionales que las han llevado a un grado de dependencia económica para su subsistencia, lo que bloquea los procesos de desarrollo endógeno de cada una. Este proceso no se puede comparar con los procesos vividos en el departamento del Cauca<sup>35</sup>, en donde los éxitos parciales o totales en organización y producción marcan la gran diferencia con las demás comunidades indígenas del país.

Al final se muestra una realidad más cercana de lo que ha sido en los últimos 20 años la evolución involucionada y la construcción lenta de etnoecodesarrollo en las comunidades indígenas de Colombia, que están

<sup>35</sup> Las comunidades indígenas del departamento del Cauca tienen un universo de desarrollo avanzado, con conceptos occidentales de valor y precio, tanto en la producción como en los mercados, estableciendo una cadena de valor propia en sus procesos. Pero las condiciones socioculturales de los integrantes de estas comunidades no se deben poner como puntos de extrapolación a otras zonas del territorio, menos comparar los procesos productivos ya que involucran cosmovisiones muy diferentes. Este fenómeno se sucede desde mi experiencia, al trabajo de los profesionales que interactúan en estas zonas, que toman las actividades de los pueblos indígenas del Cauca para ser aplicadas como recetas en la construcción de planes de vida de otras comunidades indígenas; que difieren en muchos aspectos a las constructoras de los proyectos originales. Adicional a esto, desconocen la estructuración de su mundo espiritual, que no se refleja tan ciertamente en la transcripción que ellos hacen de su vida a la lengua castellana. Las dificultades empiezan con la interpretación que se hace de la estructura de cómo piensan, cómo construyen mentalmente su diálogo y cómo finalmente lo transmiten, lo que en opinión del autor no se ve reflejado en las interpretaciones que se hacen en la lengua castellana.

determinadas por estos fenómenos de no respeto por sus derechos fundamentales, y que luego de la implementación de la Constitución Política de 1991 no ha variado mucho con su pasado. Es así como desde el inicio de la constitución hasta el final de esta investigación, la autonomía es una balsa fluctuante que se hace valer de acuerdo con las necesidades del actor que la requiera; para la utilización particular, para un lucro definido, para reclamar apoyo, para actividades no respaldadas como legales o simplemente para hacerse entender como territorio de una comunidad no tan favorecida. La autonomía es una veleta que se apunta hacia donde el aire de influencia le sople.

Las bases que deben marcar los trabajos sobre etnoecodesarrollo, sin determinar los fondos o entidades de apoyo, se deben basar en el respeto por las formas tradicionales de producción, las cadenas de transmisión de conocimientos, las distribuciones de trabajo de género, y la participación de la mujer, los jóvenes, los niños, para que hagan de ésta una experiencia de vida para ser fomentada como ejemplo, como historia para contar, como proceso de vida en la construcción de la étnoecología. Este tipo de investigaciones se deben soportar desde la base, en procesos participativos para la construcción de los planes de vida, ejecutándose a partir de las leyes de la nación, y respaldada en la constitución política de Colombia de 1991, pero con respeto a su tradición. El proceso debe ser representativo por la cercanía a la conservación de su cultura, por la lucha por su territorio, el respeto a sus tradiciones y la constante construcción de nación indígena medianamente intervenida por la cultura occidental, que los mantenga en constante movimiento de participación, lucha por la defensa de sus tradiciones y planteamientos para el mejoramiento en la calidad de vida propia de su pueblo.

### **Los conflictos frente a las presiones de la compleja realidad social colombiana**

En reiteradas ocasiones la ONIC ha denunciado públicamente que todos los pueblos indígenas en Colombia están en riesgo de desaparecer. Estas denuncias se soportan en muchos medios de comunicación, pero especialmente la ONIC se apoya en la sentencia T-025 de 2004 y el auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional como seguimiento de la sentencia, de lo cual se concluye que los pueblos indígenas en el país “se encuentran en riesgo de ser exterminados física y culturalmente”. Esta consideración de Corte Constitucional ordena al gobierno nacional a: a) Crear en un plazo no mayor a seis meses, un programa de garantías de los derechos, destinado a todos los pueblos del país; y b) formular e implementar 34 planes de salvaguarda étnica, que cobijen en forma específica y concreta a igual número de pueblos,

que a juicio de la Corte estarían enfrentando un mayor riesgo de desaparición física y cultural.

Pero en consideración de la ONIC, el total de los pueblos en riesgo no son 32 como lo dice la Corte, ya que se deben adicionar algunos que la organización estima, lo que para inicios de 2010 daría un total parcial de 64, es decir el 62,7% del total de los pueblos y naciones indígenas existentes en el país. En este sentido, la Corte Constitucional ha manifestado abiertamente que el auto no es exhaustivo, ya que únicamente se incluyeron pueblos sobre los cuales se compiló información, que permitió al alto tribunal pronunciarse. Hasta este momento los grupos indígenas, las organizaciones regionales y la ONIC consideran que, en términos generales, todos los indígenas en el país se encuentran en riesgo de extinción, dado que afrontan la misma problemática, que les niega el desarrollo de sus vidas en paz y autonomía; autonomía que ponen en peligro su pervivencia física y cultural.

Las solicitudes, peticiones y exigencias al Estado sobre un plan integral que proteja a las comunidades indígenas, basadas en los planes de vida de cada pueblo en situación de extrema vulnerabilidad, no han tenido una respuesta contundente, muchas de ellas por la falta de voluntad política y otras por las mismas condiciones en las que se encuentran las comunidades y sus planes de vida, que no permiten garantizar sus derechos.

### **Patrones de violación a los derechos colectivos de los pueblos indígenas en riesgo de extinción en Colombia**

Son muchos los fenómenos históricos y culturales que trazaron un camino para sostener las actuales brechas de violación de derechos colectivos en los pueblos indígenas de Colombia. Un marco general son todas aquellas que los llevaron a adoptar una vida híbrida en su vivir; híbrida porque se sostiene una patente sobre determinados eventos, actitudes, palabras, connotaciones y desarrollos que nunca fueron parte de ellos, y que por imposición terminaron insertadas en su “aculturación” a las modernas sociedades imperantes.

Por ejemplo, partiendo de los términos sobre los cuales se agrupan, se autodenominan o se circunscriben, se tiene que la palabra cabildo— que en la actualidad la refieren como una autoridad en su conjunto y organización— fueron corporaciones municipales originadas en el medioevo español y transplantadas a América por los conquistadores, fueron una de las instituciones más importantes, a partir de los primeros años de la Conquista, y constituyeron un eficaz mecanismo de representación de las élites locales frente a la burocracia real (Lucena Salmoral, 2008). Tomaron su nombre por

similitud con los cabildos eclesiásticos de las iglesias catedrales. El término “cabildo” proviene del latín capitulum (a la cabeza).

El cabildo, ayuntamiento o consejo, era el representante legal de la ciudad, el órgano de la autonomía municipal por medio del cual los vecinos velaban por los problemas administrativos, económicos y políticos del municipio. Su estructura y composición fue semejante a la que tuvieron los cabildos de España; pero sus atribuciones variaron y también su importancia política, debido a las condiciones especiales que tuvo la sociedad colonial (Friede, 1976). La palabra resguardo, por su parte, se refiere a una institución legal sociopolítica, conformada por un territorio reconocido de una comunidad de ascendencia amerindia, con título de propiedad colectiva o comunitaria, que se rige por un estatuto especial autónomo<sup>36</sup>, con pautas y tradiciones culturales propias, que se originan al ordenar la disposición de mano de obra y de provisión de alimentos para la explotación de los indígenas por la comunidad. Con esta institución se procuró estructurar la vida de los poblados o “reducciones” de indios sobre la base de los resguardos, reconocidos simultáneamente con las “encomiendas” y mitas que disponían la mano de obra para haciendas y minas y con las reparticiones de tierras en beneficio de los colonizadores (Friede, 1976).

Pero en la actualidad, con todas las adiciones culturales históricas y vejámenes de dominios y explotación, se adicionan los factores nuevos y más agresivos que atentan directamente contra una extinción física y cultural; lo que se evidencia en la presente violación de los derechos que les corresponden como nacionales. Los más específicos –casi en consonancia entre la ONIC y la Corte Constitucional– son:

- I. Los efectos devastadores del conflicto armado interno y sus múltiples consecuencias.
- II. La imposición de proyectos de desarrollo en territorios indígenas sin el debido consentimiento previo, libre e informado.
- III. El abandono estatal, representado en pobreza, falta de acceso a servicios básicos y discriminación estructural.

También se debe hacer un análisis sobre el cumplimiento de los derechos entre avances, retrocesos y realidades cotidianas, y los mecanismos implementados para apaciguar los asechos de la minimización y posterior extinción como cultura. Este análisis se hace desde unos derechos fundamentales muy concretos:

<sup>36</sup> Planes de vida.

- a) El derecho a la vida
- b) El derecho a la salud
- c) El derecho a la alimentación
- d) El derecho al territorio
- e) El derecho a la libre determinación, autonomía y gobierno propio
- f) El derecho a la igualdad y a la no discriminación

Se seleccionan los derechos cuya vulnerabilidad fue evocada con mayor frecuencia por la mayoría de los pueblos representados en la ONIC. Esto significa un sentir general y no un análisis exhaustivo de derechos exigibles para los pueblos indígenas del país.

### **El conflicto armado interno**

Colombia vive desde hace más de 50 años un conflicto interno de lucha armada, que ha deformado los modelos y patrones de la vida campesina, las comunidades rurales y, por supuesto, los territorios indígenas; se suma a esto la acción en los territorios indígenas de grupos armados con objetivos ilícitos de producción y comercio de droga, de grupos armados privados que protegen “empresas” y “organizaciones” para el usufructo de la tierra masivamente para la instalación de megacultivos de palma de aceite para biocombustibles, principalmente (ONIC, 2010). Se refleja claramente la relación victimario-víctima, en la que todos estos grupos, de acuerdo con su postura, asecha y agrede a las comunidades indígenas, y genera fundamentalmente: presencia de grupos armados en los territorios indígenas, militarización de la zona y generación de confrontaciones armadas, desplazamiento forzado interno o confinamiento, desabastecimiento de atención básica en salud, alimentos y medicamentos, control de movilidad humana, alimentos, medicamentos, combustibles, bienes y servicios básicos, irrespeto a las autoridades tradicionales (violación del derecho fundamental de autonomía), apropiación de tierras y bienes comunitarios, reclutamiento forzado, señalamientos de participación en actividades bélicas o ilícitas, homicidios, amenazas y falsos positivos, hostigamiento, persecuciones de personas y de grupos familiares, ocupaciones de lugares sagrados, instalación de bases militares sin consulta previa, instalación de minas antipersona y abandono de materiales bélicos explosivos, prostitución forzada o violencia sexual, utilización de comunidades confinadas como escudos humanos.

Los homicidios de indígenas, según la ONIC, obedecen a distintas causas que van desde la intimidación de la población; generación de desplazamiento individual o colectivo, hasta retaliaciones por posturas en defensa del territorio

(ONIC, 2010). Las cifras de homicidios selectivos dentro de las comunidades indígenas mantienen un margen considerable. Es así como entre 1974 y 2004 se registraron 7762 casos de violación a los derechos humanos; de estos, 1869 fueron homicidios. La última década, que los indígenas colombianos han llamado “la época de resistencia a la guerra”, corresponde a la intensificación del conflicto armado interno, sobre todo en los territorios indígenas, lo que ha afectado significativamente su vida y su existencia. Se presenta este fenómeno con mayor intensidad a partir de 1997; en ese año, en 44 municipios del país se registraron hechos violentos contra los pueblos indígenas. Entre 2002 y 2009 la ONIC reportó en su boletín virtual<sup>37</sup> más de 1400 homicidios, con mayor frecuencia en los dos últimos años, en los que se presentaron 287 homicidios (-ONIC, 2010).

Este fenómeno de convergencias políticas y armadas tiene también una alta incidencia social. El desplazamiento forzado entre 2002 y 2009, fue de aproximadamente 74.000 indígenas que se vieron obligados a salir de su territorio, algunos en forma colectiva, otros individualmente. En la información del gobierno nacional, entre 2006 y 2007 el desplazamiento total creció un 16,8%; mientras que el desplazamiento de la población indígena creció un 23,1% (ONIC, 2010). Son muchos los casos de los pueblos con grandes desplazamientos que la ONIC (2010) ha reportado para su cuidado, seguimiento, acompañamiento y denuncia ante la Corte Penal Internacional. Un ejemplo de esto son los procesos vividos por el pueblo wachina en el departamento del Vaupés, especialmente porque su población es de sólo 50 personas distribuidas en doce núcleos familiares, cinco de los cuales ya no están en su territorio –llamado Yacayá– como quiera que fueron desplazados a Mitú, la capital del departamento.

### Los megaproyectos

El modelo del desplazamiento no es lo único que acaece en los pueblos indígenas en Colombia. Lo que hasta hace unos años había sido una amenaza del modelo de desarrollo económico neoliberal en Latinoamérica, para cambiar y contrallar los usos del suelo y la explotación de los recursos naturales, ha comenzado a ser una realidad y a tener efectos directos en detrimento de los derechos culturales, ambientales, humanos y territoriales de las comunidades indígenas, que habitan zonas consideradas como geoestratégicas. Esto se debe a que Colombia está inmersa en el modelo de globalización y flujos de capitales internacionales desarrollando megaproyectos e inversiones continentales. Un ejemplo de esto es la dirección internacional para la búsqueda y la explotación de fuentes para la producción de energías, bien sea de petróleo o gas, de

<sup>37</sup> Boletín que se publica en el sitio web <http://www.onic.org.co>.

represas hídricas, o con megacultivos de oleaginosas como la palma de aceite para la producción de agrocombustibles, este último que fue hasta el gobierno del presidente Álvaro Uribe una prioridad de inversión agrícola. Aquí se afecta directamente a los pueblos indígenas. Un ejemplo se dio en el pueblo embera katío, donde se construyó de la represa de Urrá II, lo que le costó la vida a uno de sus líderes, el jefe Kimy Pernía Domicó.

Entre 2000 y 2007 se firmaron 208 contratos de investigación y exploración por parte de la Empresa Colombiana de Petróleos (Ecopetrol), de los cuales 100 se desarrollaron en territorios indígenas, lo que afectó un total de 207 resguardos y cerca de 30 pueblos. Estos puntos de investigación ya forman parte del mapa petrolero mundial, y su explotación abarcará 5.884.244,2 hectáreas de territorios colectivos indígenas que muy seguramente serán arrancados a los resguardos por traslaparse con las zonas de explotación petrolera (ONIC, 2010).

En cuanto a las minas, el Instituto Colombiano de Geología y Minería (Ingeominas) precisa que existen 304 resguardos que se encuentran dentro de los distritos mineros, sobre los cuales se están entregando títulos de exploración y explotación de diferentes minerales. Muchas de esas titulaciones se están entregando dentro del marco internacional de concesión, que es uno de los puntos ofrecidos en los TLC con Europa y Estados Unidos de América. De esta forma, y con esta visión de desarrollo centrado en la implementación de grandes megaproyectos, sustentados en la inversión de cuantiosos recursos, se ha desconocido la concepción del desarrollo propio y ancestral de los pueblos indígenas, en relación con los derechos que les entrega la Constitución Política, según los cuales ellos mismos deben desarrollar sus planes de vida en sus territorios. De esta forma, ¿para qué planes de vida si no se respeta el principio fundamental de autonomía? (Monje Carvajal, 2010). Se podría pensar que para esto existe una herramienta que la legislación nacional tiene definida en un marco normativo; como es la consulta previa, pero nuevamente la ajustan de acuerdo con los intereses particulares, sobre todo en entornos económicos de capitales externos, en los que surgen inaprobables ejercicios de flujos de dinero para comprar conciencias o vidas, y que por su condición pocas veces son visibles.

### **El abandono estatal**

En Colombia la pobreza tiene unos matices bien particulares. No se puede medir en un estándar meramente económico, ya que no aplicaría a la mayoría de los pueblos en el mundo. De allí que su significado, más que a la ausencia de dinero debe referirse a la falta de vida, de oportunidades para lograr

una existencia digna, tranquila y feliz; a la preferencia, con la capacidad de desarrollarse de acuerdo con su cultura, creencias y expectativas; a mantener, sostener y disfrutar su salud, alimentación, vivienda, medio natural y una herencia igual o mejor para sus hijos y congéneres. En el caso de los pueblos indígenas, sus riquezas están representadas en espacios inmateriales como su cultura, su palabra y sus conocimientos, además de los espacios físicos con que cuentan para desarrollarlas. El medio natural es fundamental, ya que es un territorio amplio y suficiente para sembrar y recolectar, y además para descansar y participar en las decisiones de su pueblo y de su país.

De esta forma, mirando los factores mencionados, el abandono estatal se configura en la aceptación de que los indígenas no representan para el Estado más que una carga económica; ya que no constituyen una fuerza real de desarrollo, al no ajustarse a los modelos económicos de sus políticas; y como tal, a la atención en servicios básicos que les brinden, ya que son muy deficientes por no decir nulas. Las asistencias en servicios de salud para atender las enfermedades de los blancos <sup>38</sup> que los amenazan son muy bajas.

La educación es todavía un factor de mayor selectividad para las comunidades indígenas. A pesar de que en la legislación se hacen muchos reconocimientos a los sistemas diferentes y preferentes para estos pueblos, en la realidad y para la administración estatal no lo es tanto. Todavía se están envidando maestros sin formación para trabajar con este tipo de comunidades, evaluado y visto en casi todos los recorridos en la zona del Baudó, o en las demás áreas del país que se recorrieron en el proceso de consolidación de esta investigación; por ejemplo, maestros de una región central, con una cultura y un lenguaje en castellano, llega a enseñar en una escuela indígena donde los niños no hablan más que su propia lengua nativa.

Es problema no sólo se da en la educación, también se presenta en el desarrollo de muchos proyectos que se orientan hacia las comunidades indígenas del país<sup>39</sup>. Es el caso de la introducción de especies no nativas que fueron llevadas como alternativa a las comunidades indígenas y terminaron generando un problema, por no ser una especie local, de manejo cultural o

<sup>38</sup> Han pasado un poco más de 500 años del descubrimiento por parte de Colón y toda la campaña europea por las nuevas tierras, pero todavía es una herida abierta la invasión cultural, natural, social, política y de enfermedades, que no cierra. Hasta ahora no se han podido subsanar esas invasiones, menos cuando todavía no se les reconoce lo que les fue arrebatado; sus riquezas en oro y sus territorios ancestrales.

<sup>39</sup> En esta consideración, el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), Tropenbos Internacional Colombia y la UNIMINUTO están desarrollando un Diplomado en Agroecología con énfasis en Agrobiodiversidad e interculturalidad para el trópico húmedo, dirigido a instructores del SENA que trabajan con este tipo de comunidades, buscando no afectar a las comunidades con los proyectos implementados en ellas y desarrollar el potencial endógeno a partir de las investigación local de las comunidades sobre sus recursos, espacios culturales, conocimientos locales, etc.



culturalmente aceptadas; se llevaron para fortalecer un proceso económico y tarde o temprano terminaron abandonadas. Esto pudo representar afectaciones naturales en el peor de los casos. Así mismo, se puede tomar como otro ejemplo los planes de la FAO para implementar cultivos de hortalizas en comunidades indígenas. Se invirtió gran cantidad de dinero en esos proyectos, sabiendo que socioculturalmente no son aceptables, ya que estas comunidades no consumen este tipo de alimentos; es decir, fue un dinero perdido en proyectos perdidos.

Otro ejemplo son los sistemas de alfabetización y enseñanza de la lengua castellana, que muy posiblemente terminaron afectando lenguas nativas, ya que muchas de las madres indígenas que representaban los hilos primarios de transmisión de conocimiento a sus hijos sólo hablaban castellano, lo que ocasionó que sus descendientes no aprendieran su lengua nativa, lo que posteriormente llevó a que esta lengua se erosionara.

De cualquier manera, es muy difícil determinar cuánto o cuándo un proceso de estos puede ser peligroso para la cultura y la vida en los espacios naturales ancestrales de los indígenas en Colombia, pero lo es mucho más cuando el estado los estima como habitantes del común en el pueblo, y no se tienen las respectivas consideraciones culturales, espaciales y naturales que estos pueblos reclaman.

El abandono estatal no sólo se refleja en la falta de políticas claras hacia las comunidades indígenas, sino también en la invisibilidad de sus problemas. En tratar de hacerlos cada día más invisibles de sus culturas, espacios políticos, territorios, derechos fundamentales, etc. Es decir, colombianos como todos, pero no como pocos, que es la verdadera esencia de la vida; nuestros hermanos mayores, a los que les debemos mucho más que respeto, les debemos que nos heredaran –por la fuerza– esta gran porción de tierra que es nuestra patria, y por qué no, este gran continente americano.

# CAPÍTULO 3



## LOS PLANES DE VIDA INDÍGENA







### **Definición de un plan de vida**

Por la organización del Estado colombiano en entes territoriales, y las políticas de reparto de los recursos económicos desde la oficina de planeación nacional, usando como herramienta la utilización de los dineros públicos y los planes de desarrollo, se cuestiona –desde la visión indígena– el concepto de desarrollo y de políticas de globalización de la nación. Es claro para las comunidades indígenas que se debe hacer un proceso de planeación como herramienta reguladora entre los resguardos y la institucionalidad del Estado, pero ésta se debe construir a partir de la observación y la consideración tradicional individual por cada uno de los resguardos, de los pueblos o los territorios indígenas, y en general, no convencional y generalizada para todos; esto es, sin tratar de convertir los planes de vida en su universo, en una planeación meramente económica para la adopción de recursos financieros de la nación colombiana.

En la puesta en marcha del reconocimiento a las autoridades tradicionales indígenas de las asociaciones en todo el país, la formulación de los planes de vida constituye un requerimiento formal en la definición de las funciones de estas asociaciones, como intérpretes de doble vía de la legislación consuetudinaria étnica, de la contenida en la Constitución Política y la normatividad que la reglamenta en diversos aspectos, así como del fuero indígena. Uno de ellos es el manejo de transferencias y del situado fiscal a los entes territoriales con jurisdicción en territorios indígenas. Está definido

entre las comunidades indígenas que los planes de vida se deben construir desde la visión étnica, con sus contextos históricos, mitológicos ancestrales, culturales y de territorio, este último ampliamente soportado por los tres contextos iniciales; muchos de ellos contenidos en memorias todavía vivas. Su expresión terminada se encuentra en la narrativa indígena y la tradición oral, y la segunda y la tercera en su lengua y en las expresiones artísticas culturales de mitos y leyendas.

No obstante, no es recomendable plantear la formulación de un plan de vida exclusivamente desde la mitología y la narrativa oral porque plantearía una complejidad de entendimiento entre lo institucional del Estado y las comunidades étnicas. Por otro lado, si como lo plantea la institucionalidad, se limita el ejercicio de formulación al manejo de los recursos económicos de las transferencias, se obtendrá exclusivamente un plan de inversiones, deficiente en la conceptualización que implica el territorio, la cultura, la autonomía y sus procesos de unidad indígena. Así, metodológicamente se busca reconocer los componentes básicos del universo indígena, que se han venido construyendo a partir de los procesos propios de vida en su territorio y desde su cultura, así como de los instantes en los que ellos tienen contacto con los no indígenas de la nación colombiana; por eso se postula que la planeación económica sea un componente integrado a una serie de planteamientos propios de su cultura, de sus estilos de vida, del manejo de sus territorios, de su educación y de todos los procesos que les figure a ellos actividades encaminadas al sustento y crecimiento de sus estilos y modos de vida propios.

Hasta ahora, luego de la revisión importante de planes de vida con el apoyo de la consejería de planes de vida de la ONIC, se ha encontrado que los ejercicios para su formulación han fluctuado entre experiencias polarizadas; unas son manifiestos étnicos de autonomía y territorio, propias de cada cultura; otras se lanzan en grandes intentos de recuperación de lo ancestral como la base de su vida, y muchas son simples ejercicios de ordenamiento territorial plasmados mediante cartografías de los usos del territorio. Para entender la definición de un plan de vida, y poder definirlo, es necesario entender la importancia del mismo para las comunidades indígenas y para la nación colombiana. Pero ¿cuál es la importancia de tener un plan de vida bien formulado, que articule todos los puntos mencionados?

Las razones pueden ser muchas, los argumentos pueden ir desde la defensa de su territorio, hasta el rescate de su cultura y sus formas de vidas no occidentalizadas. Estas razones están ligadas a los procesos de inmersión de las comunidades indígenas, a los procesos de economías modernas que los llevan al contacto con espacios físicos y sociales que, en términos generales, les da una aproximación a una calidad de vida que no es propia de sus

culturas. Un plan de vida es, entonces, una estrategia de negociación para establecer principios de relación con lo externo a lo indígena. Las verdaderas razones de un plan de vida están ligadas fundamentalmente a la forma en que desean relacionarse las comunidades no indígenas. Y se determinan por unos momentos históricos que en casi todos los pueblos y naciones indígenas marcan una gran diferencia con el restante cúmulo de población de la nación colombiana. En sus formatos de vida existe una memoria histórica biocultural grabada en sus hitos, la cual está unida a sus más profundas relaciones con su territorio (Toledo Manzur & Barrera-Bassols, 2008).

Cada momento de la construcción de un plan de vida es extractado de los procesos de inmersión total o parcial que se tiene en este trabajo de investigación; siendo esta una conclusión a la lectura posterior de lo que ellos pensaban sobre lo que era bueno y lo que querían hacer en su territorio; que en muchos de los casos fue confundido con la planificación para la recuperación de su conocimiento tradicional, y mostrado posteriormente como el ejercicio definitivo para un plan de vida. Esta es una forma errónea de abordarlo; ya que si la recuperación del conocimiento tradicional es la misión de un plan de vida, las razones que determinan esta misma es simplemente limitada, y menos ajustada al proceso, desde los momentos de vida de estos pueblos bajamente influenciados por la modernidad, en los cuales el conocimiento tradicional es sólo una parte de su estructura, sin la cual no se tendría una luz de organización y de principios para la pervivencia en medio de procesos de globalización e internacionalización de los recursos; pero que por sí solo, no construiría el universo total de un verdadero ejercicio participativo para la construcción de un plan de vida.

Estos momentos están marcados por el recuerdo, por sus modelos de vida, de alimentación, de historia recordada por los ancianos, que no necesariamente tienen que ver exclusivamente con el uso del territorio; aunque es claro que para esta investigación es imposible desligar los agroecosistemas de las culturas que los crean (Toledo Manzur & Barrera-Bassols, 2008).

Estos instantes en realidad grafican una historia natural, de lo que ellos han sido y son, pretendiendo pervivir en los espacios nacionales con principios involutos hacia lo indígena, de acuerdo con sus valores ancestrales e históricos, planteando desde ahí las formas y los procesos sobre los cuales se van a relacionar con el resto de sus hermanos<sup>40</sup>, habitantes de su gran nación, desde un proceso de investigación local que va mucho más allá de las técnicas; incluye nociones, percepciones e intuiciones de sus actuaciones en

<sup>40</sup> En el caso específico de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, ellos consideran al resto de la población nacional como hermanos menores; consideración que se debe a que cuando los no indígenas llegaron a estos territorios, los pueblos indígenas ya existían y hacían vida en este territorio desde tiempos ancestrales.

el momento presente, pero desde la visión ancestral cosmogónica indígena, la más recordada e implicada por sus propias interpretaciones de los imaginarios reales y soñados.

¿Cómo están desarrollados estos planes de vida indígena, tan particulares que requieren una oficina dedicada a su coordinación dentro del ministerio? En términos generales, ¿qué contiene este documento? La gran mayoría de los planes hechos y consultados en esta investigación (en el momento de la consulta) contienen aspectos como:

- a) Planteamiento de una metodología y estrategia de planeación para un desarrollo con identidad.
- b) Consideración sobre la comunidad indígena particular como sujeto de su propio desarrollo, planteado para escenarios regionales, nacionales y globales, controlándose y adaptándose al cambio.
- c) Planeación y gestión del desarrollo desde las autoridades tradicionales y las comunidades locales.
- d) Planteamiento de un proceso de fortalecimiento de la autonomía, la participación y la concertación.
- e) Las consideraciones internas sobre la jurisdicción y el control social apropiado.
- f) Disertación propia sobre su estilo de desarrollo, sobre sus énfasis en calidad de vida, equidad, participación y medio ambiente sano.
- g) Ejercicios de planeación como resultado de procesos participativos y formativos de largo plazo.
- h) Documentación sobre la valoración de la cultura y el conocimiento tradicional.
- i) Planteamientos sobre la identidad, control del cambio cultural y actualización cultural.
- j) Planteamientos sobre la interculturalidad y las relaciones interétnicas,
- k) Procesos de interacción Estado-comunidad.
- l) Procesos sobre los cuales se organizan redes locales, regionales y nacionales para la concertación del desarrollo.
- m) Procesos o ejercicios de negociación de los conflictos.
- n) Finalmente, la formulación de programas y proyectos para lograr su financiación para el desarrollo en el largo plazo.

Pero ¿cómo y desde dónde se abordan estas temáticas?, ¿cuáles deben ser los fundamentos reales de las consideraciones hechas? Valorando lo

expuesto en el capítulo anterior, es fundamental originarlos en los cuatro momentos que se plantean en esta investigación, hilando los resultados en la construcción de los puntos planteados por el gobierno nacional. Un plan de vida debe ser un proceso reflexivo de construcción constante, hecho desde el interior de la comunidad, relacionado e interconectado con sus formas y estilos de vida, considerando sus espacios naturales, su territorio, sus conceptos de vida y crecimiento comunitario –para no usar la palabra desarrollo–, con valoraciones de sus formas de trasmisión de conocimiento –educación–, la restitución y aceptación de autoridad tradicional.

En 1998, la ONIC publicó una cartilla resultado de un trabajo de reflexión sobre los conceptos básicos de los planes de vida, las consideraciones generales del desarrollo y su conceptualización –en un formato de fácil asimilación por representantes y autoridades indígenas–, agregando una pequeña guía de lo que hasta ese momento ellos habían socializado y puesto en común sobre los lineamientos generales de un plan de vida indígena. En este espacio construyeron uno de los mejores aportes para establecer entre los planes de desarrollo y los planes de vida indígena una diferencia conceptual y de enfoque.

Pero esto no bloqueó las prácticas en busca de trabajo por parte del no indígena profesional, asesor y acompañante de ejercicios participativos y comunitarios para construir y presentar los planes de vida indígena ante los entes territoriales. Es decir, aparecieron actores externos, expertos en planes de vida que en muchos casos sólo diligenciaron formatos y ajustaron temas referentes a la cultura, la zonificación del territorio y la diagramación del mismo en planos; siempre desde la visión de proyectos de desarrollo, buscando desde la externalidad ayudas, semillas, animales y sistemas productivos, para mejorar la calidad de vida y alimentación de las comunidades indígenas, es decir, desarrollo para las zonas menos desarrolladas.

Este fenómeno de los expertos es entendible por ser uno de los primeros ejercicios concertados y trabajados en la ONIC, lo que demuestra que desde el inicio se ha buscado marcar la diferencia y que cada uno de los ítem que se muestran en la tabla 3, que no son totalitarios ni excluyentes, concretaron una comparación que para su momento fue buena, marcando el inicio para hacer en el trabajo su planeación de forma diferente, pero que en el presente político y social del país, en realidad representa desatinos, diferencias y un análisis de las discrepancias existentes entre un plan de desarrollo y un plan de vida, lo cual no se determina tan fácilmente al configurar en una tabla comparativa; esto, dado por las divergencias de enfoque del primero y los puntos de observación desde la cosmovisión indígena del segundo, con las muchas posibilidades a que se construyeran desde la externalidad, por actores no indígenas, con bases documentales pasadas, fotografías y unas muy pocas



visitas a los territorios para trabajos comunitarios, muy poco participativos y de carácter no decisorio; es decir, en muchos de los planes de vida existentes hoy, la mayoría de los indígenas no participaron ni tomaron decisiones sobre el mismo y mucho menos los ayudaron a construir.

<b>Tabla 3. Tabla de diferencias entre un plan de vida y un plan de desarrollo.</b>		
<b>No.</b>	<b>Planes de desarrollo</b>	<b>Planes de vida</b>
<b>1</b>	Pretende mejorar la calidad de vida definiéndola como la obtención de bienes materiales y de servicios públicos.	Su fin es la pervivencia de un pueblo indígena.
<b>2</b>	Buscan el crecimiento económico de manera competitiva proyectando siempre el incremento de dichos bienes y servicios.	Los recursos y los bienes se comparten de acuerdo con principios de redistribución, intercambio, solidaridad.
<b>3</b>	Considera los recursos naturales como fuentes de ingresos económicos y no se hace énfasis en los límites de sus usos.	Considera al hombre como parte integral en equilibrio con la naturaleza.
<b>4</b>	El diagnóstico se hace con criterios técnicos.	El diagnóstico lo realiza la misma comunidad, definiendo sus prioridades y orientaciones.
<b>5</b>	Se reduce la participación solamente a líderes y representantes.	La participación incluye a todos los habitantes, respetando espacios y tiempos.
<b>6</b>	Es convocado y liderado por las instituciones.	Se trabaja con los métodos que definen las organizaciones y autoridades de la comunidad.
<b>7</b>	Se trabaja por sectores definidos, con porcentajes de asignación que no se pueden modificar.	Los ejes son de reflexión, y responden integralmente a los proyectos de vida de las comunidades.
<b>8</b>	Falta coordinación entre sectores sociales e instituciones.	Se trabaja de manera articulada entre organizaciones y pueblos, lo cual fortalece la unidad.
<b>9</b>	Se realiza de acuerdo con los programas estatales, ajustados a periodos de tres (3) a cuatro (4) años.	Se construye y se realiza permanentemente, de generación en generación.
<b>10</b>	No tiene en cuenta la diferencia cultural.	Se realiza a partir de la cultura y la territorialidad de cada pueblo.
<b>11</b>	Busca la transformación del mundo.	Busca la transformación del hombre.
<b>Fuente:</b> Planes de vida de los pueblos indígenas / fortaleciendo la pervivencia. Capacitación para el fortalecimiento del proceso de construcción de los planes de vida de los pueblos indígenas (ONIC, 1998).		

## Los aportes epistemológicos de la agroecología

Muchas de las aproximaciones que se tenían al respecto de la construcción de un plan de vida se orientaban desde todo punto de vista a los formatos planteados en las anteriores propuestas, los cuales buscaban construir un documento de enunciado y referencia sobre la cultura de cada comunidad. Siempre las apreciaciones sobre quiénes somos, qué queremos, para dónde vamos, cómo nos vemos, etc., formaban parte de los debates y discusiones en la construcción del mismo. Era estrictamente necesario dejar un documento escrito sobre estas premisas para tener una evidencia de la construcción de un plan de vida. Adicional, un plan de vida según la política del Estado requiere<sup>41</sup> un levantamiento topográfico del territorio, con el registro de las comunidades, determinando los límites, senderos, rutas, fuentes de agua, entre otros aspectos, con el fin de radicar la titulación de un territorio colectivo para las comunidades asentadas; pero no eran evidentes en estas construcciones la razones sobre las cuales se determinaba ese territorio como el propio. Este ejercicio estaba sentado fundamentalmente en la adjudicación de una titulación colectiva, de un territorio sobre el cual se moverían varias comunidades indígenas en su actividad cotidiana.

También es necesario considerar que gran parte del documento de plan de vida estaba enmarcado en las posibles acciones de inversión sobre las cuales se soportaría el uso de los recursos económicos procedentes de las transferencias de la nación a los entes territoriales; y cómo a los territorios colectivos que aparecen como entes territoriales les correspondía por ley acceder a ellos, ajustándose a las actividades político-administrativas de los municipios para que, a través de ellos, se recibieran las transferencias de los recursos económicos, sin la posibilidad de definir canales más directos para este proceso entre la nación y las comunidades indígenas contenidas en los resguardos. El plan de vida o plan de desarrollo para comunidades étnicas buscaba definir una estructura “administrativa” sobre la cual descargar la responsabilidad del trámite ante el municipio, para hacerles efectiva la transferencia económica del gobierno nacional y hacer uso de la misma. En ese momento nacen las figuras de los gobernadores indígenas como cabeza administrativa de cada comunidad, de los alguaciles como figuras de autoridad, de los vocales como suplentes en los cargos, todos los anteriores con sus respectivos procesos de elección. Dichas figuras en nada responden a la cultura indígena ancestral de ningún pueblo en la nación colombiana como autoridad.

Así mismo, en ningún espacio académico o de investigación se presenta un sustento epistemológico válido sobre las razones por las cuales los planes

<sup>41</sup> Como referencia obligatoria del Ministerio del Interior, de la oficina de etnias.

de vida debían construirse de esta manera; los argumentos siempre fueron fundamentados en el modelo económico y administrativo del Estado, en las jurisprudencias que se dictaban para ajustar la transición de la Constitución Política de Colombia de 1886 a la de 1991 –más de 100 años de vida política de la antigua constitución–, y la inmersión por derecho de los pueblos que eran los habitantes naturales del territorio, pero presentes en una actualidad conflictiva con sus modelos de vida. La organización indígena planteó en diferentes oportunidades estrategias para hacer una construcción más ajustada a lo cultural, que les permitiera a las comunidades tener una razón para iniciar un proceso de recuperación cultural y de organización local para la defensa y pervivencia de cada pueblo o nación indígena en su territorio (ONIC, 2010). Buscó de igual forma reducir la utilización de los recursos económicos llegados del Estado mediante las transferencias en la compra de materiales poco apropiados a las comunidades o la acumulación masiva de elementos, máquinas, motores que no tendrían una vida útil práctica en costo y tiempo de uso.

Un ejemplo de esto era encontrar motores fuera de borda, casi nuevos, abandonados en una bodega por falta de mantenimiento, por una refacción que no se había comprado o por daños que nunca valoraron y por ende nunca se recuperaron. Lo mismo ocurría con plantas eléctricas, computadoras, teléfonos satelitales, guadañadoras, y muchas otras cosas que se compraron por recomendación de alguien que en su momento quiso “modernizar” su estilo de vida o de su organización, en el nombre de la “calidad de vida”. Los primeros grandes gastos de las transferencias se quedaron en manos de los “consultores” no indígenas o asesores profesionales que les ayudaron en la formulación de proyectos, y con quienes se trabajó la construcción de sus “planes de gastos” y la “planificación del territorio”, y que estos mismos consultores luego convirtieron en el proceso que los indígenas habían ganado en la Constitución de 1991, en su forma de trabajar, de ganarse la vida, de hacer dinero. Se reconoce que a muchos de estos profesionales la influencia indígena los marcó, les hizo cambiar su forma de percibir la naturaleza de los pueblos indígenas en el país, y luego de la gran bonanza de dinero por las transferencias, se quedaron apoyando muchos procesos por menos dinero del que habían sido contratados en un principio.

El auge de estos procesos y del surgimiento de numerosas experiencias organizativas, incrementó las ayudas provenientes de donantes internacionales. La cooperación internacional aportó muchos recursos para el fortalecimiento de las organizaciones indígenas en el país; las organizaciones nacionales, regionales y locales lograron parte de estas ayudas. Según el Departamento

Administrativo para la Prosperidad Social (DAPS)<sup>42</sup>, entre 1998 y 2004 el país recibió fondos por un valor de 1300 millones de dólares en subvenciones, la mayor parte de estos recursos en la modalidad no reembolsable o condonable. Pero ¿cómo usar adecuadamente estos recursos para responder a las coexistencias ecológicas y culturales de las comunidades indígenas en su territorio, en una práctica constante, revalorizada día a día, ajustada a la interpretación de quien hace uso de los recursos? Es difícil determinarlo desde las disciplinas convencionales, las consideraciones clásicas, las ciencias normales por la incertidumbre que se puede originar en la periferia a los espacios indígenas (Funtowicz & Ravetz, 2000), dejando una oportunidad para muchos espacios de estudio y trabajo. Ésta es una congruencia para buscar los sustentos epistemológicos sobre los cuales se pueda respaldar un plan de vida con enfoques diferentes a los económicos y administrativos de referencia para los planes de vida.

La referencia fundamental para encaminarse en la aventura de dicha congruencia se basa en que los indígenas en el país cumplen un papel ecológico en su medio natural de vida y subsistencia, sin desconocer su necesidad de consumo, evolución individual, grupal y como especie; especialmente porque el conocimiento está ligado a su historia como integrante en dicho espacio biofísico (Toledo Manzur & Barrera-Bassols, 2008). Consecuente con este planteamiento, se propone un abordaje particular para esta investigación, buscando en las disciplinas y ciencias que aportan a la agroecología los sustentáculos epistemológicos de los planes de vida, dirigiendo el trabajo desde premisas que responden a tres particularidades:

- I. Su universo indígena, que desde muchas razones expuestas en este libro es particularmente complejo; y que es visto desde la integración natural al entorno en una dualidad de respeto naturaleza-hombre.
- II. Los formatos de ver, vivir, analizar, participar y compartir estas relaciones socio-ambientales de las comunidades en su medio de vida, simplemente sin presentar un inventario o unas cuentas numéricas deterministas sobre lo que son, lo que hacen, lo que tienen, lo que proyectan, como quiera que para eso existen estudios que hacen referencia a estos datos y cuyos resultados se muestran en esta investigación.

<sup>42</sup> El DAPS es la entidad del gobierno nacional que encabeza el sector de inclusión social y reconciliación, al cual se encuentran adscritas las siguientes entidades: Agencia Nacional para la Superación de la Pobreza Extrema (Anspe), Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, Unidad Administrativa Especial para la Consolidación Territorial, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y Centro de Memoria Histórica.

- III. Su modelo de economía y comercio no convencional, los conceptos íntimos de valor y su inmersión parcial a los ejercicios crematísticos de los modelos comerciales.

La primera particularidad, con todas las exposiciones hechas en el capítulo anterior, responde al sustento que da Morín (2007) en su obra, planteada desde las ligaciones que se hacen entre las estructuras mentales del ser, sus formas de proceder, sus percepciones extrasensoriales, su historia natural y social, su cultura y sus ritos, definiendo que este tipo de trabajos no se deben enmarcar en un fraccionamiento de conocimientos por las grandes limitantes que existen para entender estas comunidades y las formas de relación con su entorno, el respeto particular e irrestricto por la vida en todas sus manifestaciones y las formas de equilibrio adaptadas en su transcurso de hábitat y consumo. En otras palabras, las dificultades para comprender un mundo integrado, relacionado e interrelacionado, conectado e interconectado, dinámico y equilibrado, con funciones lógicas y extrasensoriales que responden a una cultura, a una razón de un ser indígena indivisible con la naturaleza en la que pervive. El aporte de la complejidad que plantea Édgar Morín es generar sustentos epistemológicos antagónicos a los planteados para la construcción de los planes de vida existentes. Entonces la complejidad se convierte en el sustento fundamental por considerar en la construcción de un plan de vida; ya que plantea que no sólo se deben tener en cuenta en este proceso las estructuras sociales y naturales por separado; más bien observarla, plantearla y narrarla en un proceso complejo de coevolución natural y social en un espacio físico determinado: un territorio.

La segunda particularidad responde a lo planteado por Woodgate & Redclift (2002), referente a las relaciones socioambientales de los pueblos indígenas, con una teoría social incorporada a su evolución en el territorio, entendido como un aprendizaje conjunto en espacio y tiempo; reconociendo el papel ecológico del indígena en la naturaleza y su papel como integrante de una sociedad excepcional, diferente y distante de las mismas concepciones de sociedad occidental. Es decir, un papel ecosocial, integrante de un medio natural y de un grupo social. Esta fundamentación genera las bases para plantear que las ecosociedades, formadas en un proceso lento, particularmente observado y ensayado infinitas veces en pruebas de ensayo en acierto y error (Monje Carvajal, 2011), son la base de trabajo para la preservación natural y el control del territorio ancestralmente ganado, frente a los planteamientos de conservación per se de los órganos de control y regulación ambiental del Estado, del mismo gobierno o de la sociedad civil, indistintamente. Es decir, las políticas de parques naturales nacionales, zonas de reserva biológica,

santuarios de fauna y flora o las reservas de la sociedad civil no pueden estar sobre la seguridad de la supervivencia de los pueblos o naciones indígenas que ancestralmente han habitado un territorio.

También con esta fundamentación se valida la defensa de un territorio sobre macroproyectos, megaobras, explotaciones mineras y de hidrocarburos que atenten contra el control del territorio y la existencia de comunidades indígenas en sus ambientes sociales y culturales ancestrales. Esto es, que ni recurriendo a la consulta previa como derecho fundamental establecido en la Constitución Política de Colombia para las comunidades indígenas, se deba aceptar un proyecto de esta magnitud, ya que quebranta la esencia de su existir en su territorio: su presencia histórica, la conservación natural y la pervivencia de un pueblo o nación indígena con sus principios fundamentales étnicos, culturales y ancestrales<sup>43</sup>. La tercera particularidad se refiere específicamente a sus relaciones económicas y las formas tribales e intertribales de practicarlas. La referencia específica de esta particularidad está basada en lo planteado por José Manuel Naredo (1996), según lo cual el modelo económico de estas comunidades está ligado a su forma de pensar, vivir y relacionarse con su entorno desde el espacio social y desde el ambiental. Sus modelos de intercambio se han ajustado evolutivamente a su relación con los no indígenas, se referencia entre ellos el valor sobre los productos de alimentación, de vestir, de las herramientas de trabajo y de transporte, siendo éstos los más valiosos.

Vale anotar en este punto que el ejercicio hecho durante las visitas a cada comunidad, en muchos espacios en los que se compartió y que generó esta investigación, dejó la siguiente observación, la cual puede ayudar explicar cómo funciona este sistema de economía ecológica indígena. Es bien característico que los indígenas en Colombia construyeron sus poblaciones río arriba, más cerca de la selva y a la orilla de un río o una quebrada, y que las comunidades afrocolombianas hicieron lo propio río abajo, más cerca al mar en el caso del Pacífico. En el desplazamiento, los indígenas wounaan siempre tienen encuentro con las comunidades afrocolombianas, y si éste se da en el río, las relaciones pueden ser ejercicios económicos variados. Este contacto se debe a que en sus desplazamientos, los wounaan programan una o dos, y en escasas oportunidades, tres salidas a la cabecera municipal, lo que implica destinar dos o tres días de viaje, dependiendo del trayecto entre una comunidad y su destino.

Cuando sale de viaje, el indígena lleva en su canoa o chingo, plátano y banano verde, papa china, entre otros víveres, que tienen dos funciones

<sup>43</sup> Como está considerado en el capítulo 4 de este documento sobre los ejes rectores que guían las actuaciones de los autogobiernos para su principio de autonomía.

básicas: alimentarlo a él y a las personas que lo acompañan –en la mayoría de los casos su mujer y sus hijos– y permitirle desarrollar un ejercicio comercial. A partir de su partida se inicia el interesante proceso económico; en las bocas de los ríos se presenta el primer fenómeno comercial; el indígena cambia sus productos por pescado, que es la actividad común entre las comunidades negras en las bocananas de los ríos. Este cambio puede tener variaciones, si existe abundancia de pescado y de los productos indígenas que trae en su chingo, el intercambio es copioso. Si hay escasez de cualquiera de los productos, el cambio se matiza al tener mucho por poco producto; es decir, si trae mucho plátano y el afrocolombiano tiene poco pescado, el cambio es mucho plátano por poco pescado, y viceversa. Pero si este mismo indígena llega al municipio, en el momento en que toca el muelle, el plátano ya no figura como abundante o escaso sino que toma el precio de mercado en el día, es decir el valor de la ración<sup>44</sup> en el mercado local.

Es decir, los ejercicios que se dan en el río tienen un valor ajustado a los espacios y ritmos, a valores ecológicos de abundancia y escasez. Pero estos ejercicios cambian completamente al menor contacto con mercados en los que el precio es determinante, sin importar que los individuos que interactúan sean los mismos que se encontraron en el río. Esto quiere decir que lo que determina si es un mercado de valor o precio es la cercanía a la población de mayor desarrollo. También el concepto de propiedad juega un papel importante y los ejercicios de acumulación de excedentes no se presentan. Los territorios son colectivos en la mayoría de los pueblos indígenas en Colombia. En el caso de los wounaan, un indígena de alguna población de la zona del Bajo Baudó posee cultivos en sus territorios, tiene cultivos individuales por la labranza y aprovechamiento, y cultivos comunitarios, pero esto no significa un espacio de propiedad, tiene un valor de sustento familiar. Intercambia trabajo sin determinar el retorno del mismo, se prestan herramientas con los otros y comparte conocimientos; pero también tiene trabajos comunitarios bien planificados<sup>45</sup>. Dentro sus propiedades físicas puede llegar a tener, en general, lo siguiente:

<sup>44</sup> Una ración en el Pacífico colombiano se configura para el caso del plátano en 64 unidades estándares en tamaño y maduración. El mercado del plátano tiene mayor precio cuando es de gran tamaño y verde. El plátano maduro no tiene un precio alto, más bien es visto como una pérdida en el mercado, aunque en la mesa es tan apetecido como el verde por parte del no indígena. Para el indígena, un plátano maduro no representa ningún atractivo, lo ve como un producto dañado.

<sup>45</sup> Un ejercicio comunitario se configura en un trabajo para un bien común. Éste tiene unas reglas previas y no se hace sin ser detalladamente planificado. La planificación se hace sobre el ejercicio de la provisión diaria de las necesidades: cuidar los niños pequeños, hacer el alimento para todos, etc. Si los adultos van a estar en el trabajo comunitario, con antelación preparan todo lo que requieren usar para el sustento de los días que van a estar en la labor y encargan a un grupo de personas para subsanar la ausencia de los demás.



Su casa (el tambo, la maloka): construida en madera de chachajo<sup>46</sup> en el caso del Pacífico chocono, para sus horcones emplean palma barrigona<sup>47</sup>, sus pisos y techo están hechos de palma de panga<sup>48</sup>. Cuenta con cuatro pilares hechos en guayacán<sup>49</sup> y tiene una planta circular elevada entre 1 y 1,5 metros sobre el suelo, apoyada en los pilares con apoyos y amarres que son una mezcla de muescas en las maderas y bejucos. El tambo de los wounaan se diferencia de los de sus primos, los embera, por tener varios niveles, y estos dos de los chamí, que hacen su planta cuadrada. En este momento es común encontrar cualquiera de estas variaciones en todas las comunidades, tanto wounaan como embera o chamí.

Su vehículo de movilidad (chingo, potrillo o pequeña canoa de madera): el chigo es su medio de transporte. Gran parte de los recorridos entre comunidades lo hacen atravesando ríos o quebradas. Entonces, el río se configura en un espacio que le presenta al indígena un universo de acciones e interacciones, fuente de alimento, aseo, espiritualidad y vía de comunicación. En el caso de los wounaan es un requisito que todo hombre tenga el conocimiento y la destreza para construir su canoa; ejercicio que va desde la preparación de los elementos necesarios para su construcción, el rastro en el bosque para buscar y seleccionar, la selección de luna para cortarla, el manejo para sacarla del bosque, llevarla y disponerla para labrar su canoa o chingo, en el lugar que ha seleccionado para construirla.

Por regla general, el indígena tiene un machete bien afilado, una lima, una pala, cuyo filo se compara con el del machete, y un barretón o coba. Con estas herramientas desarrolla casi todas sus actividades. A estas herramientas se le suman algunos elementos ancestrales como arpones y mallas de fibras para pescar. Las flechas y los arcos, que siempre han representado a los indígenas en América, no son tan comunes, de hecho es más usada la escopeta de pólvora negra y balines o la escopeta de cartuchos de perdigones para la caza. Pueden llegar a poseer artículos como un radio, una pequeña planta eléctrica, animales como gallinas y cerdos y un motor fuera de borda, que para el caso de las comunidades involucradas en este estudio, el motor fuera de borda es

<sup>46</sup> Aniba perutilis. Árbol de la familia de las lauráceas, de madera muy estimada por su color y por ser incorruptible a la humedad.

<sup>47</sup> Dictyocaryum lamarckianum. Especie del bosque nuboso andino (800 a 2000 m). Su tronco liso y levemente abultado puede alcanzar los 25 m y lleva una corona grande y grisácea de hasta seis enormes hojas. Las rígidas y largas hojuelas irradian en todas direcciones, lo que le da a la hoja un aspecto muy completo; prospera en un clima húmedo y fresco, tropical, subtropical o templado cálido. Las semillas son de brote fácil.

<sup>48</sup> Asterogyne martiana. Palmita de hasta 2 m de alto, que crece en las selvas del Pacífico y el Magdalena Medio, con numerosas hojas de hasta 1 m de largo, bifurcadas en la punta, y racimos con dos o hasta cinco ramas, que llevan pequeños frutos elípticos, negros al madurar. Las hojas se usan para techar.

<sup>49</sup> Tabebuia ochracea. Árbol de hasta 20 m de altura y diámetro normal de hasta 60 cm, con tronco recto, ramas escasas, gruesas y ascendentes, copa piramidal.



comunitario y su potencia no es superior a 40 hp<sup>50</sup>. En el departamento del Amazonas los indígenas prefieren usar un motor llamado peque-peque<sup>51</sup>.

Es de anotar que las actividades extractivas casi nunca son mayores a la capacidad de regeneración de la especie que usan. Es decir, no usan más madera de la que realmente requieren y reutilizan subproductos para sus actividades. No siembran más de lo que se comen y las áreas de siembra son ancestralmente reguladas; es muy raro encontrar una tumba y tala de un bosque para establecer un cultivo específico. Sólo en dos casos se ha registrado este fenómeno. En proyectos en los que los donantes y los ejecutantes tratan de implementar producciones con objetivos comerciales, requiriendo mayor espacio del que ya usan para su sustento y con el que generan excedentes, y para la siembra de cultivos de uso ilícito, que es un fenómeno no muy común específicamente dentro de los wounaan del Bajo Baudó<sup>52</sup>.

Existen retos que le quedan planteados a la economía ecológica, ya que estas relaciones de dar y recibir en todas sus magnitudes (Mauss, 1969), tiene inmersas también a las comunidades afrodescendientes vecinas de estas comunidades; involucrando a los colonos no pertenecientes a ningún grupo étnico, quienes han ido llegando a estos territorios como habitantes permanentes en las cuatro últimas décadas, trascendiendo a que estas mismas personas tienen diferentes modos de relacionarse económicamente; unas en las comunidades, otras en los cultivos, en la selva, en el río y en los centros poblados con un comercio convencional más presente. Pero pueden existir muchas otras disciplinas que logren aportar desde la agroecología a los sustentos epistemológicos de los planes de vida desde un enfoque más ajustado a la realidad indígena. Queda esbozado que desde estas tres premisas iniciales las comunidades indígenas pueden plantear sus planes de vida para que sean vistos más en un proceso a largo plazo, sin inmediatez administrativa, con fundamento desde lo local y con respeto por sus ejes fundamentales de vida: la unidad, el territorio, la cultura y la autonomía.

<sup>50</sup> Casi siempre se utiliza para el desplazamiento de enfermos en estado delicado hacia los puestos de salud más cercanos. También se emplea en ocasiones especiales para transportar a las autoridades, grupos de personas para eventos y otros, pero casi nunca para intereses personales.

<sup>51</sup> Motores fuera de borda, con un eje largo que sale desde el cuerpo del motor de forma perpendicular y extendido desde la embarcación, diferente a la unidad propulsora tradicional de eje vertical, usado para ríos de baja profundidad, llamados de ese modo por el sonido que realizan los motores al navegar.

<sup>52</sup> Esta apreciación la hace el autor desde su propia experiencia, durante la cual en todos los desplazamientos y trabajos con estas comunidades no se encontró ningún uso indebido del territorio para la siembra de cultivos de uso ilícito, siendo testigo de las sanciones y amonestaciones a quienes habían tenido la intención de desarrollarlos. Porque, según ellos, esto representa un peligro social, ambiental, cultural y natural. Social porque desarraiga a sus jóvenes de su cultura y atenta contra el principio de cultura; ambiental porque requiere la pérdida de bosques que son parte de su sustento y atenta contra el principio de territorio; cultural porque atrae el manejo del dinero, que vulnera el principio de cultura por la erosión que puede causar en ellos, y natural porque causaría erosión e impactos ambientales, quebrantando fundamentalmente su unidad de vida hombre-naturaleza.

### **Los momentos que determinan un plan de vida**

Con base en estas apreciaciones, y a partir del resultado del trabajo con las comunidades, se enumeran los momentos considerados más importantes y que pueden determinar realmente la construcción de un plan de vida, así como las historias que llevaron a considerarlos.

### **Los relatos de su origen y sus territorios ancestrales**

Generalmente todos los relatos de los pueblos indígenas han sido orales, más específicamente en la reconstrucción de su vida, a partir de los diálogos entre las personas, dentro de las familias y en las comunidades. Todo lo expuesto en este capítulo es la suma de los ejercicios participativos realizados en cada comunidad, de las entrevistas personales, familiares y comunitarias, llevado paso a paso en cada comunidad de acuerdo con lo dispuesto en la metodología. En la tradición oral, el mayor formato utilizado para entender la razón de desarrollar un plan de vida, siempre fue el rescate de las historias de su cultura, contadas como aventuras de leyendas y mitos; las entrevistas se repitieron en diferentes comunidades; muy seguramente, y sin poder confirmar estas historias, han tenido el mismo origen, lo cual indica que ellos mismos las comparten permanentemente. Un ejemplo de esto son los wounaan: según sus historias orales todos se originan en el mismo ser, lo que determina una base para un primer punto de su plan de vida, al ser hermanos de origen.

Pasa igual con otras comunidades indígenas en el país; los muisca, por ejemplo, analizan su vida desde los siete puntales que son su origen y la conformación de sus fundamentos de vida material y espiritual desde la construcción de su mundo (Arango & Sánchez, 2004). Se determina fundamentalmente que todos los relatos tienen dos enfoques; por una lado, los relatos que hablan del origen del mundo indígena con los mundos físicos y espirituales; por otro, los relatos sobre los territorios ancestrales, que refieren sus ocupaciones y poblamiento, su manejo, aprovechamiento, riqueza, evolución y cambio de los elementos físicos como los ríos, el mar y las montañas, con acontecimientos de luchas pasadas con animales reyes, regalos divinos, etc. Se comprueban muchos de los aspectos que dan razón de su pervivencia y permanencia en estos territorios. Es claro, hecha esta apreciación, que para los indígenas colombianos su territorio está completamente ligado a su origen, mucho más siendo justamente este donde se ubican las comunidades. Determinan también sobre los productos importantes para ellos, en especial para las mujeres, que presentan una relación directa con unos productos específicos, que determina culturalmente el uso y manejo de estos, que en la

mayoría de las comunidades son una exigencia para poder recibir un esposo y formar una familia. Los límites físicos de sus territorios son claros, y están marcados justamente por esos sucesos de origen. Se marcan en su gran mayoría por los ríos, y por las figuras geofísicas que limitan muchas zonas de vida natural, entendibles desde todo punto de vista. También los recursos naturales aparecen en este momento. En los relatos relacionados con los territorios y su evolución, se habló de los ríos, de los caminos, de los árboles y las plantas, de un uso encomendado a dicho recurso, etc.

¿Que determina este momento?, ¿qué se puede rescatar de estas historias para sustentar la construcción de un plan de vida? Estos relatos son el mejor ejercicio que desde sus historias básicas de vida, de uso racional de alimentos, de frutas, de cortezas y de maderas que les entrega la naturaleza; establecen los procesos de organización, de relaciones sociales, espacios sociales, naturales y políticos en medio de su territorio. Es decir, se representa el espacio físico sobre el cual ellos pueden plantear la primera misión de plan de vida: su territorio. Queda plasmado cuál es el espacio de su territorio, desde dónde y hasta dónde va, con sustentos ancestrales para su delimitación y posterior titulación legal ante el Estado colombiano.

### **La importancia de la colectividad**

Todas las historias de los pueblos indígenas muestran un patrón básico. El origen del mundo indígena, en su mayoría presenta un proceso desde la formación de un colectivo dentro de su territorio, con un padre o una madre creadora, en una cultura comunitaria y no como entes individuales. Es así como ellos nunca se ven solos, aislados, desligados de su territorio y su naturaleza, ni perpetuados. Son y se ven ellos mismos como una organización viva, con funciones físicas definidas en su cultura, con papeles sociales que les permiten ser y seguir siendo lo que son y han sido; indígenas en un territorio político constitucionalmente llamado Colombia. Desde este espacio, la colectividad se relaciona directamente en todo, porque ellos son el todo de todas las cosas en todo su territorio, y no se ven como un todo sin aquello que les ha dado origen y los sustenta. Es decir, forman parte de una organización natural compleja, donde a ellos se les ha entregado el manejo y la conservación de todos los espacios, los animales y los recursos que les rodean, haciendo parte de su mundo físico, material y espiritual. Por eso el territorio es de todos, de los indígenas de cada comunidad, de los animales y de las plantas, también de los espíritus buenos y malos que se mueven entre los mundos espiritualmente concebidos en las historias, mitos y ritos. Muchas de las historias contadas muestran esa relación interna, y también los procesos de las relaciones con lo externo; que nos referencia a otros como no indígenas en sus territorios,

y cómo entran a hacer puentes o rupturas de su unión entre los niveles de vida física y espiritual. De esta manera, nunca se ven como unos individuos; se identifican como un solo cuerpo, un solo grupo, en conjunto con su medio natural. Lo colectivo es la base de su vida, trabajo, respeto y sustento en su territorio. Es el gran aporte que hacen los wounaan en las organizaciones a las que pertenecen, porque a pesar de ser muy pocos, son líderes innatos, que se acomodan muy fácilmente en trabajos de organizaciones para la defensa de los derechos colectivos de indígenas. Por todo esto, los wounaan son un gran modelo de respeto y colectividad indígena.

El principal aporte en este momento en la construcción de un plan de vida se fundamenta en plantear que sin un proceso de unidad no existe razón para plantear un plan de vida para un pueblo indígena; es decir, se representa la segunda misión de un plan: su colectividad. Que figurar como un cuerpo con muchas conciencias, pensamientos, saberes y labores, es el fundamento principal para el respeto de su cultura, su unidad y la búsqueda constante de un resarcimiento histórico para su pueblo. En los capítulos siguientes se ven claramente las respuestas directas a la razón de estar siempre unidos, y de cómo ellos en este momento de unidad y de colectividad, marcan en el país un proceso diferenciador del campesino histórico (Machado Cartagena, 2004), y el sustento de cómo en Colombia el indígena no se representa como una tipología de campesino más.

### **La valoración de la autoridad como control ambiental, social y político del territorio**

El poder y la autoridad tradicional la ejercen los jefes de familias con legado generacional grandes, por autoridades tradicionales, por taitas, por mamos, por chamanes, etc. Por lo general, este control lo ejercen hombres y mujeres que son ancianos, padres o abuelos de muchos hijos y nietos, con numerosas historias en su territorio, con herencia de manejo de plantas y animales. Esta autoridad es mayor de acuerdo con el área territorial en la que ellos ancestralmente han habitado y desarrollado su proceso sapiencial sobre medicina o espiritualidad; es decir, la autoridad y el conocimiento están directamente ligados al territorio; pero no es exactamente a la extensión territorial, es a las riquezas naturales existentes dentro del mismo. Los cultivos, la riqueza de flora y fauna que permitan hacer recolecciones, cacerías y cosechas de gran variedad de frutos, mieles, resinas, cortezas, etc., de ríos con alta población de peces y con mucha agua cristalina. Este también es un factor de población y sustento comunitario. Una riqueza de territorio es un gran poder familiar que hará que cuando uno de los hijos, hombre o mujer, se case, su pareja se quedara a vivir en dicho territorio al lado de los padres.

Aumentará la mano de obra, el trabajo de la tierra, la protección del territorio y de la familia. También se incrementará el respeto por la autoridad tradicional, la ancianidad y el conocimiento.

La autoridad tradicional también está determinada por el poder religioso o espiritual del adulto. El primero lo tienen aquellos que presentan mediación entre los mundos físicos y espirituales, entre su deidad y la gente; son los que poseen el conocimiento para orientar al pueblo en sus rogativas y en los consejos para la vida. Este tipo de autoridad siempre se refleja en la capacidad de videncias espirituales a partir de estados o transes extrasensoriales. Generalmente son la máxima expresión de dominio de los espíritus, tanto de los malos como de los buenos; con la capacidad de curar o enfermar a cualquier persona o a la comunidad en general. Las formas de ejercer autoridad se hacen visibles mediante consejos o castigos; la primera es para prevenir la segunda, y se hace según las normas o parámetros sociales de cada pueblo, que están previamente establecidos en su cultura, y que cada integrante va conociendo conforme se desarrolla de niño a joven, y de joven a adulto. En relación con el conocimiento se fundamenta en sus maestros, en un orden jerárquico de acuerdo con su desarrollo físico; su madre como la base de sus primeras enseñanzas, de quien aprende gran parte de la base para su vida, su lengua y el papel de la mujer en la comunidad. Luego con su padre, de quien aprende las responsabilidades del sustento familiar, las historias de sus aventuras en el río, el cultivo y la selva. Posteriormente inician las relaciones con sus abuelos, quienes terminan de dar forma al integrante de la comunidad, enseñándole gran parte de su vida social y la relación entre el respeto y la autoridad que le debe a sus mayores; también destacan las relaciones con su mundo espiritual.

El contacto con los procesos no indígenas los han llevado a la modificación de sus estructuras sociales y a la inclusión de un nuevo formato de autoridad. Pasaron a reconocer autoridades por designación, a designar representantes, corregidores, gobernadores, etc. Esto, por lo general, lo hicieron para responder a un requerimiento de las autoridades territoriales que nacieron con la conquista, la colonia y todo el proceso de invasión cultural que dejó la llegada europea a América (Fajardo, 1979). Lo más usado hasta la consolidación de la legislación para dar cumplimiento a la Constitución de 1991 fueron los cabildos mayores, pero esto fue cambiando por la figura de las asociaciones. Todavía existe la reunión de cabildos o cabildos mayores, pero por los procesos administrativos y legales en que van estar inmersos todos, cambiarán a la figura de asociación de autoridades, como lo es Asaiba<sup>53</sup> en el Bajo Baudó.

<sup>53</sup> Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó, anteriormente Camewab, Cabildo Mayor Embera Wounaan de Bajo Baudó.

Esto determina un momento en la construcción de un plan de vida, el cual debe responder a los procesos actuales de institucionalidad para la asignación de territorios colectivos a las comunidades indígenas. Es decir, los fundamentos de los modelos de gobiernos tradicionales indígenas conjuntamente con los gobiernos institucionales que se presentan al gobierno nacional. Esto representa un blindaje de los territorios a la usurpación de sus territorios, usando la maleabilidad que plantea la autonomía indígena (Monje, 2010), que puede estar inmersa en procesos de corrupción de las autoridades institucionales para permear a favor de una empresa y detrimento del territorio el proceso de consulta previa. Es decir, que la autoridad institucional esté siempre y en todo momento regida por la autoridad tradicional, con un seguimiento muy ajustado de su comunidad; un proceso real de control social. Pero ¿cómo preservar las autoridades tradicionales?, a través de la transmisión de conocimiento, de educación tradicional y una forma de construcción alternativa de educación convencional. Este proceso se figura como un aspecto fundamental para tener en cuenta en este momento del plan de vida, ya que se requiere la heredad en los procesos de autoridades tradicionales, de lo contrario no habría quien cumpliera con este proceso: sin quien herede el conocimiento, no existirá futuro para la autoridad tradicional.

Si se retoman los relatos, una alternativa es plantear como tercera misión de un plan de vida, la definición de la importancia de transmitir el conocimiento tradicional, la necesidad de que, a partir de los procesos culturales, existan jóvenes en disposición de tomar el camino de herencia por asignación. También el de hacer tan agradable a los ojos de los espíritus que los protegen, para que su gracia se represente en nacimientos de integrantes de la comunidad señalados para heredar el conocimiento tradicional. Una referencia de este momento es el relato que hizo Orbirio Carpio<sup>54</sup> sobre la autoridad tradicional, durante el recorrido de uno de los tantos viajes por mar y luego por río a las comunidades inmersas en la Asaiba en el Bajo Baudó:

“Hace mucho tiempo existían grandes poblados de nuestra gente, con actividades tradicionales muy propias de nuestro pueblo, con respeto a los /Maach Por Poman/ o al padre de la comunidad; como un gran abuelo de quien descienden todas las comunidades wounaan. Con esto, Ewandam se alegraba mucho con nosotros y lo que hacíamos; nos daba regalos como la ascensión de espíritus de Āhārmie Jêb, con manejo sobre los espíritus Chi Mie para el servicio de todos. Pero eso se ha perdido, y cada día se olvida nuestra tradición y nuestra autoridad, a los que somos mayores nos ven como que no servimos para nada, y

<sup>54</sup> Indígena wounaan, de 60 o 65 años, representante político, candidato a la alcaldía municipal del Bajo Baudó en uno de los periodos anteriores, presidente en muchas oportunidades del Cabildo Mayor; durante la investigación ejerció como intérprete y motorista y nos transportó por río y mar desde la cabecera municipal hasta las comunidades indígenas.

mucho de lo que sabemos ya a los jóvenes no les interesa. Por ejemplo, uno de mis hijos es maestro en Unión Pitalito, él habla muy bien la lengua, y es un buen maestro, pero le falta mucho sobre conocimiento de plantas, animales, ríos y espiritualidad; Alex, mi otro hijo –que usted conoce porque hace parte del proyecto y anda con usted pa’ arriba y pa’ abajo– es muy joven todavía, pero tiene todas las opciones para ser una gran autoridad tradicional, que desde ya puede ser mucho, que tome la herencia de conocimiento de muchos adultos que no tienen hijos en mi comunidad pero que sí saben de varias cosas, algunos son Jaibaná, y de verdad lo quieren porque él es muy inteligente pero le falta malicia; si hasta estudió en el SENA<sup>55</sup> en Quibdó, y por bruto le pegaron una puñalada y por eso no se quedó más allá. Lo que yo pienso que nos ha hecho daño han sido los billetes y las monedas, porque ya todos quieren solo comprar cosas, comprar radios, plantas<sup>56</sup>, motores, pangas enfibradas<sup>57</sup> que no son de madera, y claro, ropa rara y zapatos caros. Es decir, lo que es parte del pueblo wounaan ya no es para nosotros, ahora es para ustedes que vienen con proyectos, que escriben de nosotros, que preguntan por medicinas, curadas<sup>58</sup>, rezos, visiones y hasta muchos por amistad terminan con secretos<sup>59</sup> que son propios de nosotros y que se los regalan para nunca poder volver a tenerlos nosotros; existen secretos que cuando se regalan no se pueden recuperar. Como ve usted, la cosa está mal, ahora de pronto mejore, pero está mal”.

Como respuesta a este planteamiento existen otras consideraciones en el proceso; como el papel de los maestros y el modelo educativo colombiano, los integrantes de la comunidad que salen a estudiar a otra ciudad y luego regresan y, claro, este fenómeno de investigadores y proyectos de apoyo que proliferan en la época por el Pacífico colombiano. Es determinante este momento y la misión que sale para determinar los procesos de control y defensa contra las avasallantes incursiones de agentes externos en busca de nuevos objetivos expedicionarios, de descubrimiento y de conquista –la biodiversidad, las riquezas mineras y los conocimientos étnicos–.

<sup>55</sup> El Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) es el centro de formación para el empleo a escala técnica y tecnológica, gratuito para todos los colombianos.

<sup>56</sup> Motores de generación de energía.

<sup>57</sup> Botes en fibra de vidrio.

<sup>58</sup> Botella oscura, preferiblemente que haya contenido licores, donde se ponen maderas amargas, hierbas del bosque y en muchas ocasiones raíces. Luego se agrega el licor destilado de caña (biche) y se deja reposar por uno o dos días para que tome los sabores de los agregados. Existen, según ellos, numerosas mezclas para las curadas, unas para el frío, otras para los problemas sexuales, otra que se genera luego de un tratamiento de malaria, que es tan fuerte por los medicamentos químicos que involucra y que tiende a generar algo de impotencia parcial en el hombre. También dicen que existen curadas hechas sólo para una persona, y que no la puede tomar nadie más, ya que se hace daño tanto al dueño de la curada como al que la toma.

<sup>59</sup> Se refieren a oraciones especiales para determinados momentos: trabajar, evitar peligros, alejar enemigos, enamorar, dominar, perder, ganar, etc. que son heredadas de maestro a discípulo, de padre a hijo.



## **La transmisión del conocimiento, la educación tradicional y la educación convencional**

La educación siempre se ha dado en estas comunidades de forma oral, y se ha visto reforzada en las actividades diarias que generan la experiencia y que es robustecida con las investigaciones que cada uno hace en su diario vivir, con los ejercicios de repetición constante, validando permanentemente los resultados (Monje Carvajal, 2011). La transmisión del conocimiento, contrario a lo anterior, se produce a través de relatos, conversaciones, consejos y la enseñanza práctica de las vivencias y los trabajos propios de estas culturas; pero esto no garantizó que también la llegada de los procesos no indígenas a las comunidades llevaran los sistemas de educación escolarizada. La escuela, entonces, se ha convertido en un paso adicionado en la formación de los niños indígenas; y el maestro se convierte en un factor importante de la formación de los futuros habitantes de la comunidad. Es decir, luego de recibir el hilo primario de conocimiento de su madre y padre, pasa a la escuela con el maestro y alterna esta formación con las actividades con su padre y con los adultos mayores. Este es un fenómeno común en las comunidades indígenas de casi todo el país, con excepciones en pocos pueblos nómadas que todavía habitan el territorio nacional (ONIC, 2010).

Se identificaron, entonces, tres ámbitos de educación: la educación inicial, que se da desde el nacimiento hasta el ingreso a la escuela, bajo la tutoría y compañía permanente de la madre, con quien aprende la lengua, el nombre de cada cosa, los espacios de la casa y de la comunidad, el proceso de la comida y el papel de la mujer; incluso el niño recibe las enseñanzas de su madre sobre su papel. Luego inicia su formación en la sociedad, de la mano del padre o la madre, dependiendo de si es niño o niña, y lo alterna con la formación convencional de los contenidos ordenados por el gobierno nacional en la escuela.

Posteriormente, va conociendo los procesos de autoridad tradicional, de espiritualidad, de respeto por el papel cultural de los ancianos, médicos tradicionales y espirituales. Este es el conjunto de transmisión de conocimientos que tiene en la actualidad un wounaan para llegar a ser lo que sus adultos esperan para la pervivencia de su pueblo en sus territorios. Muchos jóvenes cumplen con su proceso de conservación cultural en sus vidas, si bien existen casos aislados donde éstos, en una edad inmadura, o no culturalmente sólidos, salen a buscar contactos con otras culturas por voluntad propia, adquiriendo gustos por otros espacios sociales no culturales de su pueblo indígena. Proceso que no pasa con los adultos bien fundamentados cultural y socialmente.



Los procesos de selección para la conservación de conocimientos de autoridad espiritual o médica son bastante particulares. Los ancianos seleccionan a sus alumnos, casi siempre sus hijos o nietos, porque se heredan de sangre y de familia; pero no siempre es así, también existen los “soplos divinos” sobre hijos del pueblo con potencialidades espirituales especiales, que es el caso de la mayoría de los jaibaná en el Chocó, donde son los espíritus los que seleccionan el estudiante, y su formación no solo está en el jaibaná maestro, también los espíritus hacen la mayor parte en la selección de los sucesores.

Es así como un plan de vida puede contar con muchos componentes en su estructura, pero es considerable tener en cuenta los momentos identificados en este proceso, que no deben ser absolutos, pero que si se hacen, son fundamentales en la consideración del resto de espacios de vida de una comunidad indígena, su relación con los procesos externos de la modernidad, de los contactos y relaciones con los no indígenas y de sus espacios de vida que les permitan pervivir como naciones y pueblos con cultura, cosmovisión, modelos sociales propios y en construcción permanente desde su propia valoración autónoma.

Es claro que se necesita un cuarto momento, que inicialmente no fue visible, pero que en su proceder esta investigación y los trabajos en las comunidades dejó en evidencia: la transmisión del conocimiento tradicional, ya que si era parte del tercer momento en un inicio, por los espacios que ellos estaban viviendo de la pérdida de estas autoridades tradicionales fue necesario considerar este cuarto momento. Más que una autoridad para el control ambiental, territorial y político del pueblo o la nación indígena, lo que persigue este momento es fundamentar las bases sobre las cuales se trabaja en la herencia del conocimiento de las autoridades tradicionales, por sobre todo en la necesidad de tener los momentos espirituales que este tipo de integrante genera con su creador y los otros mundos que forman parte de su cultura. También por la protección espiritual que se genera para todo el pueblo a partir de estas figuras de autoridad, espiritualidad y medicina tradicional. Esta estructura forma un núcleo que circula permanentemente por estos momentos, y que a razón de análisis puede sopesar cualquier planteamiento de organización, política, planes de desarrollo, manejos económicos, del territorio, de relaciones con las externalidad, etc. Es decir, un eje sobre el cual su plan de vida estaría más ajustado a su realidad como pueblo o nación indígena en la gran nación colombiana.

## La construcción de un plan de vida desde momentos

Según lo planteado en la mayor parte de este libro, un plan de vida es una respuesta a la sustentabilidad de un proceso indígena, cuya base está fundamentada en una construcción permanente de sus espacios sociales y naturales, en ambientes justos para las partes inmersas en él, con respeto por sus construcciones sociales y culturales, no sólo de parte de los no indígenas o de los entes del gobierno; también de ellos mismos para lograr que se refleje en su realidad lo que día a día construyen, y la base es su propia historia con presencia autónoma en sus territorios, para pervivir, sostener, recuperar y resaltar su cultura, recuperar sus trabajos ancestrales y ser resistentes a la modernidad. Un momento del plan de vida se aproxima a un sentir específico del pueblo que le permite hacer una retrospectiva de su vida indígena en un territorio dentro de la gran nación. Unos con análisis y trabajos aproximados a la cosmovisión local de cada pueblo o nación indígena, por la presente erosión ancestral y cultural; otros, pensados y contruidos por la comunidad que todavía posee gran parte de su historia, con rescate de algunos conocimientos que no se erosionan en su totalidad y que son parte importante de su rescate ancestral. Los momentos apuntan a las verdaderas razones de un plan de vida, básicamente a la forma como ellos desean relacionarse con las comunidades no indígenas y como quieren que se les reconozca, valore y respete.

Un momento para los planes de vida indígena se puede determinar como instantes históricos, culturales, ancestrales, singulares o particulares que diferencian un pueblo de otro; y que en casi todos los pueblos indígenas marcan una gran diferencia con el restante cúmulo de población de la nación. Un ejemplo de esto serían los conocimientos sobre sus espacios físicos, la relación de coexistencia con plantas y animales, es decir, la memoria histórica biocultural grabada en sus hitos de vida y ligada a sus más profundas relaciones con su territorio (Toledo Manzur & Barrera-Bassols, 2008). Están marcados por sus recuerdos, sus modos y modelos de vida, de alimentación, las recordadas por los ancianos, las transmitidas en la tradición oral –muchas registradas en documentos escritos o audiovisuales–, que grafican una historia natural, de pervivencia, de acuerdo con sus valores ancestrales e históricos, con respeto y valoración de lo propio, lo que va mucho más allá de las técnicas; incluyendo nociones, percepciones e intuiciones de sus actuaciones en el momento presente, desde la visión ancestral cosmogónica indígena; por lo menos, la más recordada e implicada por sus propias interpretaciones de los imaginarios reales y soñados.

Se identifican cuatro momentos que se clasifican así:

**Momento 1:** La historia sobre su génesis. “El origen del pueblo wounaan y la unión al territorio ancestral”. Misión: el uso ancestral de su territorio. Objetivo: delimitar el territorio, identificando sus fronteras físicas y ancestrales, identificando las relaciones con los vecinos, determinando los manejos de los mismos para ejercer una prevención del mal uso, procesos de sostenimiento y acciones de recuperación de fauna y flora asociadas a su cultura.

**Momento 2:** La importancia de un solo núcleo social. “El núcleo social de unidad indígena como un pueblo o nación independiente”. Misión: desarrollo del ejercicio de colectividad, unidad y sociedad indígena. Objetivo: observar, reflexionar y consolidarse a sí mismos en su proceso como indígenas de una nación o un pueblo; no sólo para obtener beneficios del Estado sino también como un ejercicio de autorreconocimiento del ser indígena como integrante de una ecosociedad, según los sustentos epistemológicos que en esta investigación se han planteado.

**Momento 3:** La autoridad y el control del territorio. “La autoridad tradicional como fundamento para el control ambiental, social y político del territorio”. Misión: usar los conocimientos ancestrales, ejercidos y aplicados por las autoridades tradicionales para ejercer soberanía en su territorio y determinar su uso de acuerdo con su cultura y sus propios procesos de coevolución. Objetivo: desarrollar modelos de gobiernos propios, con identidad cultural, reconocimiento político, representativos en el espacio nacional con jerarquía y toma de decisiones sobre su territorio y en él.

**Momento 4:** La transmisión del conocimiento. “El conocimiento tradicional como herencia de vida”. Misión: transmitir el conocimiento tradicional, herencia cultural y control territorial en el rescate de las figuras tradicionales de autoridad. Objetivo: plantear un proceso de herencia cultural transmitida, en la conservación y revaloración de su historia, lengua, cultura y conocimientos ancestrales, en la educación tradicional y convencional; además, establecer los procesos de heredad de los saberes históricos ligados a las autoridades tradicionales, medicina, espiritualidad y la guía por el sendero espiritual de su génesis ligada a un territorio.

Estos cuatro momentos responden en casi todos los espacios a sus estilos y procesos de vida, a las formas de relacionarse con su entorno, a las estructuras básicas que deben considerar como pueblo étnico en un gran territorio. Responden también a la protección de unas formas de vida no con-

vencionales que tienen grandes rivalidades con los procesos de modernidad, que permiten la existencia de un gran inventario natural en su territorio y que pone un alto a muchos ejercicios de explotación de recursos naturales importantes para la conservación de biodiversidad en el territorio nacional, para ganancia de la misma nación y de la vida en el planeta. Queda expuesto que se pueden hacer ejercicios para revalorar si estos cuatro planteamientos responden a los momentos de otros pueblos indígenas en el país, pero es un ejercicio que se debe monitorear desde un nuevo enfoque; por lo que se hace necesario que una nueva investigación apoye a otros pueblos para poner a prueba esta estructura de plan de vida, para valorar los resultados expuestos y para enriquecer o replantear esta nueva proposición epistemológica para los planes de vida desde la agroecología.

### **El plan de vida para la pervivencia de un pueblo**

Un plan de vida, desde este planteamiento y desde todo el enfoque del libro, debe ser una respuesta a la sustentabilidad de un proceso indígena, social y, naturalmente, justo para las partes inmersas en él, generado con respeto a partir de sus construcciones sociales y culturales, no sólo por parte de los no indígenas o de los entes del gobierno, también desde ellos mismos, que no se ven reflejados en lo que día a día llega a sus sentidos: un mundo que los quiere desaparecer o convertir, lo más rápido posible, en piezas de museos, en un recuerdo doloso por la apreciación tardía de su riqueza cultural y natural o en una narrativa literaria histórica. No es posible pasar a la historia sin dar una lucha por construirla; y ésta debe ser la premisa de los planes de vida indígena en el país, ya que son disertaciones filosóficas, construcciones epistemológicas, tanto de lo que quieren ser como de lo que son y han sido en el territorio, de lo que representan histórica y culturalmente para un pueblo o una nación, sentando las bases de una vida más justa, con respeto por los procesos y la coevolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007). En este tejido, el plan de vida es un ejercicio participativo que involucra la voluntad política de una nación para la sustentación de un derecho social, para que comunidades en condiciones especiales de vida, territorio, condición étnica, conservación y recuperación puedan fijar los parámetros básicos de coevolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007) en un espacio físico determinado, con una valoración real por lo cultural, por las evidencias ancestrales y las prácticas tradicionales.

La construcción del plan de vida para un pueblo o nación indígena en Colombia es relevante tanto política como socialmente, por todo lo que implica institucionalmente en el Estado, más cuando está pensado para fijar las estrategias en el manejo de un territorio desde los umbrales propios de cada pueblo; de allí que la formulación del mismo debe fundamentarse en

los principios básicos de vida interna de cada pueblo involucrado en el plan. La razón de construir un plan de vida indígena no es exactamente pensando en la redacción de un documento, un escrito o unas políticas determinadas; debe ser concebido como una reconstrucción de su vida en el territorio, en su cultura y en sus conocimientos, para fijar unas líneas estratégicas de vida y para la vida; que desde las actividades propias de cada comunidad aporte en los lineamientos básicos rectores: la unidad como pueblo indígena, el territorio como unidad básica de vida y pervivencia, la cultura como eje fundamental del sustento en la diferencia de estados de vida<sup>60</sup>, alimentación, salud, educación, espiritualidad y gobierno, y la autonomía como la capacidad de decidir sobre su territorio basado en los tres principios rectores anteriores. Los logros más destacados en la construcción de un plan de vida pueden ser, en general:

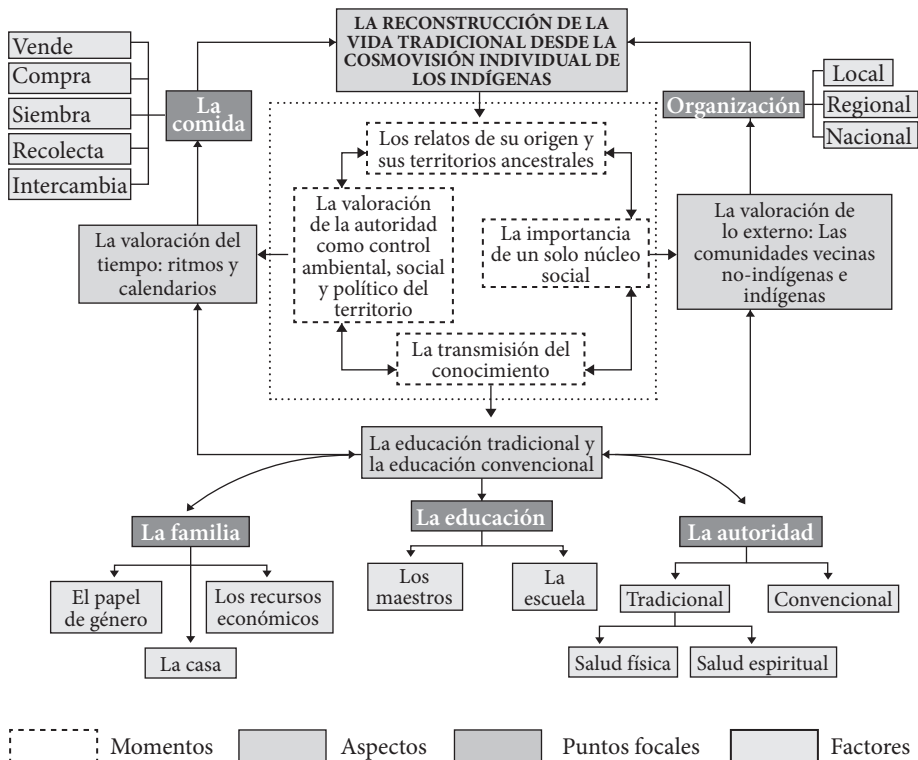
- **Logro 1:** Los gobiernos tradicionales son gobiernos propios. Como una expresión de la autonomía dentro de cada territorio en su control y uso, respetando los procesos evolutivos en cada uno, los contenidos culturales de cada comunidad como un colectivo y no como un proceso individual; las herencias de saberes, el valor por los estilos de espiritualidad y representatividad. Determinando una participación permanente de todos y cada uno de los componentes en el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos, para el respeto del principio de autonomía e identidad.
- **Logro 2:** Una estructura social propia. En ésta, el papel histórico de género y las relaciones naturales con su entorno son relevantes de acuerdo con sus hábitos culturales ancestrales; las comunidades son autónomas en la valoración de sus formas de vida, en sus procesos productivos y el uso de sus recursos naturales, en sus cambios y en su revalorización. Esta estructura es un ejercicio de participación, compartiendo los aciertos y los errores con el resto de las comunidades como ejercicio de cooperación en los congresos de la asociación o cabildo mayor. Este respeto se extiende a las normas del Estado colombiano, que los acoge como ciudadanos y los considera como población en minoría étnica con derechos y deberes particulares y no generales de todo el Estado.
- **Logro 3:** Un proyecto político definido. Establecido y en ejecución como fuerza determinante en el hacer diario de los entes territoriales, que represente a la asociación o el cabildo mayor, con una visión común de los pueblos indígenas de la zona ante cualquier persona o entidad que quiera ver, apoyar o desarrollar actividades con ellos.

<sup>60</sup> Se refiere a las formas de vida diferenciadas en cada comunidad, a los papeles negociados e históricos entre los papeles de género, de desempeño, de tiempos, de ocupación, de uso del territorio, etc.

- Logro 4:** Los momentos. La adopción de los cuatro momentos históricos resultado de este ejercicio para definir la estructura sobre la cual el trabajo del plan de vida se adopta como plan fundamental de pervivencia del pueblo indígena en su territorio ancestral.

Los cuatro momentos de un plan de vida planteados al inicio del capítulo son un proceso constante de construcción, de alimentación, de compartir; un proceso permanente de integración de un pueblo o nación indígena en sus funciones de identidad o como organización que agrupa a los pueblos indígenas de una zona. Es un proceso participativo en su conformación y dirección, de acuerdo con los diseños de las autoridades tradicionales de todas las comunidades asociadas, es un proceso constante de participación en la organización regional, y sus aportes contribuyen a la construcción nacional de las políticas y planes de la organización nacional como ente aglutinador de los pueblos y las naciones indígenas de Colombia (figura 3.).

**Figura 3. Aproximación al modelo propuesto para la construcción de un plan de vida a partir de los momentos.**



**Figura 3:** Gráfico de la construcción de un plan de vida a partir de los momentos. Por: autor, 2012.

Pero estos momentos no van solos o desligados de otros procesos; por el contrario, son el núcleo en el que se basa el trabajo de los pueblos indígenas en su plan de vida. Este centro de trabajo es cíclico, constante, y sin un orden lógico, ya que responde a los momentos de un pueblo, a sus ancestros culturales, a sus espacios espirituales, a su territorio, a sus principios básicos de vida. Alimenta principios rectores o puntos focales sobre los cuales se plantean muchos ejercicios que complementan su actuar como indígena en un estado como Colombia. De acuerdo con estos lineamientos o principios rectores que alimentan los momentos de un plan de vida se desarrollará la vida en un plan comunitario territorial, en conjunto de experiencias y unidad, en retroalimentación permanente, por la defensa del territorio habitado por ellos. Es un ejercicio local y comunitario por el sostenimiento y rescate de su cultura y por la defensa del derecho a la autonomía que les otorga la Constitución Política de Colombia en sus territorios.

Los cinco puntos focales que subyacen y se alimentan de los cuatro momentos que conforman el ciclo en el núcleo, son: la comida, la familia, la educación, la autoridad y la organización. Sobre estos cualquier comunidad indígena tiene canales de contacto o relación con su mundo no indígena; los espacios en los cuales siempre pueden tener un contacto permanente, frecuente, temporal o fraccionado con sus vecinos, las comunidades afrodescendientes, los colonos, los entes regionales o nacionales, ONG, investigadores, visitantes, etc., en términos más situados a lo que se plantea por un plan de vida; son los puntos por los cuales los pueblos indígenas se relacionan con su exterior, con su entorno no indígena, porque se reconoce la importancia de las comunidades externas a los pueblos indígenas en su coevolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007).

¿Por qué un plan de vida desde estas consideraciones es un plan de pervivencia y no una planeación económica o administrativa? Porque responde a elementos no considerados en los planes económicos administrativos, a elementos no valorados y que tienen conexión directa con su vida tradicional ancestral. Adicionalmente, un plan administrativo o un plan financiero es sólo un componente ligado a uno de los puntos focales o principios rectores, marca una sola actividad: la de administrar y dar buen uso a las transferencias de dinero a que es merecedor por ser un ente territorial del Estado, y que por ley de la nación colombiana tiene derecho dentro del reparto nacional. Este mismo punto focal debe rendir y alimentar esos planes financieros administrativos anualmente, sin que sea la base de la vida en comunidad de un pueblo indígena; más bien, para que determine asignaciones presupuestales para apoyar el resto de actividades de los demás puntos focales.

¿Cómo funciona la estructura propuesta para los planes de vida? La base es que todo funcione en torno a los cuatro momentos de un plan de vida, que a partir de ahí y de acuerdo con las dinámicas comunitarias y de la organización indígena tomen como punto de partida la reconstrucción de su historia a partir de la memoria colectiva asociada, donde en unidades de diálogo se cuenten las historias registradas actualmente sobre su origen como pueblo indígena –momento uno–, teniendo un ejercicio consolidado que establezca si tienen puntos sobre su origen que no se ha documentado y que pueden determinar una riqueza ancestral mucho más completa. Teniendo como fin la reconstrucción de su vida ancestral e histórica, el momento uno se convierte en la parte más importante y básica para trabajar los restantes momentos; es claro que no es un ejercicio definitivo ni totalitario, ya que la dinámica obliga a hacerlo permanentemente para que las generaciones más jóvenes tengan constante contacto con sus ancestros y con su historia ancestral.

Luego, se puede abordar cualquiera de los otros momentos; ellos, respecto de su construcción, pueden tener salidas a los puntos focales que determinan las relaciones con lo externo. El momento siguiente de trabajo es “la autoridad tradicional como fundamento para el control ambiental, social y político del territorio”, en razón de que hipotéticamente en el momento inicial se determinó como lo más relevante la recuperación de la autoridad en el territorio; este momento da rutas para que este ejercicio, que implica relaciones con externos a las comunidades indígenas, pueda ser un elemento directriz del momento que lo contiene, específicamente en “la comida”, entendida ésta como un elemento constructor de relaciones externas, ya que existen varios procesos previos antes de que se haga presente en la mesa: cultivarla, recolectarla, intercambiarla, venderla o comprarla.

En este espacio específico existe todo un universo posterior a cada proceso. Si se vende tiene sus variables de venta, valores, precios, lugares de venta, personas que compran, etc. Es decir que para este caso no sólo se debe indicar que se hará con la comida, sino que también implica todo el proceso de relación que se da a través de ella. Esto determina que se deben considerar aspectos indígenas que no son muy comunes en las comunidades no indígenas, como los ritmos y los calendarios. En el mismo ejemplo de la comida que se vende se requiere saber los periodos de abundancia, los momentos de corte, recolección o cosecha y los procesos para su transporte a los centros poblados o en su defecto a los espacios en que los compradores puedan acceder a ellos y les represente una ganancia a las dos partes. Como se observa, no se trata simplemente de cosechar por cosechar, vender por vender o recolectar por recolectar; aquí también juegan un papel importante las consideraciones que se deben hacer y sobre si las dinámicas económicas les favorecen y no atentan



contra las dinámicas de los ritmos y calendarios establecidos por ellos. También los puntos focales tienen relación directa con un vínculo externo: la comida con el momento de la autoridad y el control del territorio, la organización con el momento de la importancia de un solo núcleo social; la familia, la autoridad y la educación con el momento de la transmisión del conocimiento.

Cada punto focal tiene una unidad de trabajo preliminar que determina la base sobre la cual se soporta; en este ejercicio, antes de llegar al punto focal se debe construir un sustento sobre cómo se da el manejo del mismo, y las consideraciones que se deben hacer desde el plan de vida para un uso eficiente y pertinente. En el caso de la comida, el trabajo preliminar debe darse en la valoración del tiempo, los ritmos naturales y los calendarios indígenas; para el de la organización, las consideraciones se deben hacer sobre la valoración de lo externo, las comunidades vecinas no indígenas e indígenas, en tanto que para el caso de la familia, la educación y la autoridad se debe considerar el papel de la educación tradicional y la educación convencional. Cada uno apunta a los factores que realmente tienen o pueden tener contacto con lo externo y es determinante que se trabaje sobre el mismo para que realmente el proceso indígena tenga una fortaleza en su interior, logrando que estos contactos no alteren o tergiversen los enfoques de vida propios de sus culturas. Es claro que pueden llegar a surgir procesos de coevolución social y natural, conjuntamente entre las comunidades inmersas en la zona indígena y no indígena. Éste es un proceso innato que por simple dinámica social y natural se abre camino.

El contacto real con lo externo en cada punto focal se manifiesta así: para la comida, los ejercicios de venta, compra, siembra, recolección e intercambio. Para la familia se debe tener como referente el papel de sexo, la casa y los recursos económicos familiares; para la educación, los nexos por tener en cuenta son los maestros y la escuela en su estructura de apoyo comunitario; para la autoridad, los referentes son la autoridad tradicional –con dos subconsideraciones que se orientan respecto a los integrantes que sostienen cultural y ancestralmente la salud física, es decir, los médicos tradicionales y los que sostienen la salud espiritual– y los requerimientos institucionales de la autoridad convencional; por último, la organización sostiene el contacto con lo externo por tres factores fundamentales en todo el proceso: la organización local, los procesos de organización regional y la organización que por derecho los debe aglutinar a todos en la nación.

Dependiendo de lo que se desee para un plan de vida y los resultados obtenidos al trabajar el momento uno –que es con el que siempre se debe iniciar–, se determina con cuál continuar –por el grado de importancia o urgencia–. Desde ahí se hace necesario seguir el proceso hasta concluir el trabajo del momento que se aborde, y fijar las premisas para que los puntos

focales y los factores de cada punto focal tengan una apreciación de regulación y forma de trabajo definido por la comunidad. No es necesario definir con cuál factor iniciar el trabajo, pero sí es importante que cada uno tenga en cuenta la labor desarrollada en el momento uno para no ir en contra de los fundamentos sobre su origen y sus territorios ancestrales. Por ejemplo, si se diera el caso específico de estar trabajando el momento de la importancia de un solo núcleo social, el referente para la construcción de los puntos focales de la organización local, la regional y la nacional sería la construcción participativa de las consideraciones sobre lo externo, esto es: valorar la pertinencia de los productos que se traen desde fuera, los elementos no indígenas involucrados en las actividades comunitarias, las relaciones con las comunidades vecinas, tanto las no indígenas como las indígenas; sus posibles efectos para la organización y la comunidad.

Así se construyen bases sobre las cuales un plan de vida tiene una estructura dinámica multidimensional y con papeles diferenciados, que no apunta solamente a una sino a muchas estrategias de un verdadero plan de vida. Es aquí donde la importancia de un solo núcleo social, en el punto focal de la organización –factor de lo local– determina un plan de manejo financiero, de una proyección económica administrativa que responda a los requerimientos de los entes del gobierno encargados del control de estos procesos. Este ejercicio no está aislado del resto porque debe responder a los otros puntos focales que requieren esta planeación para cumplir, y así mismo la planeación va a requerir un trabajo de los demás puntos focales para tener un sustento y una justificación.

Al final, esta estructura da muchas más opciones para la construcción de un verdadero plan de vida, más ajustado a las realidades indígenas del país y a las naturales de las relaciones que viven los indígenas con su medio y que responden igualmente a las demandas hechas por los órganos del gobierno nacional. No es una opción, es una alternativa de trabajo; no es un solo documento escrito, es una serie de documentos en muchos formatos –libros, manuales, cartillas, instructivos, estados financieros, plan de inversiones– que aportan para engranar los momentos del plan de vida; como referencia general se puede construir una guía o un pequeño documento rector que haga referencia al engranaje del resto de documentos del plan de vida.

### **Redefiniendo la autonomía indígena**

A lo largo del territorio nacional, las poblaciones indígenas hacen presencia en mayor o menor medida, y dejan muy pocos espacios sin cubrir. Existen zonas con mayor densidad demográfica de estos pueblos, situación

que se presenta especialmente en departamentos como Guainía, Vaupés, La Guajira, Amazonas y Vichada. El 78% habita en zonas rurales, organizadas en territorios denominados resguardos<sup>61</sup> que son parcialidades indígenas o territorios no delimitados legalmente. Según datos de la ONIC, del DANE y de la oficina de Acción Social, entidad encargada del registro de la movilidad humana en el país, un porcentaje pequeño corresponde a las poblaciones indígenas desplazadas por diversos actores políticos y por el conflicto armado, las cuales están asentadas en zonas urbanas en condiciones bastante deficientes en su calidad de vida, eso sin mencionar que están por fuera de sus territorios, donde su vida tiene un sentido y entorno de acuerdo con su cosmovisión.

Todos los pueblos indígenas en Colombia muestran un alto matiz en la manifestación de su cultura. Relacionan los pueblos por las características de su lengua, la organización social y la política, las relaciones de su producción y sus modelos de economía propias y, claro, su relación con su medio natural circundante. Son 64 lenguas de origen prehispánico, que se organizan en trece familias lingüísticas, una variada manifestación de relaciones de parentelas, múltiples maneras de gobiernos construidas sobre la base de una autoridad tradicional ancestral; numerosas formas de producción colectiva, etc.; estos matices que hacen diferenciales los pueblos, los convierten también en una gran oportunidad de unidad por sus territorios y el respeto por su autonomía. Uno de los objetivos fundamentales en los cuales la unidad indígena nacional ha basado su lucha actual, y está redefiniendo sus procesos de autonomía indígena, es la disputa constante por la pervivencia de los pueblos indígenas en el país. La ONIC manifiesta insistentemente que todos los pueblos indígenas en Colombia están en riesgo de desaparecer.

<sup>61</sup> La palabra resguardo tiene su génesis en una institución legal sociopolítica de origen colonial español en América. Se fundamenta en orden de disponer de mano de obra y de provisión de alimentos. La legislación española procuró “limitar” la explotación de los indígenas y la entrega de tierras a los conquistadores, de manera que se mantuviera a los indígenas en el cultivo. En la medida en que la relación del indígena con la tierra estaba medida por la comunidad, procuraron estructurar la vida de los poblados o “reducciones” de indios sobre la base de los resguardos, reconocidos simultáneamente con las encomiendas y mitas que disponían la mano de obra para haciendas y minas y con las reparticiones de tierras en beneficio totalitario de los colonizadores. El resguardo como unidad territorial y económica estaba integrado por los alrededores de cada poblado o reducción indígena y como bien raíz era en conjunto inalienable, pero para el usufructo se diferenciaba por una parte entre las tierras que se distribuían “a censo” entre familias y las de aprovechamiento comunal, y otras que eran cultivadas en beneficio de la colectividad, por turnos denominados obligaciones. Las cajas de censos de la comunidad se nutrían no sólo de ingresos agropecuarios obtenidos en las tierras trabajadas por el sistema de obligaciones sino mediante los obrajes, telares colectivos que funcionaban en los poblados y servían para vestir a la comunidad y vender hilos, telas, mantas y otras vestimentas. Con las cajas se atendía las necesidades básicas de huérfanos, viudas, inválidos y ancianos (Ots Capdequí, 1946). La legislación colonial y republicana impuso tributos y obligaciones diferentes a las cajas. Un cacique o un gobernador, era reconocido como autoridad principal de cada resguardo y era el responsable de orden interno. Además, el resguardo fue una institución que se mantuvo a lo largo de las épocas colonial y republicana que, finalmente, mediante usurpaciones de los gobiernos republicanos se destruyó lo que antiguamente se llamó resguardo.

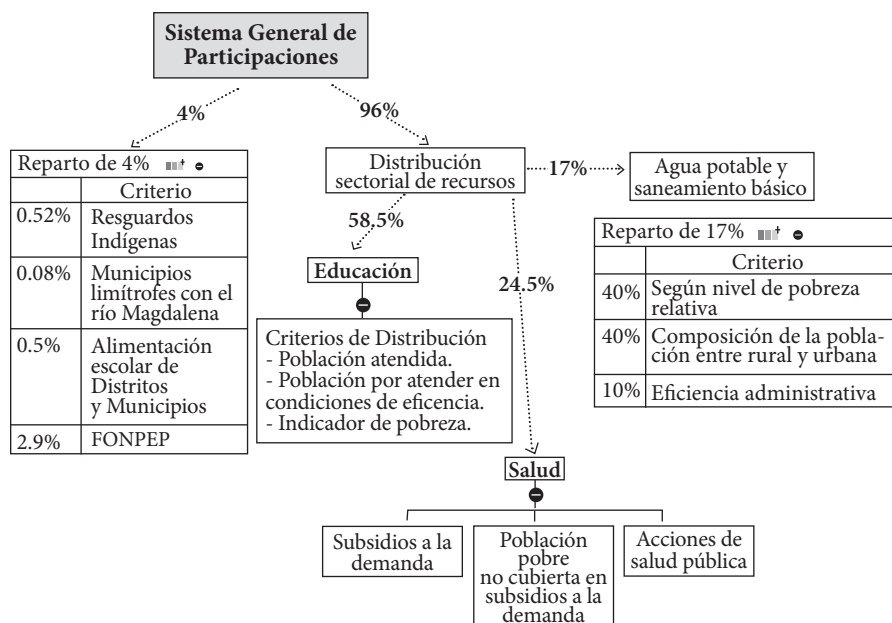
En Colombia, un Estado social de derecho, que se reconoce como nación multiétnica y pluricultural<sup>62</sup>, se han entregado desde 1996 –año en que inicia el proceso de la ejecución de la Ley 21 de 1991 sobre pueblos indígenas y tribales– 777 títulos colectivos, 641 resguardos indígenas y 136 títulos a comunidades negras, que van desde siete hectáreas –el territorio más pequeño entregado– hasta 5,8 millones de hectáreas, considerado como el territorio más extenso entregado –el predio Putumayo, Leticia-Puerto Leguísimo, con 2067 familias. El promedio de los territorios colectivos en el país es de 46.170 hectáreas y la ocupación promedio es de 183,7 familias. Pero las cifras no muestran una realidad sobre los territorios colectivos, menos sobre el estado de los pueblos que los sustentan. Es verdad que se les han adjudicado territorios colectivos en diferentes zonas en las que habitan y se sustentan ancestralmente, también que cada territorio colectivo recibe por concepto de transferencias un representativo aporte económico para su administración delegada, protección y sostenimiento, pero también es una realidad que las líneas de trabajo que se plantean en los planes de vida de las comunidades en sus territorios no determinan un proceso de autonomía fiel a la legislación que les da bases.

El medio por el cual se hace entrega de esas transferencias –y aquí los mandatarios municipales son los actores más importantes del proceso– son las alcaldías, que es a donde finalmente llegan los recursos económicos. El jefe municipal es quien dispone de los mismos para la entrega a los gobernadores de los resguardos; pero ésta no es sencilla y, por el contrario, sucede toda una nueva historia para el desembolso, no sólo por el proceso de sus propias transferencias, sino por la inclusión en los planes de desarrollo municipales a estas comunidades, ya que sus propias transferencias no dejan suficiente recurso para subsanar los gastos en educación, salud y atención básica en servicios. Es decir, los alcaldes no se deben excusar en que los resguardos tienen sus propios recursos para excluirlos de sus planes de desarrollo municipales. En este sistema el monto total del Sistema de Gestión de Participaciones (SGP) se reparte así: 4% es para resguardos indígenas (figura 4), municipios del río Magdalena, un programa de alimentación escolar y el Fonpet; 96% en tres fondos: educativo (58,5%), salud (24,5%) y propósito general (17%). Después de un periodo de transición (2002-2008), el SGP creció como un promedio de la variación porcentual que han tenido los ICN en los cuatro años

<sup>62</sup> Según el artículo primero de la Constitución Política de Colombia, promulgada en 1991, nuestra nación se define como un “Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general”. También reconoce que somos una comunidad multiétnica y pluricultural que se asienta sobre un territorio geográfico diverso. Cuando hablamos de múltiples etnias y culturas, necesariamente nos referimos a un pasado que continúa presente hoy, y a que están constituidas por una variedad de formas de ser, sentir y creer, que comparten un mismo destino, un territorio, un pasado y un futuro.

anteriores. Surge la pregunta ¿por qué motivo adoptó Colombia un proceso de descentralización? Por eficiencia, legitimidad del Estado y equidad. Sin embargo, no todos los objetivos se han logrado, en particular, el de equidad horizontal. Casi todo está relacionado directamente con la forma como se hacen las transferencias y los sistemas de control sobre éstas; especialmente en los destinatarios finales y los canales de entregas.

**Figura 4. Sistema nacional de participación.**



**Figura 4.** La gráfica muestra cómo a través del Sistema Nacional de Participación se distribuyen recursos según la Ley 715 de 2001. Adaptado de esta ley.

También se debe definir el cumplimiento de sus planes de vida –planes de desarrollo–, sobre los cuales se hacen las mencionadas transferencias económicas; como quiera que sea en esos programas, previamente establecidos y concertados en cada comunidad, que se hace el planteamiento de los resguardos. Pero ¿cuál es el ente de control y las herramientas de coordinación para este efecto? Se podría decir que no existe o si existe no cumple con su función. Para completar, no todos los pueblos indígenas del país poseen planes de vida, ya que una muy buena parte no posee territorio y otros son nómadas. Más preocupante aún es que en los registros oficiales todavía no se considera el riesgo de desaparición de un pueblo y su cultura. Según la ONIC (2010), existen 32 pueblos en alto riesgo de desaparición porque cuentan con una población inferior a 500 personas, sobre todo en las regiones de la Amazonia

yla Orinoquia. De estos 32 pueblos, 18 tienen una población inferior a 200 personas y diez están conformados por menos de 100 individuos, muchos de los cuales no poseen territorio por ser nómadas.

La creación de un proceso real de autogobierno, amparado en la gran abundancia de soportes legales –más de 12 leyes que se relacionan, por los menos cuatro decretos, más de cuatro convenios internacionales reconocidos por el Estado y algunas consideraciones especiales hechas por los Conpes<sup>63</sup> sobre los mismos– sería la mejor opción para la reestructuración del concepto de gobierno y autonomía en los territorios colectivos, especialmente si se hace referencia al respeto por su derecho de habitar y decidir sobre el mismo. En este sentido, y luego de realizar entrevistas múltiples con los consejeros<sup>64</sup> de la ONIC, se pueden plantear ideas fundamentales y ventajas de un respeto real por los principios de autogobierno, que refrenden, en el caso de los indígenas, sus principios de colectividad: la unidad, el territorio, la cultura y la autonomía. Dichas exposiciones son:

- El gobierno propio es esencial para el manejo sostenible de los territorios colectivos indígenas por su génesis americana, su conocimiento ancestral, su relación con los recursos y su especial particularidad protectora de la cultura y el ambiente.
- Existen grandes potencialidades para el gobierno propio en los territorios colectivos, plasmados en muchos de los casos en los planes de vida, pero se deben garantizar los procesos de colectividades a las comunidades indígenas sin territorios asignados amparados por la ley, procurando concretar una estrategia en la que se fijen los corredores de desplazamiento, hábitat temporal, caza, pesca, etc.
- Se debe respetar irrestrictamente el derecho fundamental de consulta previa<sup>65</sup> de los pueblos indígenas en las acciones de intervención de su territorio para el uso del suelo, del subsuelo, del espacio y del aprovechamiento de recursos naturales.
- Hay amenazas derivadas de otras formas institucionales del entorno (mercado y Estado), por el conflicto armado y la pobreza en los territorios colectivos. Entonces, es necesario considerar violaciones sustanciales de los derechos, determinando el uso de la tierra en un

<sup>63</sup> Consejo Nacional de Política Económica y Social.

<sup>64</sup> El consejero de salud, planes de vida, etc.

<sup>65</sup> La consulta previa es el derecho fundamental que tienen los pueblos indígenas de decidir sobre medidas judiciales o administrativas o cuando se vayan a realizar proyectos, obras o actividades dentro de sus territorios, buscando de esta manera proteger su integridad cultural, social y económica, y garantizar el derecho a la participación.

hecho de violación que atenta contra la soberanía de cada pueblo o nación indígena dentro de su territorio, asimilable a la violación de territorios nacionales en el marco jurídico internacional.

- Es esencial reconocer la diversidad de formas que existen para manejo y gobierno del territorio. Más allá de los modelos de mercado y del Estado, es necesario que se plasmen los modelos no convencionales de economías, como una manera específica de manifestar su derecho al uso del territorio. En estos territorios no se debe aplicar el modelo de desarrollo estatal, ni se pueden integrar o asociar en los procesos de explotación de recursos que atenten contra el medio ambiente, la pervivencia de los pueblos y toda vida asociada a ellos.
- No se deben considerar los territorios colectivos como fuentes de explotación masiva de recursos. Ese proceso debe estar por fuera del marco de la consulta previa, de modo que se defina que ni por ese mismo se podría acceder. Ningún pueblo que posea los títulos de territorios colectivos puede acceder a una consulta previa sobre proyectos que vayan en deterioro del capital natural, bien sea por la explotación y extracción de especies o explotación minera. Esto busca blindar a las comunidades de actores políticos o incentivos económicos.
- Siempre se debe respetar el usufructo mínimo de los territorios que orienten a la pervivencia de las comunidades indígenas inmersas. Estas mismas son y serán las encargadas de ejercer autoridad sobre zona naturales nacionales que se encuentren dentro de su territorio, beneficiándose directamente y no por concesiones de la oferta ambiental sustentable que se pueda dar, sin afectar ninguna de las consideraciones anteriores.
- Los derechos sobre los materiales genéticos y las especies en los territorios, por principios étnicos y por valor histórico, son de la nación, pero ni la nación ni los titulados en el territorio pueden decidir sobre su enajenación o concesión. Éstos son derechos de los indígenas, ya que son ellos quienes deciden dentro de su territorio el usufructo de sus productos y las materias primas en su modelo de vida y cultura, lo que se constituye como propiedad de la humanidad, y genera un encargo de salvaguarda del territorio y sus riquezas a los indígenas, habitantes ancestrales del mismo, que también son los encargados de controlar la movilidad humana en ellos.

Todas estas consideraciones, más los derechos de salvaguarda de los territorios, permiten plantear un modelo de autonomía, en el marco de unas nuevas estrategias políticas que llevan a construir las propuestas de planes de vida en los territorios colectivos indígenas. Así sería posible plantear realmente una estrategia de gobernabilidad para los pueblos y naciones indígenas, concertados en su territorio acorde con su cultura, sin presiones externas y con garantías para una pervivencia real. El concepto de desarrollo dentro de cada territorio está sujeto a la definición de futuro que para el pueblo se plantee, siendo éste el que determine los grados y modelos para involucrarse con sus externos, y es deber del Estado velar por los derechos fundamentales adquiridos por sus individuos como ciudadanos, sin discriminación y segregación. Este no es un proceso imposible, es una estrategia política para garantizar una verdadera nacionalidad indígena en una nación multiétnica y pluricultural, sin detrimento a una minoría (Monje Carvajal, 2010).

Así, la “autonomía” indígena no sería un levantamiento topográfico sobre un territorio con límites y vecinos, ni una titulación colectiva, ni una transferencia de dinero, sino el derecho a ejercer un real gobierno sobre sus territorios ancestrales, respetando las prioridades de pervivencia comunitaria y definiendo el manejo, autoridad, bienestar y uso colectivo del territorio. Puede ir más allá y permitir a organizaciones sociales y campesinas ejercer el derecho a velar por su patrimonio natural dentro de su zona de trabajo e influencia de vida, a través de una acción similar de organización.

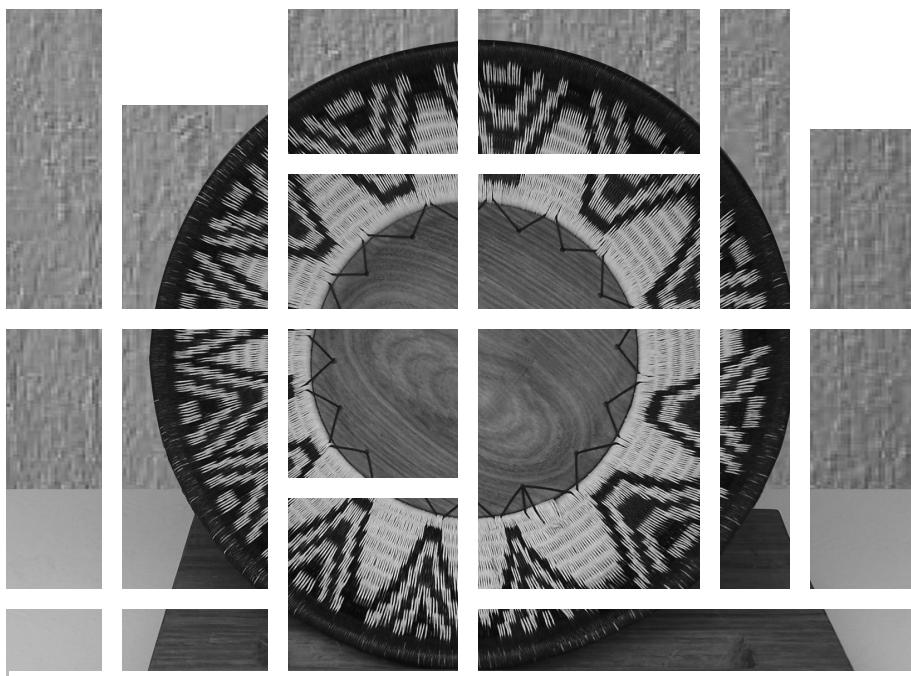




# CAPÍTULO 4



## ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS PARA EL LEVANTAMIENTO DE UN PLAN DE VIDA







El proceso que permitió levantar los datos e información puesta en este libro, se movió y ejecutó con el uso de herramientas como entrevista semiestructuradas, participación en diálogos abiertos con diferentes personas de forma individual y grupal y cuestionarios cerrados. Todas las herramientas usadas determinan una serie de datos de origen, que marcaron la base de los análisis puestos en esta investigación. Las dos primeras dejaron las apreciaciones de los participantes en su sentir, su pensar y su cotidiano vivir; bases que fundamentaron las construcciones teóricas de esta investigación y los procesos que se recomiendan en la construcción de un plan de vida. Los formularios brindaron una información más formal sobre los elementos que forman parte de su entorno, medios de vida y movilidad; es decir, los elementos y las cantidades que ellos normalmente usan en sus procesos cotidianos. Los análisis fundamentales se tomaron desde las entrevistas, que aportaron una buena cantidad de elementos para las construcciones de esta investigación; todo esto sustentado y ajustado con los datos obtenidos en los formularios.

La base de este trabajo se ubica en los conceptos de calidad de vida que aportaron los consultados en las comunidades y las organizaciones indígenas del país, particularmente los de los indígenas wounaan del Bajo Baudó en el Pacífico chocoano en Colombia. Ellos mismos son la base en la construcción de su propio proyecto de vida. Es así como cada miembro de las comunidades involucradas aportan desde su visión a la construcción de su plan de vida, con elementos de revalorización de sus formas tradicionales de vida y producción. El método de trabajo se apoya en procesos participativos de apropiación personal de la proyección de sus vidas y la de su comunidad al futuro, rescatando elementos de su pasado y orientando sus actividades presentes.

¿Qué significa calidad de vida para cada uno de los integrantes? En el caso de las comunidades indígenas del Pacífico, la calidad de vida es el tambo para vivir, el banano para acompañar la comida, el pescado para comer, la papa china para llenar el estómago, la caña para la miel, el guarapo y el biche; el biche para comprar vestido, el bosque para la madera, la medicina y los animales del monte; el chingo para transportarse, el río como fuente de vida, alimentación y transporte; los hijos como herencia de vida, cultura y conocimiento. Esta misma apreciación es generalizada desde las particularidades en cada pueblo indígena en que se preguntó, determinando que los cimientos que soportan estas apreciaciones sobre los planes de vida –que pretende mostrar las formas biodiversas de vida de los pueblos indígenas de Colombia, basados en equilibrio de consumo, relación, educación ancestral natural, rituales propios de enmiendas y agradecimientos–, son las bases que soportan los planes de vida propios de las comunidades indígenas colombianas para estructurar su relación con las culturas no indígenas.

Su fundamento metodológico se enmarca en el planteamiento de ejercicios, métodos y técnicas para la investigación social (Briones, 1996), en razón de que es un estudio etnográfico, consideración que también obliga a tener en cuenta que se hace una profundización en los papeles naturales de desempeño comunitario, las relaciones ecosociales, socioeconómicas, eco-productivas –bases de la agroecología en sus dimensiones–, de sustento y de consideraciones ancestrales espirituales y naturales. El trabajo se desarrolla a partir de los principios de respeto a la vida, a las relaciones naturales, al conocimiento tradicional ancestral y a los procesos que en esa relación se forman, y que desde su visión, tienen explicaciones con mitos e historias ancestrales que sustentan todos sus procesos. Ésta puede ser la herramienta más adecuada y utilizada para la protección de muchos ecosistemas amenazados por la globalización de los recursos y los procesos de explotación y extracción; también la base para la protección de los territorios naturales habitados por indígenas o comunidades representativas como minorías étnicas en el país.

El proceso base con los wounaan se toma como representativo, por la cercanía a la conservación de su cultura, por la lucha de su territorio, por el respeto a sus tradiciones y por la constante construcción de nación indígena medianamente intervenida por la cultura occidental, que los mantiene en constantes movimientos de participación; lucha por la defensa de sus tradiciones y planteamientos para el mejoramiento en la calidad de vida propia de su pueblo. El respeto por las formas tradicionales de producción, las cadenas de transmisión de conocimientos, las distribuciones de trabajo

de género; la participación de la mujer, los jóvenes, y los niños, los convierte en una experiencia de vida para ser fomentada como ejemplo, como historia para contar, como proceso de vida en la construcción de su propio desarrollo.

### **Fases**

Fueron esencialmente tres las fases que se desarrollaron para la investigación. La primera fue la fase documental, en la que se trabajó sobre la apropiación de los recursos para su vida y consumo, y en su gran mayoría los procesos productivos; es decir, lo relacionado con su sustento alimenticio. Se construyó una estructura de datos históricos, productivos, de relación, de procederes, de dificultades, de poblamientos, de trabajos, de productos, etc. Se consultó a las personas y se confrontó a sus familias, y posteriormente a la comunidad, lo que permitió que la información generada fuera de mayor proximidad a la realidad.

En la segunda fase se entregaron los resultados de la primera, se socializaron en grupos assemblearios de comunidades locales –comunidad en general por población–, sociedades locales –por grupos especiales de trabajo, responsabilidad o autoridad: profesores, médicos tradicionales, gobernadores, líderes comunitarios, estudiantes–, y sociedades mayores –grupos de representantes entre comunidades–, que arrojaron análisis grupales sobre dichos resultados y permitieron hacer planteamientos sobre su proceso organizativo y las prioridades de trabajo para la organización indígena de la zona.

La tercera fase correspondió a la fundamentación epistemológica en sustentos bibliográficos y consideraciones de otros autores para la puesta de un documento escrito sobre todo el proceso. En la construcción de esta fase participaron líderes de la zona de trabajo, líderes de otras comunidades indígenas del país y consejeros mayores de la organización nacional indígena. Se hizo una última parte de consideraciones sobre un borrador del documento final, sobre los pendientes que se podían quedar y los aportes de ellos en los resultados; esta parte fue fundamental en la construcción de las conclusiones de la investigación.

### **El uso de la perspectiva y el nivel de análisis**

La dinámica de esta investigación se movió dentro de seis espacios epistemológicos (figura 5), combinando cuatro niveles de análisis en las tres perspectivas de investigación en agroecología (Ottman, 2005). El proceso de

esta construcción tuvo como base la “lectura” acumulativa de las jornadas de trabajo y la participación de los involucrados en una estructura flexible y retroalimentada en forma permanente, fundamentalmente encaminada a construir un proceso de indagación directa o recolección de aportes relevantes en las jornadas de trabajo de campo; y por fuera de ellas, en la búsqueda de autores y publicaciones que dieran base o elementos importantes a esta construcción para que orientara la investigación lo más cercano a la realidad. Para ello se valoraron constantemente los elementos involucrados para validar si eran relevantes, nuevos o repetitivos que indicaran tendencias, espacios y elementos necesarios para la construcción del mismo, dejando por fuera o incluyendo aquellos que no generarían una base informativa relevante.

**Figura 5. Cuadro general de la perspectiva y el nivel de análisis de la investigación.**

PERSPECTIVAS NIVEL DE ANÁLISIS	DISTRIBUTIVA (Productivos)	ESTRUCTURAL (Desarrollo)	DIALÉCTICO (Movimiento Social)
	EXPLOTACIÓN O PREDIO	Estación experimental, diagnóstico clínico predial	Historia predial
ESTILO DE MANEJO	Observación antropológica básica	Grupo de discusión (manejo de un recurso)	Estrategias participativas de diseminación
COMUNIDAD LOCAL	Diagnóstico rural rápido	Observación participante hacia la dinámica de IAP	Diagnóstico participativo
SOCIEDAD LOCAL	Transecto	Grupo de discusión (caracterizador del discurso)	Estrategias participativas de articulación
SOCIEDAD MAYOR	Planificación rural convencional	Diseños participativos de desarrollo endógeno	Socio-análisis de grupos asamblearios
NIVEL DE ANÁLISIS GENÉRICO	ENCUESTA PARA UN ANÁLISIS SECUNDARIO	DIAGNÓSTICOS PARTICIPATIVOS Y ENTREVISTAS	INVESTIGACIÓN ACCIÓN PARTICIPATIVA

**Figura 5.** En la gráfica se evidencian los niveles de análisis, así como las perspectivas que se desarrollaron en las fases de la investigación. Tomado de Ottman (2005).

El uso de esta herramienta para delimitar la investigación permite una observación básica, en la que se pueden fijar tanto los procesos actuales como las formas y modelos de apropiación de consumo entre los miembros

de la comunidad y su trascendencia como herencia hacia sus hijos, y esto implica desarrollar entrevistas y reuniones individuales y comunitarias que conducen a análisis más profundos desde la persona, la familia, la comunidad local y el grupo en general. Por ejemplo, en la perspectiva estructural se trabajó desde tres aspectos; primero, una observación participante, para la reconstrucción de los procesos anteriores, la práctica de las actividades y la validación de datos –la base es la continuidad del proceso de aporte a la organización indígena y el trabajo para el desarrollo endógeno de las comunidades–, se establecieron momentos en cada comunidad para hacer pequeñas reconstrucciones históricas dentro de las asambleas, como punto de validación de las entrevistas individuales y de los diálogos abiertos. También se desarrollaron ejercicios para la reestructuración, la corrección y la reafirmación de los datos construidos con las comunidades locales, con el fin de validar la interpretación de los resultados que podrán ser importantes para su futuro inmediato, a corto, medio y largo plazo.

Para una observación más cercana del grado de desarrollo de las comunidades, se involucró a los cabildos locales y a los cabildos mayores, con quienes se planteó un trabajo participativo para la construcción de las bases que orienten su desarrollo endógeno. Entendida esta construcción orientada a generar herramientas básicas que esbocen los elementos fundamentales para “lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio”. Por otra parte, en el ejercicio de observación de los procesos vividos por los wounaan en el Bajo Baudó, fue necesario entender el contexto general de cómo se han dado éstos, para lo cual fue necesario reconstruir los procesos anteriores, y a partir de allí se desarrolló una estrategia de trabajo para la construcción colectiva de la memoria histórica de sus procesos de apropiación, prácticas culturales y tradiciones poco recordadas. Esta estrategia, por su complejidad de uso, por la memoria biocultural asociada tan amplia (Toledo Manzur & Barrera-Bassols, 2008) desarrolla aspectos fundamentales que se espera aporten a las comunidades que se involucraron y sirvan como bases culturales para la protección de su forma de vida natural.

### **Estrategia metodológica de trabajo**

En general, los indígenas en Colombia planean su futuro teniendo en cuenta los aspectos simbólicos de su cultura, el conocimiento local y los recursos propios, sabiendo que su territorio no es un organismo sin relación con su entorno; en razón de ello, se determinó hacer de éste un trabajo desde el uso de herramientas participativas, basado en un proceso de observación antropológica básica, que implicó una relación entre los habitantes de

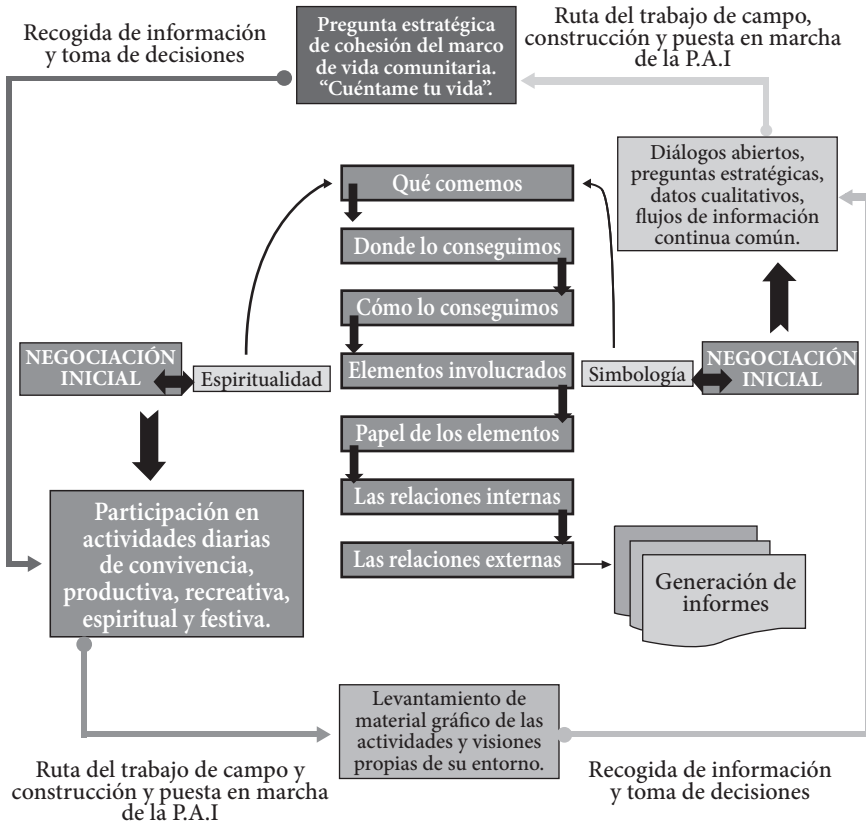


las comunidades involucradas, las comunidades afrocolombianas, las campesinas y las colonias vecinas con las que se relacionan, y conjuntamente con el investigador, para mejorar la estructuración de esta investigación. La negociación inicial para un trabajo de levantamiento de información se da en dos puntos, por la participación en actividades relacionadas directamente con su quehacer diario en la producción, descanso o ceremonias especiales, o por los diálogos iniciales de presentación e identificación de personas. El primero tiene que ver directamente con su mundo espiritual, en sus relaciones como ser vivo y su entorno y de la forma como ellos se conciben en su espacio de vida; el segundo está directamente relacionado con su simbología y forma de proceder, en la manera en que relacionan su vida con su externalidad, es decir, con comunidades cercanas y con los sistemas de cooperación comunitaria.

Cualquiera de los dos sentidos en que se dé la negociación inicial abarca oportunidades para abordar el trabajo, que al lograr superarlas, aumenta el valor de relaciones de confianza y familiaridad; la primera oportunidad que también puede ser una limitante si no se logra, es la diferencia de los universos culturales, la diversidad de lengua, el territorio y sus dificultades, la disponibilidad de los indígenas para contar sus historias y el permiso para participar en los espacios de la comunidad en que conviven. Por ejemplo, si se inicia por sus estructuras simbólicas –sistemas de gobierno, modos de comercio e intercambio–, la negociación inicial y el marco de las primeras entrevistas y construcción de relaciones debe llevar a preguntar sobre su vida, esa desde donde su memoria histórica le permite aportar, y a partir de ahí seguir la tarea en un bucle (Morín, 2006), que lleva a comprender el conocimiento a partir de su espiritualidad.

En la figura 6 se ve el diagrama de las preguntas en relación con su comida: qué comen, dónde consiguen lo que comen, cuál es el proceso en tiempo y espacio para conseguirlo, quiénes y qué herramientas utilizan, qué papel cumplen los alimentos con respecto a sus visiones espirituales y simbólicas y, a partir de esa comida, qué relaciones se generan en la comunidad o con otros grupos étnicos o de colonos. Si el inicio se da por su espiritualidad –su cosmogonía original, su deidad y sus autoridades espirituales– se parte de la búsqueda del permiso para la participación de actividades cotidianas, festivas y espirituales. El objetivo siempre busca generar datos que los lleve a concebir espacios de construcción histórica, que puedan ser codificados por el investigador en un proceso de IAP para el aporte en la construcción de su plan de vida.

**Figura 6. Enfoque de un ejercicio participativo.**



**Figura 6.** En la gráfica se muestra el ejercicio de recolección de datos para reconstruir la estructura espiritual y simbólica de la comida. Elaboración propia a partir de Rist (2002).

### Unidad de análisis y construcción colectiva

La unidad de análisis de este estudio es la comunidad; con ella se construyeron diálogos abiertos, preguntas estratégicas y metodológicas que originaron datos determinantes en la cualificación y la identificación de los flujos de relación, consumo y evolución de los mismos en su lógica económica. Es igual de importante buscar y determinar las valoraciones simbólicas de las actividades; las festividades por acción o la actividad por rutina en el papel sociocultural y económico en la comunidad. Es aquí donde las relaciones

de reciprocidad en este tipo de economías éticas toman un valor moral más que económico; esto quiere decir que el dar-recibir-devolver (Mauss, 1969) es relevante en la construcción de sociedad como herramienta de resistencia a la erosión cultural, para aportar en la construcción de una estructura de resiliencia. Los diálogos grupales se inician en la familia después de las entrevistas individuales, y la técnica utilizada para iniciar el diálogo en cada familia fue la pregunta: Cuéntenme su vida, sus historias de vida... desde que eran niños... Esta pregunta proporcionó datos en los que figuran sus historias individuales, familiares y comunitarias, que a su vez dieron la estructuración y configuración de patrones de prácticas culturales, de estructura social y de orientación de cada uno de ellos (Rist, 2002). El caso más específico de esta investigación fue conocer lo referente a la vida cotidiana, el desempeño en el trabajo, en lo festivo y en lo espiritual en cada comunidad (Rist, 2002).

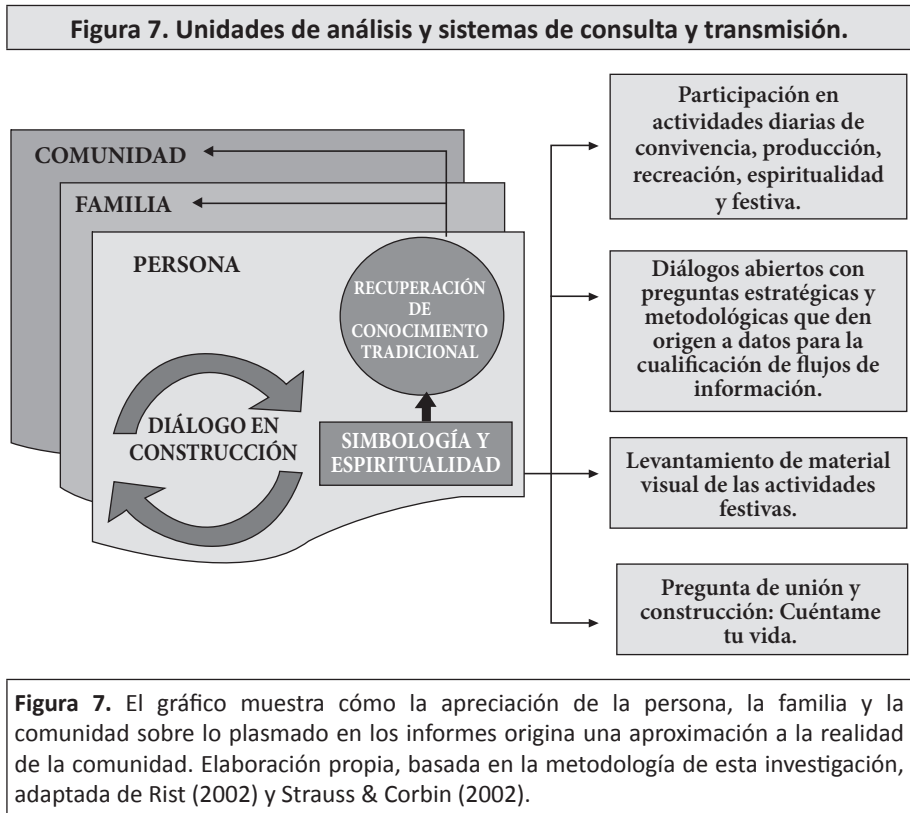
Una fase consecuente con la pregunta anterior fue la construcción y recuperación de conocimientos poco recordados y difundidos, con lo que quedó planteado un trabajo para el futuro, ya que requería mayor dedicación de las comunidades, en diferentes momentos. Es decir, la reconstrucción de conocimientos sobre la producción –qué se hace en los cultivos, cómo se prepara la comida y qué pasa en la cocina–. El desarrollo de esta metodología aportó para hacer una aproximación a la realidad, se llevó a cabo a partir de los siguientes pasos, que no fueron rígidos, ni se programaron sobre una estructura lineal, pero sí se buscó completarlos siempre:

**Fase personal:** Trabajar con la mayor parte de los componentes de las comunidades, en la elaboración de un documento que en muy pocos casos fue audiovisual y casi siempre escrito. Se realizó buscando iniciar la temática con cada persona; revisando lo contado constantemente, identificando si lo que había pensado lo había expresado realmente como quería, o existían errores de interpretación del consultante o el parlante histórico. Adicionalmente, durante todas las entrevistas y diálogos se dio la oportunidad de agregar o corregir lo que se considerara necesario para concretar la temática.

**Fase de familia:** Es una lectura hecha con la familia de cada integrante acerca de las historias recogidas con éste, como actividad de participación y socialización, para permitirles a todos los miembros conocerlas, recrearse en el conocimiento pasado de cada uno, aportar, corregir o reafirmar. Al final de esta actividad, la familia genera una visión de la evolución del conocimiento de sus componentes y sus procesos de apropiación; un saber más profundo del porqué de las actividades del colectivo familiar.

**Fase de comunidad:** En este momento se da el aporte más específico en cuanto a la recuperación del conocimiento poco transmitido. En talleres comunitarios se dan espacios para que las familias cuenten su construcción de experiencias de vida, y se comparen con las de las otras familias, se reafirmen procesos, se rescaten vivencias, se cuenten hechos no muy conocidos y, en general, se construya una historia de vida comunitaria.

Es claro que el papel del interlocutor indígena (Rist, 2002) y la apreciación de la persona, la familia y la comunidad sobre lo plasmado en los informes (figura 7), deben originar una aproximación a la realidad. Por eso es tan importante conocer sus historias, recrearlas de nuevo con ellos, involucrando la escucha como herramienta de recreación de su pasado y, socializando lo representado en el informe con ellos mismos, tomando sus apreciaciones, correcciones y ajustes. En la mayoría de los casos, este proceso tomó varias reuniones, no determinadas en número sino en un objetivo: una mayor aproximación a su realidad.



### Entrevistas preliminares y observaciones de los participantes

Según lo planteado por Rist (2002) y Hauptert (1991), la reconstrucción de entrevistas narrativas y las repercusiones y relaciones interactivas investigador/facilitador y el campesino –en este caso específico los indígenas– es necesario que se redacten actas de entrevistas inmediatamente después de cada diálogo constructivo. Así se plasman en el documento los estados de ánimo, impresiones y atmósferas de la conversación conjunta con las primeras percepciones del investigador respecto de los posteriores análisis del mismo proceso. A estas entrevistas, en las actas –puede ser un diario de campo– se debe adicionar un análisis cualitativo, con resultados de las observaciones participativas que se hagan en las reuniones dentro de cada grupo de diálogo o en los diálogos de familia o comunidad.

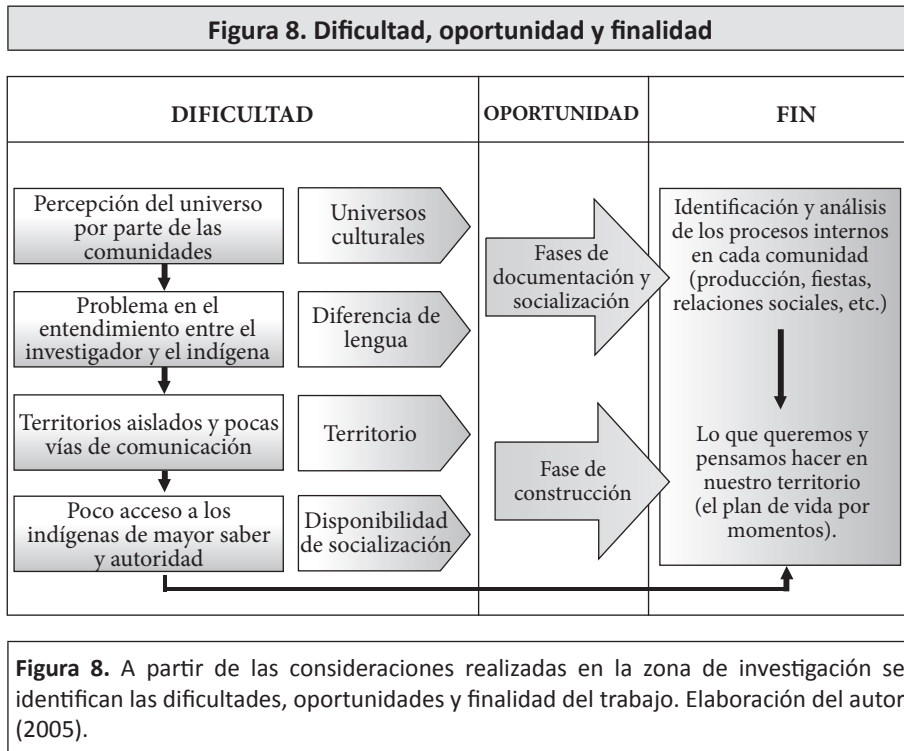
Este tipo de inmersión de un investigador en un grupo determinado hace que se puedan vivir directamente procesos básicos de estos grupos o comunidades pequeñas, sin pasar por procesos de diagnósticos sociales o antropológicos de alto nivel de complejidad. Los documentos consignados en estas actas y los procesos de inclusión/descripción de datos en el marco de la observación de procesos participativos, conforman un elemento material de sustento del mismo trabajo de investigación acción participativa buscado en este proceso, y el rescate de componentes inmateriales que se confrontan como las bases de la vida de las comunidades versus la modernidad. Cada una de estas actas se debe transcribir dentro de una base de datos que constituya en el sustento de análisis en la construcción del o los documentos del plan de vida. Se toma en cuenta el porcentaje de los participantes que hablan lengua castellana y los que no, para determinar las variaciones en las apreciaciones traducidas. Para esto es necesario tener un grupo de ayudantes en la traducción de los diálogos, lo cual aporta en la traducción, ya que construyen desde su propia cosmovisión las interpretaciones y respuestas de los entrevistados. De igual forma, estos se convertirían luego en el punto de cohesión en las reuniones o grupos de discusión. La selección de los interlocutores se debe dar desde tres aspectos: a) El papel de género, b) El nivel de formación educativa c) La experiencia en gobierno y organización indígena. Es así como se llega a la conclusión de que es importante que se conforme un grupo de por lo menos tres personas, una de las cuales debe ser mujer, la otra un joven con estudios secundarios o técnicos y que tenga relación con la organización, y el tercer integrante, alguien mayor, con conocimiento de la zona de trabajo, experiencia en gobierno y buenas relaciones con las comunidades y sus integrantes.

## Particularidades en el desarrollo de la investigación

Como soporte de trabajo, base de análisis y construcción evidente, se debe especificar el levantamiento de documentos visuales de todos estos transcurso, que aportaron a las descripciones gráficas de los procesos de estudio y sus realidades actuales. Se identifica claramente dentro de la metodología de consulta, cuatro limitantes y oportunidades por tener en cuenta para el éxito de este caso específico. Superar exitosamente estas limitantes son determinantes en la generación de información básica de calidad en la ejecución del trabajo de campo, y su abordaje correcto y la forma de involucrarse dentro del papel indígena son positivos; pero un mal enfoque también lo puede convertir en negativo. Estas limitantes para nuestro caso fueron:

**Universos culturales:** la diferencia en la percepción de los universos culturales entre el indígena que cuenta su historia de vida y el investigador que escucha la historia y construye una idea, presentando una brecha de cultura muy amplia; el primero en su vida indígena tradicional, con una cosmovisión especial del mundo; el segundo en los procesos de la academia, de las teorías sociológicas y antropológicas, de la modernidad y todos sus avances y teorías. Es decir, que la historia narrada por el indígena, y luego interpretada y plasmada en un documento por un no indígena, puede llegar a ser muy diferente a la que originalmente el indígena quiso contar. La variación en la interpretación del mismo universo entre dos individuos de cosmovisiones distintas crea una brecha entre la forma y estilo de ellos de percibir y contar su medio natural y social, y la forma y estilo para escucharla, interpretarla y escribirla (figura 8).

**Diferencia de idioma:** para un indígena cuya lengua materna no es el castellano, es muy difícil representar su pensamiento tan claramente como lo haría en su lengua nativa. Es entendible que esta dificultad represente limitantes al graficar los contextos imaginados y concretados en el pensamiento del hablante y los formados en el pensamiento del escucha, más explícitamente qué se representarían en el informe del escucha. La gráfica de esta dificultad se puede validar desde las siguientes preguntas: ¿qué representa en su pensamiento el indígena?, ¿qué quiere decir?, ¿qué dice?, ¿qué interpreta el escucha? y finalmente ¿qué se representa en el documento?



Territorio: su posición geomorfológica en la zona de convergencia intertropical que tiene el país le confiere características especiales. Los vientos alisios procedentes del norte y del suroeste condicionan las épocas muy lluviosas y menos lluviosas; subregiones montañosas aisladas o la gran cadena que lo cruza, y esto influye significativamente en el promedio de lluvias al permitir o bloquear el paso de corrientes de vapor procedentes del Pacífico o la llanura. Éstas, al chocar con la cordillera, se precipitan en forma de lluvia con promedios particulares en cada zona; la nubosidad es alta en casi todo el país y el promedio de luz solar por día es relativamente variable (Casas Castañeda & Bossoni Spinetto, 2003). Es decir, unas dificultades físicas que limitan muchas de las actividades programadas, por la falta de acceso a la zona, por no encontrar a la comunidad reunida, por los periodos secos que obligan a los indígenas a buscar alimento más lejos y no estar presentes por largos periodos en la comunidad, etc.

La humedad, las altas y bajas temperaturas son un factor determinante en la diversidad y la complejidad de los extremadamente frágiles ecosistemas del país. Todo este matiz y la ubicación de las comunidades en espacios naturales aislados y particularmente biodiversos, representa una barrera

natural que opone resistencia en los desplazamientos y las condiciones de vida que limitan las fases de consulta en terreno. Adicionalmente, se presenta lo complejo del territorio en su formas de movilización entre las comunidades. En oportunidades sólo se dispone de una forma de transporte entre la cabecera municipal y las comunidades, por ejemplo el río, que puede determinar tiempos y espacios de traslados, lo que implica realizar una planeación más flexible. También el acceso a las cabeceras municipales es difícil. Es el caso de gran parte del Chocó, donde sólo existen dos medios para llegar: el acuático, por mar o río, con trayectos mayores a 18 horas, que no tienen frecuencia o ruta comercial de pasajeros; y el aéreo, con pocos vuelos en la semana, que no son seguros por el estado del clima y las pocas herramientas tecnológicas con que cuentan los aeropuertos locales, los cuales no siempre permiten una ruta con un horario frecuente.

Disponibilidad social: esta dificultad se caracteriza por tratar de romper las barreras que impiden el acercamiento a los indígenas que poseen el conocimiento tradicional necesario para la construcción del estudio. Es común que para entablar un diálogo de confianza entre el indígena y el consultor se deban realizar actividades que involucren una relación entre estos dos personajes y la comunidad. En ocasiones se debe acompañar en la toma de bebidas, en la participación en actividades de construcción, al aporte en labores de preparación de alimentos, etc.; todo orientado a ganar afectos y respeto para que el indígena que posee el conocimiento tradicional y la comunidad en general, sientan la confianza suficiente para compartir con el investigador.

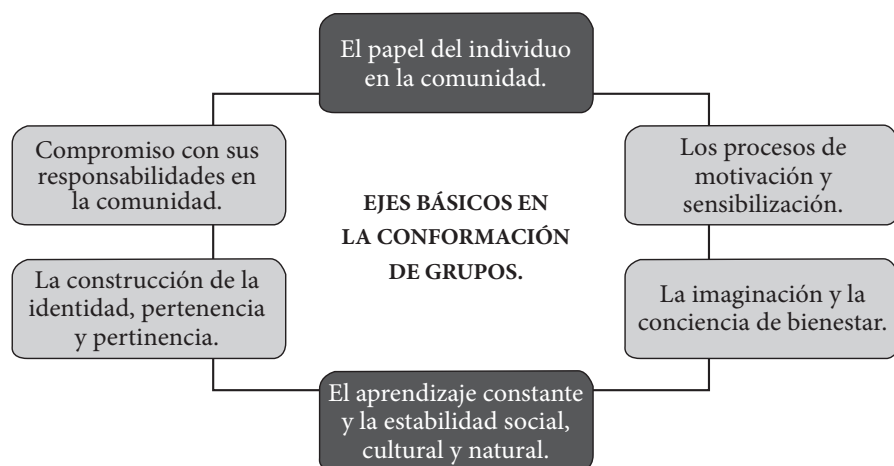
### **Selección de los informantes claves**

Es aquí donde un buen observador-participante debe aplicar su habilidad para seleccionar los oradores históricos que entregarán la información necesaria básica. En este caso es un poco más particular, ya que se hace necesario que los informantes claves tengan una cadena de herencia cultural directa, viva y en continuidad; es decir, que tengan familia en consanguinidad de primera línea tanto en los adultos como en los más jóvenes. Pero esto no determina que las personas que no tienen familia no puedan formar parte de los papeles de oradores históricos; son casos especiales en los que se deben considerar los ejes básicos en la conformación de grupo (figura 9), determinados por ellos en la construcción de su plan de vida, ya que no es común que en comunidades indígenas colombianas existan adultos mayores que no tengan descendencia; por lo general, todas las familias tienen abuelos, padres, hijos y nietos, pero se encuentran algunas excepciones, por lo que se



deben considerar ciertas recomendaciones. Lo anterior, para no descartar posibles oradores históricos que contienen información importante en la construcción de su plan de vida.

**Figura 9. Ejes básicos en la conformación de grupos.**



**Figura 9.** La gráfica representa el trabajo grupal realizado con jóvenes y líderes de la zona Asaiba. Elaboración del autor (2005).

El paso siguiente es la entrevista como tal; esta actividad tiene tres niveles de trabajo, el personal, el familiar y el grupal; que a su vez tiene dos grupos de trabajo, los de discusión que se hacen por grupos selectos especiales como ancianos, pescadores, maestros, cultivadores en un rango especial, y los grupos asamblearios que involucran a la comunidad en general. Los pasos que se ejecutan ahora son complementarios en el proceso de la metodología. Se deben aplicar las entrevistas tanto individuales, familiares como grupales, y deben cumplir su cometido universal: un acercamiento a la memoria colectiva del grupo, especialmente a las actividades más importantes dentro de su vida como pueblo o nación indígena. Es necesario que el facilitador/investigador evalúe los pasos complementarios antes de iniciar cada entrevista, para que seleccione las herramientas participativas adecuadas para lograr su objetivo.

### El diálogo sobre su cultura y su historia

**Aprendizaje:** permitir que el parlante histórico recuente sus experiencias vividas en un espacio de tranquilidad, de confianza, de amistad, si es posible. Darle la oportunidad de hablar libremente se convierte en una ganancia para el facilitador/investigador.

En la primera parte de este paso, las personas o los grupos de discusión o asamblearios hablan libremente sobre los procesos vividos en su comunidad, desde la parte más profunda de su edad primaria hasta los momentos más recientes. Los interlocutores traducen cada uno desde su visión y el facilitador-investigador interpreta y realiza las anotaciones necesarias de las emociones transmitidas por los interlocutores en los diálogos; se debe tomar nota especialmente sobre los tonos de voz, las expresiones de risa y de disgusto de cada participación, esto ayudará a dar un universo interpretativo más aproximado por la valoración de su estado de ánimo en los momentos de su vida o actividades relacionadas. En la segunda parte de este paso, el facilitador-investigador hará preguntas abiertas sobre temas que destacaron su particular atención en los diálogos anteriores sobre aspectos de sociedad y cultura, relacionando estos temas con los demás aspectos que sean relevantes para la investigación. Se tiene particular interés en insistir sobre temas que pueden llegar a ser importantes en la conservación de sus identidades como pueblo o nación indígena y que no son muy utilizadas o recordadas en la actualidad, pero que representan actividades propias de su cultura. Se recomienda hacer gráficos que relacionen los temas de interés (Strauss & Corbin, 2002).

### **Las interpretaciones del investigador**

En este paso, las interpretaciones del facilitador-investigador se exponen al entrevistado o al grupo de discusión o asambleario. Los interlocutores traducen para que se haga una aceptación de lo expuesto. El entrevistado o los participantes del grupo pueden aceptar o corregir las interpretaciones del facilitador-investigador; es decir, decidirán si lo que están viendo en las interpretaciones de éste corresponden a las construcciones que se hicieron desde sus aportes en el paso anterior. Ellos hacen sus apreciaciones, los interlocutores traducen y dan su punto de vista, en tanto que el facilitador-investigador toma nota. Se deben construir gráficos nuevos que relacionen los temas, comparar con los construidos anteriormente y hacer las anotaciones respectivas tomando en cuenta los cambios más representativos (Strauss & Corbin, 2002).

### **Retroalimentación de las interpretaciones**

El facilitador-investigador y los participantes en las entrevistas y los grupos de discusión retroalimentan sus construcciones hasta obtener un producto muy aproximado entre lo que se pensó, se quiso transmitir, se transmitió, se interpretó y se escribió. Es necesario que los interlocutores hagan un aporte en cada construcción, desde su visión y experiencia; así, con su expectativa se dará un punto de opinión que recoge aspectos no comunitarios.

Todos los resultados serán puestos en común en los grupos asamblearios que se forman en la construcción de un plan de vida. Es claro que se debe considerar cada aspecto destacado como básico en el sostenimiento de la cultura del pueblo o nación indígena. Estas recuperaciones o reafirmaciones dan elementos de soporte de su cultura como una nación indígena con características de vida, que darán base en la construcción de un plan de desarrollo endógeno, que a su vez determinará su forma de abordar los fenómenos sociales, culturales y económicos que ocurren en el exterior de sus zonas de vida, y afectan su realidad directa o indirectamente.

El análisis desde cada uno de los tres rangos de vida en comunidad da un filtro por edades, lo cual puede ser un “control de calidad” a la información resultante de cada entrevista o reunión de grupos de discusión. La aplicación de la metodología no garantiza el éxito de la obtención de información de profundidad en tiempo y recuerdo, pero dará homogenización en hechos que para ellos son, en este momento, importantes en la conservación de su identidad como pueblo o nación indígena.

### **Desarrollo de entrevistas y ejecución de actividades de grupo**

En la construcción de un plan de vida es necesario que cada uno de los integrantes de la comunidad involucrada participe activamente y ponga su opinión en las reuniones de las cuales forme parte. Para esto es necesario desarrollar<sup>66</sup> actividades de recuperación básica en la estructura de memoria colectiva, para romper las barreras que plantea la diferencia de lengua y de universo cultural. Es así como, antes de iniciar las reuniones de grupos de discusión y las convocatorias para grupos asamblearios, se deben plantear construcciones personales sobre su cultura, en las que cada participante genera, desde su percepción y experiencia personal, su desarrollo de vida como integrante de su pueblo y como actor directo de la vida en su comunidad, un documento base personal<sup>67</sup>.

En esta actividad participan los interlocutores que aportan desde su visión y experiencia una interpretación más aproximada a la lengua castellana del diálogo con el entrevistado, y son canales de comunicación entre el facilitador-investigador y el entrevistado o parlante histórico. Con un buen desempeño del

<sup>66</sup> Se desarrolla desde una metodología de memoria colectiva, y queda claro que ésta siempre será un sistema abierto en la estructuración de un trabajo de planificación integral participativa para la reconstrucción de conocimientos culturales, tradiciones poco utilizadas entre otras prácticas culturales que subsisten y pueden aportar al fortalecimiento de etnooecodesarrollo.

<sup>67</sup> Este documento es una de las actas que se redactan inmediatamente después de las entrevistas, como está planteado en la metodología y se basa en la recomendación de Haupert (1991) y que plantea Stheban Rist (2002).

facilitador-investigador en el manejo de los diálogos y la concreción en varias oportunidades de las preguntas y respuestas se puede llegar a la proximidad ideal de la interpretación de los aportes históricos constructivos de cada entrevistado. Se hace estrictamente necesario que el facilitador-investigador maneje los canales de fluidez del diálogo en diferentes oportunidades sobre una misma pregunta; tomando notas, haciendo gráficos, elaborando diagramas conceptuales y aplicando la metodología de la aprobación, y el entrevistado o parlante histórico confirma que lo que está interpretando el facilitador-investigador se aproxima a lo que él imaginariamente formó como respuesta a las preguntas o diálogos de reconstrucción de su vida. Es de mencionar que esta actividad no tiene una duración determinada, y que sólo la claridad de entendimiento entre los participantes de la construcción y la obtención de documentos que soporten claramente lo que se buscaba con el diálogo define la finalización de la entrevista.

Posterior a la realización de las entrevistas personales se hacen grupos de discusión, tomando como núcleo de trabajo a la familia. Se dan tres pasos básicos que pueden llegar a ser repetitivos según los resultados obtenidos en cada ejecución. Una de las características básicas de cada grupo de discusión debe ser un grado de consanguinidad entre sus componentes o participantes, para poder hacer una aproximación histórica a la realidad plasmada en cada documento personal elaborado por los representativos del grupo de discusión. No todos los participantes del grupo de discusión necesariamente deben tener documento personal, ya que se puede volver repetitivo; el facilitador-investigador dará la importancia a la entrevista cuando determine si la información que pueden aportar los posibles informantes es relevante o repetitiva. Si lo es relevante, completará su entrevista, si es repetitiva puede determinar no considerarla en el grupo de discusión.

El primer paso por desarrollar en los grupos de discusión es la lectura de los documentos personales para considerar. Ellos serán interpretados por los interlocutores y se hará la lectura en lengua castellana y en lengua indígena. Cada documento personal debe leerse como una historia de vida, con incitación a ser interpretadas como una relatoría de la vida de parlante histórico que la contó. Es importante considerar que las historias o cuentos de vida han sido algunos de los elementos transmisores de culturas más importantes en este tipo de comunidades. Los demás integrantes del grupo de discusión tendrán la oportunidad de aportar en cada lectura sobre la veracidad del documento. Es claro que el universo imaginario de cada parlante histórico puede engrandecer las historias para volverlas aventuras dignas de ser contadas, pero la crudeza de análisis del grupo de discusión y el

aporte de cada uno harán que ese cúmulo de historias se aproximen un poco más a la realidad. Las entrevistas tienen un grado de relevancia en temas por considerar en el plan de vida, y está determinado por la necesidad de organizar su comunidad para su desarrollo propio y grado de vínculo con la sociedad occidentalizada no indígena e indígena de otras etnias. Pero esto no establece que se reconstruyan elementos inmateriales propios de su cultura y que no determinarían una crudeza en el cambio de actitud en torno a la construcción de su plan de vida.

Al final de la reunión del grupo de discusión se levanta un acta de grupo, que será socializada en el mismo grupo, con las repeticiones necesarias hasta alcanzar el documento concertado aproximado a las verdaderas interpretaciones de su pensamiento a la lengua castellana. Estos documentos grupales y los personales serán expuestos en las reuniones de grupos asamblearios antes de la toma de decisiones en los supuestos para la construcción de su plan de vida –o como lo interpreta la Constitución Política de Colombia, su plan de desarrollo– y las políticas de relación externa e interna, sus valores culturales, su sistemas productivos y sus formas de organización social.

### **Una nueva herramienta: la caja de planes**

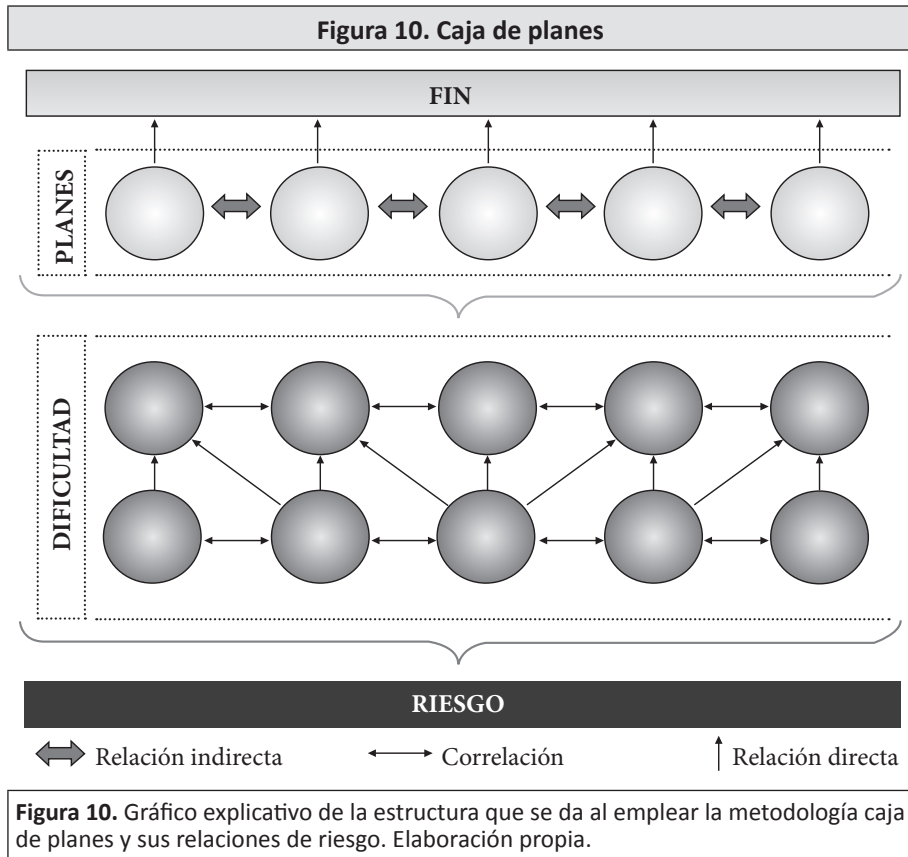
El primer acercamiento a la construcción de esta herramienta fue buscar que se ajustara mucho más a la realidad de los indígenas en su territorio, desarrollando de acuerdo con las necesidades de la comunidad y los momentos de trabajo realizados con los representantes de cada comunidad al inicio del de cada trabajo. Se inició por la conformación de grupos de trabajo y el concepto estuvo orientado al ejercicio de participación de representantes de todas las comunidades indígenas, en el que se reportaron las dificultades que se constituyeron en las bases para el planteamiento de las actividades de sustento, recuperación, manejo, minimización, etc., que ayudarían a dar una ruta para lograr un fin óptimo que los beneficiara a todos. En este ejercicio no fue posible obtener resultados en una metodología DOFA, sobre la cual se había planificado el trabajo, ya que no era muy fácil comprender la relación que se hace entre cada componente de esta herramienta.

Lo que siempre apareció en todos los grupos de trabajo fueron riesgos que se tenían por la falta de atención por parte de las comunidades, de las asociaciones o cabildos mayores y del gobierno en diferentes aspectos de la vida, cotidianidad y organización. Como tal, estos riesgos se constituían en el principio del planteamiento de un trabajo de mejoramiento organizativo,

que fundamentalmente era lo que planteaba el desarrollo de la inversión de los recursos obtenidos de fuentes externas. Inicialmente, el trabajo buscaba definir estrategias para minimizar las acciones que representaban un riesgo, generando actividades para subsanar los impactos dejados por dichas acciones y plantear un programa alternativo para sopesar los factores perdidos por las afecciones negativas. Fue indudable que para afrontar los riesgos se hiciera necesario tener un fin definido, al cual no se podía llegar sin un plan de trabajo o de actividades de sustento y recuperación; sin embargo, éste requería una serie de actividades que debían ser tareas específicas para que no se convirtieran en un riesgo.

Fue así como nació la metodología, basada en una serie de planes que se orientaban consecutivamente o por separado a un fin único. Los planes desde donde se tomaran siempre darían como resultado un aporte al logro de dicho fin. La base de la metodología caja de planes, entonces, son los riesgos a los que se enfrenta la comunidad por la permanencia de externos en sus territorios o por acciones de ellos mismos que atentan contra su cultura, territorio, etc. Si estos riesgos se hacen presentes y se puede constatar una continuidad se generan una serie de dificultades, que conforme se prolonguen en el tiempo se hacen más críticas y terminan afectando más los espacios directos a los que impactan inicialmente. Estos riesgos que generan las dificultades, que a su vez impactan espacios naturales, culturales y sociales, son también la oportunidad de plantear medidas de choque, amortiguamiento, intermediación, remediación, recuperación o restauración de los estados óptimos de los espacios afectados. Estas acciones generadas para dar solución en cualquier nivel de los impactos son los planes, resultados de la aplicación de la metodología caja de planes, orientados todos de forma encadenada al logro de un fin (figura 10).

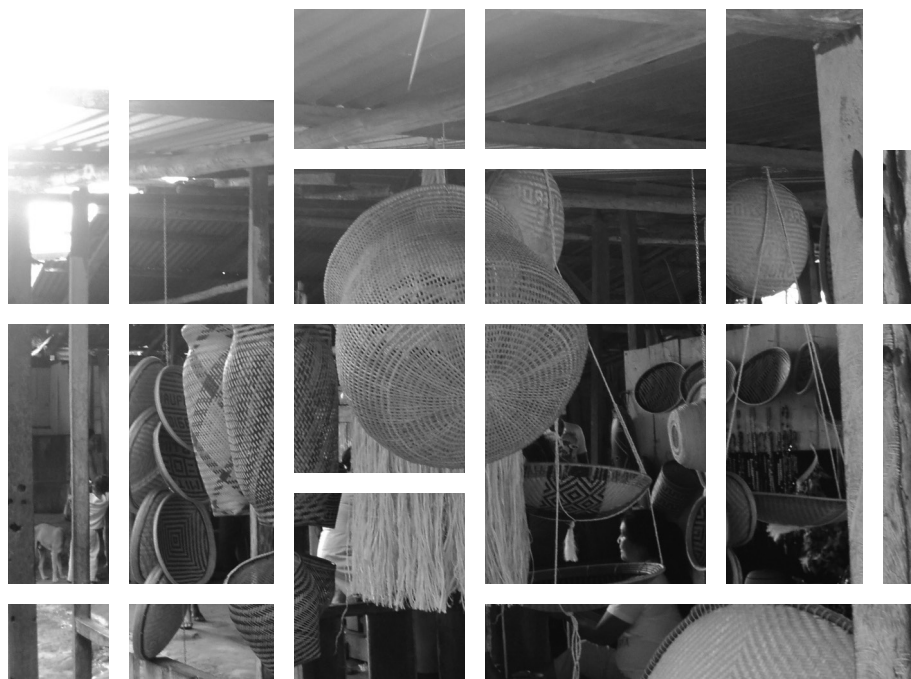
Desde este punto de vista y tomando como base que la función de asociación o cabildo mayor, radica en lograr un desarrollo sustentable del pueblo o nación de los indígenas, desde la concepción del desarrollo endógeno que contribuya con equidad sin deteriorar los recursos naturales, a afianzar su territorio, evitar el desplazamiento de sus comunidades, minimizando las posibilidades de desarrollar actividades ilícitas; la caja de planes planteó una serie de estrategias y métodos para hacer frente a un gran macrorriesgo: las relaciones directas o indirectas de las comunidades con proyectos orientados por personas u organizaciones que promovieron o incentivaron sistemas productivos con intereses particulares, basados en programas estatales, en compromisos productivos privados para la transformación o en el uso ilícito, que no son sustentables en la zona ni en las comunidades indígenas.



# CAPÍTULO 5



## EL TRABAJO DE CAMPO: EXPERIENCIA DESDE LOS INTERCAMBIOS CON LAS COMUNIDADES









Territorialmente, los departamentos en los que habitan los indígenas en Colombia son exuberantes, cuentan con amplia biodiversidad por metro cuadrado, una abundancia hídrica representada en un muy buen número de ríos y quebradas; la mayoría en un clima tropical, húmedo y con muchas variables en sus regímenes de lluvia. Todos estos aspectos, sumados a la casi nula infraestructura vial y los grandes espacios territoriales de sus municipios y poblaciones, los hacen particularmente especiales para recorrer. Sus principales rutas de comunicación son carreteras en mal estado, con un bajo porcentaje de coberturas. Para la mayor parte de las poblaciones su principal vía de comunicación es fluvial, aunque las que están sobre el océano Pacífico lo hacen vía marítima. Esto también hace que los niveles de vida sean más costosos ya que dependen en su mayoría de recursos externos debido a que producen muy poco de su dieta básica, y todo deben transportarlo por río o por mar desde centros poblados distantes, lo que tiene un alto costo energético y económico para llegar a sus poblaciones; en el caso de los departamentos de Vaupés, Guainía y Amazonía la principal ruta es aérea.

En este caso, todas estas dificultades resultaron provechosas por lo que significaría contar la historia de cada viaje, los trabajos con las comunidades, las comidas, las jornadas de pesca, las historias festivas, entre otras. La importancia de testimoniar todo esto tiene como fin marcar que lo reflejado en este libro aporta para que un ejercicio de plan de vida considere como una oportunidad de construcción estas particularidades naturales, y a su vez permita medir y poner en ejercicio dentro del proceso todo lo referente a los ritmos y calendarios de las comunidades y las zonas involucradas, como un

factor que puede jugar a favor o en contra de cualquier trabajo programado. Gran parte de la experiencia y del contenido de este libro nace en las rutas recorridas, las historias de cada una de ellas, los ejercicios de participación, las reuniones –que no fueron pocas ni cortas y que tampoco terminaban temprano–, los ejercicios de los procesos organizativos, los trabajos con los jóvenes, las mujeres y los niños, como base de sus estructuras socioculturales.

Un hallazgo en el trabajo de campo en las comunidades en las que se compartió, fue que el proceso de trabajo es directamente proporcional a la idoneidad productiva de cada comunidad, lo cual es un factor determinante de la capacidad organizativa y el ejercicio de las autoridades tradicionales y convencionales. Las comunidades que se ajustaban a esta apreciación presentaron mayor arraigo y pertinencia para trabajar comunitariamente, con mayor grado de disponibilidad, en gran parte debido a la capacidad de cada comunidad para producir y acceder a sus alimentos de manera local, ya que en su mayoría contenían sistemas productivos comunitarios bien organizados y muy poca proporción de cultivos familiares o individuales. También fue importante y marcó una enorme diferencia en el trabajo, las comunidades que contaban con un sistema de gobierno regido más por la autoridad tradicional que por la convencional del gobernador, en el cual sus integrantes estaban más en función de la comunidad que de sus actividades particulares.

Si bien se identifica como participativo el trabajo en todas las comunidades, en unas muy pocas fue especialmente enriquecedor, pues hubo espacios, personas y momentos de mayor participación que no fueron igual de representativos en otras comunidades. En las que presentaron dificultad en el manejo de la lengua castellana fue un poco complicado dar a entender los planeamientos del investigador, si bien con el apoyo de los maestros indígenas fue posible mantener los diálogos abiertos sin tener la dificultad de la lengua. El universo de las comunidades indígenas es más complejo en la realidad de lo que se ha puesto en esta investigación; aquí se refleja gran parte de lo que ellos mismos han contado de su vida, sumado a las percepciones propias del autor-investigador.

### **La organización de los sistemas productivos**

Las formas de trabajo en sistemas productivos generan estrategias y actividades de uso y manejo adecuado de la biodiversidad presente en los ecosistemas naturales y cultivados en las comunidades y el territorio, lo que permite asegurar su autorenovación, conservación y productividad, de tal forma que se garanticen los beneficios de las poblaciones actuales, sin comprometer o desproteger el posible uso, las necesidades y aspiraciones de

generaciones futuras, en las mismas cantidades, calidades y cualidades a las actuales o mejores, de acuerdo con los principios o fundamentos de vida del pueblo indígena que las aplique. Se promueve la conservación de todos los seres vivos y sus recursos genéticos en los ecosistemas naturales, en las parcelas de los agricultores y en territorios tradicionales y culturales de comunidades locales. Esta conservación comprende el uso y el manejo de variedades agrícolas históricamente usadas en las comunidades, plantas medicinales y especies silvestres, entre otras, que realizan las comunidades indígenas, negras y campesinas dentro de sus parcelas agrícolas, bosques, rastrojos y ríos.

Se trata de implementar una conservación afectiva y efectiva, iniciada con el mantenimiento de la estabilidad del suelo, lo cual supone la minimización de las tasas de degradación física, química y biológica para incentivar la diversidad y complejidad de los sistemas productivos de la zona, aumentar la estabilidad actual y potencial del suelo, y además permitir que los agroecosistemas sean más estables y sustentables frente a las situaciones impredecibles del clima, a la presencia de factores externos que pueden ser nocivos, de estabilidad o de variaciones de las relaciones ecológicas entre especies (Sloninsky, 1985).

Los aportes importantes en los ejes estratégicos identificados para el trabajo en la organización de los sistemas productivos, desarrollados a partir de todos los análisis e inventarios de sus sistemas naturales, buscan promover la construcción de un modelo propio de agricultura que esté en condiciones de hacer frente a las problemáticas que se presenten en la actualidad en las comunidades indígenas, las cuales se ven relacionadas con la realidad que vive el país. La propuesta le concierne también al fortalecimiento del ordenamiento y planificación del territorio en cada uno de los resguardos, sin lo cual sería imposible garantizar la conservación de los ecosistemas albergados en estos resguardos. Así mismo, desde esta perspectiva, fortalecer la gestión, uso y manejo integral de los territorios. Un planteamiento adicional en el que se recogen consideraciones basadas en los planes y estrategias para el fortalecimiento de su organización y la recuperación cultural fue indicar como importante y prioritario que las comunidades inicien, retomen y sostengan el trabajo en:

- a. Recuperación y fortalecimiento de los sistemas productivos tradicionales.
- b. Intercambio permanente de conocimientos sobre actividades tradicionales artesanales –transmisión de herencias culturales–,

fortalecidas en preguntar permanentemente lo que se desconoce (diálogos de saberes e ignorancias).

- c. Apoyo institucional en procesos organizativos, restauración de los procesos de autorreconocimiento y valoración de la cultura, como ejercicio de refuerzo cultural del trabajo esencial de la madre y la familia en sus hijos.

Lo anterior es importante por los espacios sobre los cuales se debe hacer énfasis en los recursos naturales, en sus zonas de vida y las formas de protección/conservación. Por ejemplo, uno de los obstáculos más comunes para la conservación y uso sustentable de los recursos naturales es la homogenización del territorio y suponer que lo que pasa en un lugar también sucede en cualquier otro, y la desvirtuada observación determinista desde la biología (Woodgate & Redclift, 2002). Adicionalmente, la limitación en el uso de especies importantes para las comunidades por el objetivo limitante de la conservación ecológica restrictiva, observada someramente sólo sobre las apreciaciones occidentales sin la participación de las comunidades locales, que aparecen como determinantes en la toma de decisiones en el uso de productos de alimentación y la construcción de sus sistemas productivos<sup>68</sup> porque dichas especies forman parte de su dieta diaria. Es claro, y se vio en todos los diálogos comunitarios, que la excepcional riqueza de especies de la zona de influencia indígena es quizás uno de los elementos fundamentales para la pervivencia de los pueblos, la conservación natural y la preservación del inventario natural del país.

Visto desde estos espacios, la recuperación y el fortalecimiento de los sistemas tradicionales de producción son un objetivo fundamental en aras del mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades de su área de influencia. Para ello, considera que el enfoque agroecológico es el camino por seguir, para lograr tanto el fortalecimiento del sistema como la realización de aportes significativos a la conservación de la biodiversidad, en particular de las especies y variedades vegetales nativas, de relevancia cultural para los pueblos indígenas asentados en estos territorios. La razón fundamental de que se hiciera a partir del enfoque agroecológico es su carácter integrador social, cultural y natural, desde su parte disciplinar y conceptual, lo que contribuye al fortalecimiento de la identidad cultural, la recuperación de saberes tradicionales, la producción diversa de alimentos, forraje, madera, leña,

<sup>68</sup> En todas las comunidades, en los talleres sobre la caracterización de los sistemas productivos, sólo se mencionaron las especies que ellos han sembrado. No consideran un sistema productivo los árboles, productos y subproductos del bosque que colectan. Su conclusión es simple: “Es un regalo de nuestra naturaleza, no los sembramos, por eso no son cultivos”. Esto refleja claramente que el uso de la especie está orientado desde la parte espiritual y por ende tiene un valor de respeto en su uso y conservación.

medicinas, seguridad, soberanía y suficiencia alimentaria, lo cual evidencia la necesidad de explorar el tema de la comercialización y el intercambio de productos, además de generar una serie de servicios ambientales esenciales para la comunidad y el territorio.

Esta construcción y el posterior análisis de las estructuras productivas fueron definidas por las mismas comunidades. Se puede observar que mientras para unos eran cultivos alternativos, para otros era de pan coger. Estos datos, en el proceso de la construcción de un plan de vida, se deben plantear como las prácticas productivas, y a partir de allí se analizan las estrategias fundamentales en cada comunidad, para establecer como base que todas las comunidades, en su planificación productiva, deben:

- Conseguir y sostener el material de reposición de especies locales – sexual, asexual o plántulas– forestales, frutales y pan coger, de forma conjunta o en protección de las zonas endémicas y de regeneración natural.
- Manejar el material reproductivo en viveros sencillos, construidos con materiales de la zona o sostener siembras constantes que garanticen la continuidad de la especie y la utilización constante de la misma.
- Establecer en las comunidades una dinámica de manejo de residuos de cosecha, residuos de materia orgánica de cocina, transporte de hojarasca de los sectores de bosque recuperados para la producción de abonos tipo compost y aplicarlo continuamente en los lotes de producción – parcelas productivas implementadas.
- Sustentar todos los trabajos desde el formato comunitario, esto es, involucrando a los niños y jóvenes para iniciar un transcurso de endoso en conocimientos sobre los sistemas productivos primarios.
- Consultar permanentemente a los adultos, y luego socializar con la comunidad en general lo relacionado con la siembra de nuevas especies para garantizar que no se cometan errores antes vividos.
- Establecer la siembra de cultivos de ancestrales y culturales como base de la alimentación del pueblo indígena. Es necesario que en todas las comunidades prioricen los cultivos comunitarios ante los individuales.
- Evaluar constantemente en las reuniones comunitarias las actividades mencionadas, de acuerdo con los sistemas tradicionales, desarrollando en este tiempo de encuentros talleres de autocapacitación en los que se involucre a los más jóvenes y niños sobre aspectos técnicos locales, la formación de los grupos y la identificación de las prácticas productivas

que más convengan en cada comunidad, según las experiencias que se vayan logrando.

- Tener siempre presente que aprender haciendo debe ser el fundamento de todo conocimiento en cualquier integrante.
- Cultivar en varios lotes y en diferentes tiempos para poder rotar la producción; de esta forma, mientras se recuperan los lotes que culminan el ciclo productivo se aprovechan otros; es necesario consultar siempre los calendarios y los procesos que involucran ritmos de la naturaleza en la zona, como la marea, las travesías de aves, y las épocas de lluvia y verano.
- Procurar que los tipos de especies inventariadas o introducidas sean de ciclo corto, con capacidad alta de rebrote después del corte periódico. De no ser posible, el plan alternativo es contar permanentemente con semilla desde los ejercicios locales de abastecimiento.
- Hacer de la producción artesanal una forma sustentable de eje socioeconómico. Es fundamental hacer un plan para la siembra y la producción de materias primas tales como palmas, bejucos y árboles maderables de uso tradicional.
- Mantener siempre líneas o franjas de enriquecimiento en bosque en sucesión y recuperación de orillas de ríos.
- Desarrollar estrategias de construcción de calendarios de abundancias por zonas, para entender épocas de caza, pesca, cosecha, entre otras. Esta es una prioridad en cada comunidad y siempre debe estar coordinada por las autoridades tradicionales, de acuerdo con los ritmos que la zona biológica les impone (Rodríguez, 2010).
- Trabajar con alegría (Rist, 2002) es un principio de los pueblos indígenas latinoamericanos, de acuerdo con la heredad, y según los principios de la naturaleza, con respeto por el territorio, sin desconocer lo ancestral, de forma comunitaria y para la pervivencia del pueblo como nación indígena.

Estos lineamientos para la planeación deben realizarse acorde con los procesos organizativos de cada comunidad. Una vez seleccionada la forma de trabajo, los distintos lugares en donde se establecerán las franjas, así como los materiales vegetales por utilizar, se procederá a enviar las socializaciones de los trabajos con la asociación o cabildo mayor, con el fin de que la organización garantice el seguimiento a los planteamientos.

## Los procesos de coevolución social y natural en las relaciones espacios-especies y habitantes de la zona

La existencia del ser humano y su ligación con el entorno natural es un proceso grabado en las líneas del tiempo que han marcado la historia de la agricultura, determinando un mapa de códigos entre los manejos y usos que se ha hecho de la naturaleza y la respuesta de ésta a dichos manejos y usos (Monje C., 2011). Queda entonces un código de interpretación de esa dualidad humano-naturaleza, de coevolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007), en la que el instruido se interpreta como parte de la naturaleza, la usa en su beneficio y determina a partir de su experiencia las acciones estratégicas para el aprovechamiento de la misma y los procesos que debe implementar como paga o retribución que garantice el futuro de esta relación.

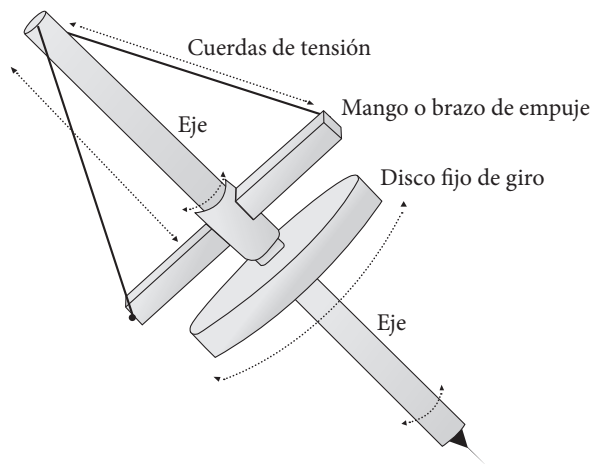
En las comunidades indígenas se identifica claramente un importante número de especies de flora y de fauna, relacionadas directa o indirectamente en sus ciclos de vida, en un ciclo de vida complejo (Morin, 2005), porque las razones de su uso varían de acuerdo con sus momentos, ritmos y calendarios, que se repiten infinitas veces hasta su perfeccionamiento, transformación o interacción-integración en otros ciclos (Morin, 2007). Estos ciclos, que se representan como un sistema, tienen un significado especial para los indígenas; puesto que de ello deriva todo lo que permite la pervivencia del pueblo indígena en el territorio. Al indagar en las comunidades sobre la disponibilidad de estos recursos en cada periodo de tiempo, se puede percibir que en algunas comunidades estos recursos abundan más o menos que en otras, derivados de afectaciones antrópicas, de proyectos institucionales, de visitas esporádicas de externos o de modas importadas en la movilidad de los indígenas a las ciudades y su posterior retorno. Muchos usos de las plantas en la zona tienen una finalidad definida, madera para construcción y artesanías, hojas y plantas herbáceas para medicina tradicional, tinturas, alimentación, etc., pero ya no es posible saber cómo fue el proceso de aprendizaje del manejo de cada una de las especies. Es difícil encontrar en cada una de sus historias conocimientos ligados a dichos procesos; sin embargo, en términos generales, la mayoría todavía conserva en su memoria el aprovechamiento de las plantas, sus usos prácticos, lugares donde se encuentra, entre otros. Es reconocido por todos que muy pocos jóvenes poseen esta información, que cada vez se profundiza más en la idea de comprar las cosas, incluso las canoas, y los medicamentos antes de usar sus propios recursos.

Los animales silvestres, fuente en mayor parte de la proteína que ellos consumen, también son parte del recuento histórico de su cultura, origen, viajes, mitos y luchas naturales. Pero esto representa una oportunidad para



demostrar la habilidad en la vida del bosque; donde la caza de cualquier animal silvestre genera mucho más significado cultural que la puesta en la mesa de otro animal. Es decir, llevar una boruga, un guatín o un cerdo de monte genera mayor respeto que llevar una canoa llena de pescados; de hecho, en oportunidades puede significar toda una fiesta. Otro factor relevante en la oferta de recursos es el uso de herramientas y utensilios artesanales; que a pesar de las influencias externas, aún ha permanecido. Las escopetas de fisto o perdigones, elemento externo pero que hoy son parte de cada indígena, así como flechas con punta o bola<sup>69</sup>, arpones, trasmallos o atarrayas, hacha, machete, perforadores manuales, entre otros, que tienen movimiento mecánico y funcionan con el accionar de la mano del indígena, requieren de una habilidad para su operación que hace que no sea tan fácil su operación por personas poco expertas (figura 11).

**Figura 11. Uso de una herramienta tradicional: perforador o broca de giro**



**Figura 11.** Herramienta tipo taladro empleada por los indígenas de la comunidad embera de Puerto Samaria, que funciona en forma mecánica, accionada en el movimiento de dos cuerdas entorchadas en un eje que contiene un disco pesado para hacer constante el movimiento. Por: el autor.

La presencia del humano en todas sus características y géneros, representa marcas que se pueden leer al trazar o construir transectos; aparecen los indígenas como habitantes ancestrales, las comunidades negras y los campesinos como pueblo apropiado, y los colonos como un pueblo en busca de asentamientos productivos, de explotación de recursos o de aprovechamientos

<sup>69</sup> Flecha que no tiene punta afilada sino una bola pesada. Sirve para cazar pájaros pequeños. Sólo con el golpe de la bola quedan aturdidos, sin que su carne se dañe o rompa.

intelectuales similar al que se hizo en esta investigación. Una de las muestras más fehacientes de la presencia del hombre no indígena en la zona es la poca vegetación nativa en las orillas de los ríos, el alto grado de erosión de los suelos y los depósitos de suelos lavados en las bocananas, resultado de una acción de arrastre del río. En general, todo se manifiesta como problema por solucionar, ya que los cauces cada día se hacen más difíciles de navegar y el río les estaba ganando espacio en sus zonas de actividad tanto social como de producción. Esto ya no sólo afecta a las comunidades indígenas. Las zonas que impacta el río son de mayor importancia para las comunidades indígenas y negras por tener plantas útiles en la condimentación, teñido de fibras, trabajos artesanales, medicinas tradicionales básicas, que por la presencia directa sobre ellas las siembran alrededor de sus casas, por lo que son de uso urgente o requieren a diario manejo en su actividad, sin dejar espacio para grandes desplazamientos en su búsqueda. También en los espacios de hábitat: la mayoría de las casas de los indígenas se construyen a la orilla del río; de allí la denominación sobre la hermandad de la orilla que tienen tanto los indígenas como los afrocolombianos, es decir, que cada día hay menos espacio entre las casas y el río.

Las otras especies que forman parte de la zona son los animales, unos en proceso de domesticación y otros domesticados, lo que constituye un hecho de carácter cultural. Se reconoce claramente que todavía se buscan las especies endémicas para la alimentación, especialmente con ejercicios de caza, de trampas o de cebos, y de pesca –que hasta ahora es la única actividad que no se reemplaza por cultivos, ya que no sólo representa una actividad de sustento sino que figura como un proceso de divertimento y compartir. Los animales domésticos con mayor presencia en las comunidades son los cerdos, los patos y las gallinas. Sólo en unas pocas comunidades tienen vacas, que son el resultado de proyectos productivos que llegaron como aporte a su “soberanía alimentaria”, lo que en realidad no aporta mucho, ya que este tipo de animales no han tenido presencia anterior en la mayoría de las comunidades y se desconoce su manejo y aprovechamiento; es decir, las vacas vagan sin que nadie siquiera las toque: se consideran un elemento decorativo más.

Un animal doméstico de obligatoria presencia en casi todas las comunidades es el perro. A pesar de que casi siempre es muy flaco, poco alimentado, de muy mal carácter porque permanece amarrado, es fundamental para el apoyo a la cacería, que cada día se practica menos. Sin embargo, todavía existen cazadores innatos, sobre todo entre los indígenas adultos, quienes involucran en oportunidades a los niños para que participen, gesto que aún garantiza que la actividad tiene una cadena de transmisión de conocimiento. El proceso de cacería depende de la presa por conseguir. Juegan la luna, la

marea, los tiempos de la noche, las épocas de floración de los árboles<sup>70</sup>, los periodos de lluvias y los meses del año. Influyen los factores acumulados en conocimientos ancestrales sobre ritmos y calendarios, lo que entre cazadores es muy fácil de leer, pero a quienes llegan a la comunidad les lleva tiempo concretarlo y consolidarlo en su raciocinio.

Estas relaciones son redes interminables de afectaciones equilibradas y naturalmente compartidas, entre vidas, especies, hábitats y cadenas y funciones ecológicas; de aportes y consumos, interpretaciones y representaciones, actividades y faenas contra descansos, vedas y no consumo frente al consumo. Esto se suma a la definición de la abundancia como principio rector de la alimentación y el entendimiento de que su vida se da en un equilibrio social y natural que diariamente les permite recursos suficientes para su alimentación y el sustento propio, concepto mucho más completo que el de soberanía alimentaria, por la introducción de los momentos, los territorios y sus ofertas; de la relación natural y el aprovechamiento recíproco.

La lectura que las comunidades indígenas hacen de la naturaleza les permite un proceso mucho más complejo para entender el mundo en el que viven y de aquellos con quienes comparten su territorio –incluidos los no indígenas que viven en los alrededores– proceso que a numerosos no indígenas les costaría bastante tiempo identificar, comprender, asimilar y aplicar. También desde esta óptica ven, en medio de la desesperanza, la pérdida de sus herederos sociales y naturales en una falsa realidad modernista y absorbente por el consumo, el dinero y la inmediatez. Divisan el tiempo hacia adelante, ven recorrer su historia hacia atrás; encuentran cada día más amplia la brecha entre su cultura ancestral y la realidad de su vida actual. Consiste en apreciar cómo se pierde su cultura con su ancianidad y la garantía de la pervivencia de su pueblo queda en manos de una juventud indígena que ve más la cultura de Occidente que el interior de su propia nación indígena.

### **Los procesos organizativos y las representaciones hacia lo externo: el caso del pueblo wounaan del Bajo Baudó, asociado a la Asaiba**

La base del trabajo de los wounaan es la labor comunitaria de sus poblaciones. En ella radica el fundamento de la organización zonal; es la unidad de esencia asociativa. No se habla de una asociación o de un cabildo mayor si no existen varias poblaciones involucradas. En el Bajo Baudó está

<sup>70</sup> La floración de una especie como el Couma macrocarpa, llamado popa o eerillo, determina unas fechas de formación de frutos, y se convierte en la dieta básica durante los meses de las guaguas o borugas agouti paca, lo cual se identifica como una oportunidad de un lugar de caza asegurado de tan preciada carne. En un calendario de abundancia, la floración de esta especie y su posterior formación de frutos determina la abundancia de este roedor en lugares específicos.

su organización comunitaria llamada Asociación de Autoridades Indígenas de Bajo Baudó (Asaiba) que reúne a los líderes de la zona, las autoridades tradicionales y los gobernadores elegidos por la comunidad por un periodo de tiempo definido. La Asaiba es responsable de articular todos los procesos que se relacionan con su comunidad y que contribuyen al mejoramiento de las condiciones de vida, articula el componente de seguridad alimentaria, la capacitación, la producción, el apoyo psicosocial y los procesos cotidianos de educación, salud, infraestructura y manejo del territorio plasmados en el plan de vida.

Así mismo, la asociación busca que este proceso sea complementario a los otros de desarrollo que lleva a cabo la comunidad, como los que tienen que ver con los recursos económicos que llegan por medio de las transferencias de la nación en su respectivo resguardo. En ese sentido se establece una cadena de valor, que es mucho más que una red. Con los jóvenes, por ejemplo, se trabajan valores como arraigo territorial, valoración de la cultura, rescate de los conocimientos indígenas tradicionales, solidaridad, liderazgo, creación o refuerzo de habilidades, entre otros temas. Se busca que este grupo, considerado como el de mayor vulnerabilidad para ingresar a grupos al margen de la ley o realizar tareas asociadas con cultivos ilícitos, vean otras oportunidades de vida, consolidando valores culturales étnicos propios de su cultura. De esta forma, estos procesos buscan fortalecer los momentos que permiten asegurar, entre otros aspectos, su alimentación para no tener una dependencia externa. Su metodología básica se da a través del mejoramiento de los cultivos desde las experiencias comunitarias, generando sistemas más sanos y productivos de acuerdo con las condiciones agroecológicas de la zona.

Las comunidades han identificado la falta de recursos económicos como un problema grave para su subsistencia, educación, capacitación, seguridad, etc. Pero reconocen claramente que la solución no puede estar basada en monetizar sus procesos, sabiendo que su relación de vida está orientada principalmente por valores culturales. Así que su centro de organización se encamina a que las actividades complementarias estén basadas en la producción sostenible de elementos que les permitan la consecución de los recursos necesarios para satisfacer necesidades básicas, bien sea intercambiándola o en la más escasa de las situaciones, vendiendo. Es decir, su base de vida no es el comercio. No producen para vender; nunca lo han hecho con esa visión, pero la modernidad con la que tienen contacto los ha incluido paulatinamente en este proceso, a veces por fragmentos de tiempos y espacios, en un acercamiento ingenuo y en ocasiones inducidos por agentes externos al modelo económico convencional de moneda-precio y compra-venta. Es decir, pueden tener valores muy aplicados sobre sus procesos ancestrales históricos, relacionados con sus medios naturales y sus recursos; pero viven una realidad parcial de estimación

en dinero de todos los recursos, por el contacto con instituciones o personas que trabajan con sus planes de vida que, desde los procesos organizativos de Asaiba se determinan y se valoran si son pertinentes o no, dependiendo de las líneas en las que se quieran involucrar y respetando la estructura de relación de la misma organización con los grupos de las comunidades.

Para analizar el valor que tiene el trabajo, Asaiba plantea que el papel del dinero, y especialmente su forma de manejo, es definitivo dentro de las opciones generadoras de ingresos, ya que es necesario transformar las relaciones comerciales desequilibradas, partiendo del hecho de que para ellos el dinero no representa sus aspectos básicos de cotidianidad o festividad. Por ello, por medio de muchos proyectos se ha buscado implementar criterios dirigidos al fortalecimiento comunitario, a través de la generación de recursos económicos a partir de sus propias iniciativas y formas de organización del trabajo y de redistribución. El fortalecimiento de la identidad transforma la relación que los indígenas han establecido con la sociedad occidental, volviendo hacia su cultura todo lo que se había considerado, suplementado desde los movimientos de dinero. La comida se siembra, se recolecta, se somete a trueque o se obtiene de la naturaleza y no siempre es resultado de compra con dinero en los mercados. La seguridad y la confianza en sí mismos, a través de nuevas formas de vinculación con el mercado, se manifiesta claramente en el trato que dan y que reciben, y en el respeto que se han ganado como pueblo y como cultura.

En los proyectos productivos los indígenas no proporcionan –como lo han hecho por décadas– su mano de obra dentro de una cadena de procesos extractivos de los recursos naturales de sus propios territorios –proyectos que son liderados por externos en la región–. Ellos son dueños de sus iniciativas, ligadas al manejo, basado en la convivencia con su entorno. Para impulsar una política de desarrollo integral, Asaiba plantea incorporar, desde el inicio de la organización, la participación explícita de hombres, mujeres, jóvenes y mayores, estableciendo los mecanismos para que unos y otros tengan acceso a los bienes y servicios generados, a la vez que se benefician de ellos, procurando la autogestión comunitaria. Con esto se plantea lograr un desarrollo equitativo y sustentable, en el que hombres y mujeres participen en la toma de decisiones que los afectan y en la solución de sus problemas.

El análisis de sexo requiere un esfuerzo sistemático para documentar y comprender en cada comunidad las diferencias existentes entre hombres y mujeres, las cuales generan diversas posibilidades en el acceso y control de los recursos y en la toma de decisiones en la familia y la comunidad; de allí la importancia de tenerlas en cuenta con miras al proceso de construcción de desarrollo endógeno. En la actualidad, por ejemplo, las mujeres generan

recursos para apoyar a sus familias a través del manejo de un trapiche de mano para hacer miel y biche. Siempre se ha planteado abandonar la producción del biche<sup>71</sup> –cuya materia prima es la miel de panela– y centrarse en opciones igual o más rentables y menos nocivas para sus familias. Pero utilizar los subproductos en las parcelas agroecológicas para comercio no es una actividad común para ellos y siempre terminan abandonándola como cultivo comercial y la dejan sólo para su alimentación. En la mayoría de las reuniones los ancianos y las autoridades tradicionales manifiestan claramente que vender su comida es un atentado contra su territorio y contra los regalos de la Ewandama, dios de los wounaan, por intermedio de la naturaleza. Esta dificultad es considerada ahora para Asaiba y para su plan de vida.

Asaiba no sólo se ocupa de la organización social; es proponente y denunciante de los atropellos ambientales que se presentan en sus zonas, por parte de los actores no sociales, los que determinan actividades extractivas o productivas no lícitas en sus zonas, como la tala de bosques sin permisos ni planes de manejo, el establecimiento de cultivos de uso ilícito en sus resguardos y la instalación de centros de producción y procesamiento de derivados de tales cultivos. También identifican que estas actividades poco benéficas para el ambiente y sus comunidades se deben a múltiples factores, como:

- a) La falta de opciones económicas productivas para sus comunidades, quienes en el afán de subsistir acuden de manera inmediata a éste, sin tener en cuenta la afectación que se ocasiona;
- b) la presencia de comunidades desplazadas por diferentes situaciones, que entran a colonizar áreas con presencia de bosques y cuya función es la protección;
- c) la ampliación de la frontera agropecuaria por el incremento de la población, lo que demanda cada día más alimentos; d) el incremento de áreas de cultivo de uso ilícito, que por regla general se ubican en la zona de alta fragilidad;
- d) los procesos de tumba y quema, etc.

Una problemática relevante, identificada por Asaiba en las poblaciones que se asientan en esta zona de la costa pacífica colombiana, es el suministro de la proteína animal, que fundamentalmente se surte de la fauna silvestre, de los ríos y los manglares, en razón de que las vías de comunicación son fundamentalmente particulares para el transporte, y tener carne de vacuno es muy costoso; en suma, su producción local se hace muy poco

<sup>71</sup> Bebida alcohólica que se genera a partir de la miel de la caña de azúcar en un proceso de destilación en alambique.

sustentable porque los ecosistemas no son adecuados para potreros. Además, que los recursos marinos y costeros se orientan hacia un uso comercial, por su abundancia y demanda en el interior del país; y que cada día se ve diezmada porcentualmente a sus históricos por la destrucción de hábitat, explotación, falta de control, disminución de bosques de manglares, procesos de colonización no dirigidos, cambio de uso del suelo, uso de agroquímicos de manera indiscriminada, contaminación ambiental, etc. Muchos de estos factores son ciertos en la zona, pero se hacen más fuertes en determinadas comunidades por sus particularidades productivas, por la presencia de especies animales y vegetales de uso social, la cantidad de integrantes, etc. Esta premisa llevó a que se ordenara una acción permanentemente para recoger reportes de los habitantes de las comunidades sobre los problemas, sus causas y sus efectos. Con estos datos se hizo relevante enmarcar que se tienen riesgos latentes y que están marcados por las dificultades que definían y reportaban las comunidades.

También se hizo evidente y quedó en la mesa de trabajo permanente de Asaiba, que es pertinente generar una política de la organización frente a los agentes externos, entidades privadas y del Estado que hagan presencia en sus territorios, bien sea para el desarrollo de proyectos, el levantamiento de datos, el desarrollo de investigaciones, las actividades ilícitas y demás, para que cuando se presenten situaciones particulares no terminen siendo fuerza de choque que atente contra el bienestar, la tranquilidad y la pervivencia de ellos mismos en su territorio, para garantizar un proceso de autonomía más ajustado a su realidad, y como ya se ha venido planteando, con un control cultural, social y de dinámica económica acorde a los principios fundamentales de ellos como pueblo o nación indígena. En este nuevo contexto macroeconómico, político y social, se requiere de un nuevo paradigma sobre el cual se busque construir habilidades, destrezas, aptitudes y capacidades a escala local, para aprovechar sus propias conceptualizaciones, y desde su visión generar políticas de relaciones externas y el planteamiento de sus vidas.

En el ejercicio de la búsqueda de problemáticas que han deteriorado su universo cultural, espiritual y físico en su territorio, se encontró que particularmente los problemas se originaron por:

- a) Una pérdida de productividad en los suelos por el uso sin control de los agroquímicos entregados en proyectos anteriores.
- b) La presencia de entidades externas haciendo investigación, extracción o conservación, sin consulta a las comunidades directamente afectadas en los territorios.

- c) Un proceso creciente de pérdida de diversidad biológica asociada a la cosmovisión indígena directamente ligada a lo espiritual y a la simbología del pueblo wounaan.
- d) Un fracaso continuado en los proyectos productivos orientados por instituciones, entidades territoriales públicas y privadas, con implementación de modelos tecnificados, uso de elementos externos, herramientas no culturales y productos de síntesis química para la agricultura y la producción pecuaria.
- e) Permisos de explotación de recursos naturales –madera– sin la participación de la comunidad y sin el desarrollo del principio de consulta previa a las comunidades.
- f) Un proceso evolutivo de dependencia a los mercados de los productos, alimentos básicos y la no valoración a los procesos culturales de la comida en las comunidades.
- g) Baja integración de los sistemas productivos, baja producción agrícola y por ende muy bajo intercambio de excedentes, tanto dentro de cada comunidad como en la relación entre varias comunidades o con el pueblo afrocolombiano.
- h) El uso de los sistemas agrícolas tradicionales, la influencia de lo externo y el uso de sus tecnologías. Semillas mejoradas, insumos y productos varios han hecho que las semillas criollas y nativas presenten una erosión creciente hasta un punto crítico.

Estas dificultades quedaron registradas, y sirvieron para comenzar el análisis y la construcción de los planes a implementar que permitieron programar tareas por áreas de trabajo.

Los planes resultantes para trabajo desde el apoyo de la Asaiba fueron:

- **Plan 1:** Utilización de recursos propios para la reactivación de los flujos internos en las comunidades, el uso de los mercados bajo estrategias tradicionales y la reducción en el uso de productos externos.
- **Plan 2:** Construcción de ejercicios participativos para la recuperación de conocimientos tradicionales para la restitución de los sistemas productivos ancestrales y tradicionales.
- **Plan 3:** Generación de un programa permanente de investigación local para la crianza y defensa de la biodiversidad.



- **Plan 4:** Creación de un proceso permanente de investigación local para la recuperación y uso de semillas locales e insumos propios.
- **Plan 5:** Realización de un programa de mejoramiento de los sistemas productivos locales para sustentar la base de la soberanía alimentaria de cada población.

Estos cinco planes determinan cuatro resultados o áreas que aportan específicamente a:

- Producción para el consumo local.
- Generación de excedentes, primero para modelos de intercambio, trueque y donación, y luego para el mercado.
- Fundamento de economías alternativas, locales e interculturales.
- Conformación de un mercado local municipal propio de los indígenas.

El propósito final planteó entonces que el objetivo debía ser generar un proceso de investigación local permanente, desarrollando estrategias de organización, recuperación de conocimiento tradicional, restauración de procesos, herramientas, semillas y productos ancestrales necesarios para la pervivencia de los pueblos en la zona, fin que responde al riesgo identificado en el mismo ejercicio. El trabajo participativo sobre el que se construyó la acción se desarrolló durante un ejercicio en terreno, con las comunidades, las familias, los representantes de las comunidades, informantes claves y autoridades tradicionales, entre otros, con quienes se reunieron las evidencias que dieron soporte para el proceso de su plan de vida.

# CAPÍTULO 6



## CONSIDERACIONES SOBRE LOS PLANES DE VIDA INDÍGENA EN COLOMBIA







Para abordar unas conclusiones, generadas en la investigación que da origen a este libro, son necesarias unas consideraciones preliminares antes de llegar a cada una de ellas. Dichas consideraciones son abordajes sobre elementos teóricos usados, metodología, miradas críticas y premisas que se hacía necesario aclarar para delimitar los impactos de la investigación, y luego abordar en tres grandes grupos las conclusiones. Pero antes fue necesario hacer entrevistas con indígenas de diferentes pueblos que se encontraran en Bogotá desarrollando actividades de organización o formación profesional, que hicieran una apreciación desde la periferia física de sus comunidades sobre los planes de vida; dichas entrevistas se consolidaron en tres, por ser las más representativas de las 25 hechas.

Posteriormente se plantean conclusiones definitivas desde las apreciaciones del autor sobre los planes de vida, tomando como ejes de trabajo tres grandes grupos. El primero aborda conclusiones sobre la recopilación histórica de los pueblos indígenas en Colombia, su papel en el territorio, el derecho ancestral sobre zonas culturalmente apropiadas y el irrespeto a su cultura; el segundo sobre la importancia de utilizar su universo cultural en la construcción de su plan de vida, así los abordajes teóricos de la agroecología no plantearan este tipo de universo propiamente indígena, y por último, un tercer grupo sobre la influencia de lo local, su medio natural y alrededores en la toma de decisiones y validación del mismo.

Para entender el desarrollo de las entrevistas que se presentan, se hace necesario referir que la pregunta principal fue “lo que todavía está pendiente en los planes de vida indígena”, y las consideraciones sobre las apuestas de otros indígenas y otras organizaciones a partir de este libro; sólo se mencionarán los nombres y sus aportes, ya que fue parte de todos los ejercicios participativos. Si bien no todas las entrevistas dejaron grandes aportes, en este capítulo se recogen las más significativas, y que aglomeran lo manifestado en determinadas fracciones de las demás entrevistas y diálogos abiertos.

### **La entrevista y los aportes de don Jesús Teteye**

Indígena bora del departamento de Amazonas, es el consejero de salud de la ONIC. Con él se establecieron diálogos abiertos en varios momentos y espacios. Además se realizó una entrevista formal, de la cual se sistematizan las expectativas que se generaron al conocer y entender el contexto de este libro. Don Jesús dice: “Queda pendiente consolidar desde la unidad de los pueblos indígenas de la nación una fundamentación de principios sanos de vida y respeto a la cultura y las concepciones ancestrales de los pueblos, articulados a la política nacional como principios fundamentales de hecho y de derecho, unidos a las peticiones de los mismos reconocimientos para todas las naciones americanas, como hijos del bien, del trabajo y de los territorios ancestrales propios de cada pueblo a la luz de la verdad”.

En los diálogos en los que la particularidad siempre fue una charla amplia sobre el principio de autonomía, manifestó: “La autonomía indígena en el país no se cumple y no se cumplirá si se sigue el mismo modelo de relación porque se viola por la ignorancia de los indígenas y de los mismos ciudadanos de la nación, a razón de que los daños que se le hagan al territorio y a los recursos, son un daño que se hace a todo el pueblo colombiano; es un daño a la base de nuestro extracto terreno ligado a una riqueza que no tiene precio, de plantas, animales, metales, agua, etc., y se pasa por alto en la ignorancia y el desconocimiento de la verdadera ley que nos rige; la ley de la verdadera vida, la del respeto por la vida y su equilibrio natural y no las propuestas desde los estudios de los que no son indígenas porque son basados en los intereses económicos y basados en las ciencias falsas”.

Este significado figura la autonomía como la base de todo su proceso; la autonomía como fuente y principio de todo plan de vida, en las palabras de don Jesús, “La autonomía es lo primordial en una comunidad indígena, sin ella no existe pueblo o nación indígena, no somos nosotros en nuestros territorios si no tenemos la autonomía; cuál es la razón de tener un plan de vida si no nos respetan a nosotros mismos y no respetan el principio de autonomía. Y no es

autonomía para hacer lo que queramos, es autonomía para poder, con bases, hacer respetar lo que hacemos, somos y tenemos; es así como vemos las cosas, o por lo menos, como lo vemos desde nuestro pueblo Bora”.

### La entrevista y los aportes de Kayushy Epieyu

Indígena wayúu del clan Epieyú, del municipio de Uribia, en el departamento de La Guajira. Su cédula de ciudadanía colombiana lo registra con el nombre de Alberth Rafaél Hernández Guerra, pero desde su cultura su nombre es Kayushy del clan Epieyú. Él pertenece a la organización indígena wayúu de su zona de origen. Ha sido funcionario municipal, representante indígena ante la ONIC, gestor cultural de su municipio, empresario ecoturístico, comerciante y próximo a graduarse del programa de Ingeniería Agroecológica de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), en Bogotá.

Desde sus apreciaciones indica que en el contexto vivido en relación con los planes de vida se encuentra una gran desorganización del territorio, con situaciones contradictorias a las actividades propias de los indígenas que habitan este entorno. “En los planes de vida se ven resultados que demuestran la poca participación en las decisiones que determinan nuestra opción de desarrollo, lo que nos señala la urgente necesidad de estructurar uno más participativo, dejando de presente sólo los intereses, producto de la concertación de los pueblos indígenas interesados, con un ejercicio participativo de autodiagnóstico que contenga la opinión de todos sus miembros sin distingo de edad, sexo o condición social”.

Pero no sólo es la apreciación de lo que les están induciendo o tratando de sugerir, lo es también de la falta de unidad y de organización indígena frente a este tema; que va más allá de tomar una postura crítica o de denuncia. Se trata de adoptar una actitud política: “De esta manera resalto lo urgente del tema, sólo porque partimos de la premisa de que la organización es necesaria en cualquier tipo de comunidad y más urgente en un pueblo carente de muchas soluciones a sus necesidades básicas, que por lo bien sabido, están insatisfechas. La verdad es que no queremos que se repitan las experiencias de Jepirachy<sup>72</sup>, Cerrejón<sup>73</sup> y Chuchupa<sup>74</sup>, y de una cantidad de vías construidas

<sup>72</sup> Parque eólico instalado en la alta Guajira, para la innovación en la producción de energía eléctrica para el país; se fundamenta en el plan nacional de desarrollo, el plan energético nacional y el plan de expansión, y las posturas del Ministerio del Medio Ambiente frente al cambio climático y la producción más limpia.

<sup>73</sup> Cerrejón es un complejo de minería y transporte integrado en La Guajira. Abarca una mina a cielo abierto de carbón térmico, un ferrocarril que va de la mina a un puerto marítimo de cargue directo, que recibe buques de alta capacidad.

<sup>74</sup> El campo marino de gas natural Chuchupa se ubica costas afueras de Colombia y es operado por Chevron en conjunto con Ecopetrol.

sólo para satisfacer intereses particulares, pero que ha dejado a los pueblos sin solucionar problemas tan urgentes como el agua, la salud o lo que es peor, el hambre”.

Hace evidente nuevamente una de las tesis expuestas en esta investigación que referencia los modelos a los que se ven inducidos desde las directrices centrales, del modelo de desarrollo del país o desde los inducidos espacios empresariales externos al gobierno. Sobre esto menciona: “Esta necesidad se evidencia en el tipo de desarrollo que le han impuesto a los territorios indígenas en Colombia, que obedecen a intereses de terceros en pos de promover algunos proyectos en particular –minero, energético, agropecuario o turístico–, y que sólo beneficia a algún sector o empresa en particular y no recoge los intereses de las comunidades aledañas y mucho menos de los pueblos indígenas en general”.

En particular, el pueblo wayúu no es ajeno a esta problemática, ya que en el afán del gobierno por adelantar proyectos de interés nacional, han pasado por alto sus necesidades, manipulando a sus líderes con dádivas y beneficios personales, esto sin tener en cuenta los criterios de priorización que deben definir las comunidades, resaltando lo antes mencionado en esta investigación sobre el principio de autonomía como letra muerta en la Constitución Política de Colombia de 1991: “La verdad es que necesitamos organizarnos para nuestras decisiones, blindar el derecho a la consulta previa como precepto de la Constitución Política para que las decisiones estén acordes con nuestras necesidades y obedezcan a un interés comunitario donde se sientan las impresiones de niños, ancianos y jóvenes de cualquier edad. Al organizar nuestro territorio sabremos cómo canalizar los recursos en función de nuestras necesidades más urgentes, para eso nos toca primero hacer un ejercicio de reconocimiento, evaluando principios como el respeto por el otro, el sentido de pertenencia hacia nuestro territorio y hacia nuestra etnia y la prioridad del interés colectivo sobre el particular. Solo así seremos mejores personas y mejores wayúu...”

### **La entrevista y los aportes de Juan Titira**

El desarrollo de la consejería de planes de vida en la ONIC ha marcado el trabajo de líder indígena para Juan Titira. Pertenece al pueblo motilón barí en el departamento de Norte de Santander. Es muy joven para tener un cargo de este nivel en la organización, pero no desentona en el ejercicio, pues domina el tema y lo conoce de muy cerca. Con Juan se han recorrido muchos espacios en esta investigación; él facilitó el acceso a la ONIC, suministró mucha información de referencia frente a las consideraciones que se tenían.

Vio los resultados y dio un buen concepto sobre los planteamientos hechos para un proceso de consolidación de los planes de vida desde la experiencia y los aprendizajes adquiridos.

Adicionalmente, se refiere a la poca información sobre los mismos a escala institucional, y manifiesta: “Los entes del gobierno no tienen ni idea de los planes de vida que existen para las comunidades indígenas. No tienen registros de los mismos, sólo conocen los planes de ordenamiento que reposan en la oficina de etnias del Ministerio del Interior, como fundamentos de las titulaciones colectivas de los resguardos indígenas legalmente conformados; de lo cual da cuenta el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder)<sup>75</sup> con respecto al uso de la tierra en Colombia”.

En los esbozos y argumentos sobre los planes de vida define con gran claridad: “Los planes de vida indígena en el país se han quedado en la retórica, en la retoma de las actividades tradicionales para la justificación de un gasto de transferencias; le han dado mucho espacio a los asesores externos para su construcción, dejando de lado aspectos tan fundamentales como la cultura, el saber tradicional, la medicina y los espacios de reconstrucción de conocimiento indígena. Muchos hasta llegan a plantear la modernización de las comunidades, la construcción de viviendas con conceptos de los blancos, y desconocen los aspectos ancestrales y culturales de la vivienda; más si se estima que ya casi ni se consigue el material vegetal tradicional para la construcción”.

Quedan pendientes muchos espacios de participación y compartir, queda pendiente un registro de los estados del arte de los planes de vida en todo el territorio y su verdadera ejecución. Con respecto a esto, menciona: “Es claro que no sabemos cómo están los planes de vida indígenas en el país, apenas tenemos un pequeño registro de unos planes de vida; y no estamos seguros de que sean los oficiales; mucho menos que se están cumpliendo. Este ejercicio nos está dejando un sabor amargo, ya que no tenemos una fuerza unificadora frente a los planes de vida”.

<sup>75</sup> Este instituto es un híbrido del anterior Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (Incora) con el Instituto Nacional de Adecuación de Tierras (INAT), el Fondo de Cofinanciación para la Inversión Rural (DRI) y el Instituto Nacional de Pesca y Acuicultura (INPA), legado de los manejos políticos y de monopolio y control total que hizo el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, con lo cual se hizo efectiva la concentración de tierras, el manejo de grandes capitales, la extensión de cultivos como la palma y la caña para combustibles. No es que el Incora tenga una historia exitosa en relación con el desarrollo rural, ya que es concebido en los momentos en que la nación hacía un proceso de colonización dirigida en la zonas de menor ocupación rural, y se trató más de un programa de adjudicación de baldíos a personas con características de desplazamiento que desde la época de la violencia política del país en los años treinta presentan fenómenos de abandono de tierra y concentración en cinturones de miseria en las principales ciudades.



Adicional a esto, señala que la fuerza política de la organización debe estar basada en un gran plan de vida y que a lo único que se han acercado es a los principios rectores<sup>76</sup>, lo único que por ahora es parte del vocabulario general de los indígenas en el país. En su diálogo subrayó: “Por lo menos todos estamos hablando de los principios rectores, y a pesar de que hemos hecho esfuerzo en capacitaciones y publicaciones sobre los planes de vida y las diferencias con los planes de desarrollo, esto todavía no se sabe cómo se debe asumir; es decir, sabemos qué se come, pero no sabemos cómo se come, por decir un ejemplo”. Y agrega: “En muchos de los encuentros, congresos y seminarios sobre planes de vida, lo que hemos visto en común y que todos mencionan, es que es la base de la autonomía indígena. Que es necesario ser claros frente al gobierno sobre el principio constitucional de autonomía indígena para poder entender el planteamiento de los planes de vida; siendo un tema que nos ha tomado casi todos los últimos trabajos, congresos, discusiones, etc., es decir, parece que la autonomía es la línea decana que deben regir los planes de vida, y puede ser así, creo yo”. A partir de un análisis particular, es evidente que la autonomía juega un papel importante en los planes de vida, y como tal le fue presentado a este líder indígena durante todo el contacto, quien ve claramente algo que no había visto tan importante como la autonomía indígena, y desde esta perspectiva hizo la anterior afirmación.

### **Primera consideración: sobre el territorio, la nación indígena y el principio de autonomía**

La importancia del territorio y toda la ligación que se hace entre éste y la autonomía indígena, que dictamina que sea la primera consideración para abordar una primera conclusión. Este presupuesto se hace de forma cronológica, asumiendo puntos primordiales para que dicha conclusión quede bien planteada:

- I. Se considera como punto de partida el 12 de octubre de 1492. Respeto de esa fecha es necesario que el Estado colombiano reconozca públicamente que el encuentro de los dos mundos –europeo y aborígenes americano– determinó un fuerte fraccionamiento de las culturas aborígenes y europeas, iniciando un proceso de erosión cultural en las mismas; siendo las más perjudicadas las aborígenes americanas, por las inmensas pérdidas de personas, naciones, lenguas, manejos naturales y de especies propias de las culturas amerindias, que repercuten en la realidad indígena del país hoy: una deuda no pagada.

<sup>76</sup> Unidad, territorio, cultura y autonomía.

- II. Es necesario reconocer que el territorio en que se encuentra la nación colombiana, fue ancestralmente habitado por indígenas, y por ende, ellos poseen una priorización de tierras y territorios sobre las acciones de empresas privadas, propietarios privados y la nación colombiana; que es la llamada a defender dichos territorios, porque en su gran mayoría son patrimonio natural e inmaterial del país y de las comunidades indígenas.
- III. Se debe reconocer que los indígenas son los directamente responsables del buen uso de las zonas protegidas del país, que es con su anuencia que las unidades nacionales de zonas protegidas deben plantear su manejo, uso y conservación; entendiendo que dichas zonas poseen material vivo importante para la pervivencia de dichos pueblos. No es función del ente rector de los parques naturales restringir el uso de animales, semillas, árboles o especies de importancia cultural o de alimentación a las comunidades indígenas; es función de los indígenas proponer actividades de manejo, veda, recuperación y repoblamiento, con la construcción de calendarios de abundancia como estrategia de uso sustentable de los recursos de la zonas naturales, de interacción entre los indígenas, los ámbitos y la unidad nacional de parques naturales.
- IV. El principio de autonomía consagrado en la Constitución Política de Colombia es la base del reconocimiento que la nación le hace a sus pueblos ancestrales y se requiere reglamentar adecuadamente la institucionalización y la participación a todas las naciones indígenas para que aporten a la construcción de la jurisprudencia que rija. Se debe tener como base las sentencias de la Corte Constitucional sobre el mismo, la inconstitucionalidad o vulneración de derechos fundamentales de las comunidades respecto de sus territorios y su derecho a opinar y definir acciones frente a su uso.
- V. El territorio es parte del universo indígena y el indígena es parte integral del territorio; su proceso es indivisible. No se concibe el territorio sin los indígenas, y un indígena obligatoriamente está ligado a su territorio; esta consideración aferra el concepto diferenciador entre indígena y campesino y marca el uso del territorio como eje fundamental de su pervivencia, de su vida; y no de su modelo o estilo de vida. El territorio figura un origen ancestral divino, localizado históricamente e identificado desde sus propios relatos de origen, habitación, uso y existencia. El territorio, desde su concepción, nunca será objeto de una negociación económica sobre su área o parte de ella, no se venderá y nunca se considerará como

territorio un espacio comprado; ésta no es una actividad propia de los indígenas, por lo tanto sus territorios requieren un proceso especial para sus consideraciones administrativas referente al Estado y su función. Un ejemplo es lo sucedido respecto de los planes de ordenamiento territorial (POT), cuya inconstitucionalidad se dictó mediante la sentencia de la Corte Constitucional C-795 de 2000 que derogó la Ley 388 de 1997, teniendo como referente sobre estos planes y las comunidades indígenas el principio de autonomía.

- VI. No existe territorio si no hay un principio de autonomía; no es conducente un plan de vida sobre un territorio que no depende enteramente de la comunidad que lo habita; se consideran los pueblos indígenas como naciones culturalmente formadas, pero no se les da la acción de salvaguarda plena y se les somete a parcializaciones del manejo del mismo frente a intereses particulares, del Estado, de las empresas privadas, en todos los casos con lucros y explotaciones degradantes para el mismo territorio, su cultura y su vida.

### **Segunda consideración: los fundamentos teóricos de la agroecología**

Siempre fue latente la búsqueda de cómo construir un plan de vida con aportes de la agroecología, desde las aproximaciones que se hacían en el trabajo comunitario, ya que era curioso que un profesional en esta ciencia terminara formando parte de un equipo de asesores para el fortalecimiento organizativo y mejoramiento de la calidad de vida de la Asociación de Autoridades Indígenas del Bajo Baudó en el Chocó, Colombia; porque a pesar de que no tenían la certeza de lo que significaba el término, siempre les quedó la idea de que los enfoques convencionales de trabajos etnográficos podían tener una variación desde la apreciaciones de alguien que se había formado en este tema.

La primera aproximación a la relación con saberes, disciplinas y ciencias que respondieran a esta consideración se generó a partir de la experiencia de trabajo del doctor Stephen Rist, en mayo de 2006. Su libro *Si estamos de buen corazón siempre hay producción* (2002), mostró un camino inicial, una alternativa de investigación. En una de sus asesorías, el doctor Rist invitó a leer *Ensayo sobre el don* (Mauss, 1969) y referenció este documento como una forma de ver los modelos económicos a partir de los hechos de compartir y de servir, de la deuda social y comunitaria responsable y consciente.

Durante este periodo se fueron construyendo borradores, presupuestos académicos y un gran mapa mental que terminó dando la forma que tomó la investigación en la realidad. Las consideraciones respecto a este punto fueron:

- I. A pesar de que en la escuela de agroecología del Instituto de Sociología y Estudios Campesinos (ISEC), de la Universidad de Córdoba, no se tenía relación directa con la teoría de la complejidad de la escuela francesa de Édgar Morín, sólo la que hacían unos pocos integrantes y graduados de la misma sobre las publicaciones que se estaban considerando, dicha ciencia marcó la base de análisis para esta investigación. Los procesos complejos de las relaciones sociales plantean un análisis diferente por la razón explícita del ser humano en sí (Morín, 2005), máxime si se realizan en comunidades indígenas, tal como se planteó el presente trabajo.
- II. El pensamiento complejo, la naturaleza del ser humano, las relaciones dinámicas de la coevolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007) vista en las comunidades indígenas que se involucraron en la investigación, planteó romper el temor que hasta ese momento se tenía por las descripciones de Morín frente a la complejidad, y se determinó que las premisas de los presupuestos en su obra *Introducción al pensamiento complejo* (2007) serían la base para la observación de los procesos indígenas en Colombia, dando los puntos de vista para la apreciación, consideración y descripción de lo que se planteó como resultado: una propuesta alternativa para la construcción de planes de vida entendidos no como un modelo de manejo económico convencional de los recursos asignados por el reparto nacional en el gasto público para las zonas administrativas especiales de las comunidades indígenas.
- III. Se presentan en las comunidades elementos que aportan para medir los ejercicios de economías no convencionales, en razón de que es imposible encontrar comunidades que no tengan relación con los elementos económicos de la sociedad moderna (Duque Nivia, 2002) y los mezclen con ejercicios de modelos de mercados tan antiguos como las mismas relaciones entre las comunidades indígenas y las afrodescendientes, que difícilmente se ajustan a las consideraciones de la economía convencional. Esto determinó la necesidad de considerar modelos teóricos de economías más ajustadas al social-natural y su función como elemento de la misma naturaleza.
- IV. Inicialmente se referencia la economía ecológica desde las apreciaciones de Martínez Alier (1994), como la base para un posible análisis, para tratar de hacer una aproximación teórica a los procesos económicos de estas comunidades; pero posteriormente se

determina que los preceptos y conceptos establecidos por Naredo (1996) eran más generales y permitían disertar sobre el tema.

- V. Para hacer un análisis más ajustado de un proceso ancestral de manejo de recursos naturales como el que se presenta entre las comunidades indígenas y los grandes inventarios naturales de sus zonas de vida, era necesario aproximarse a dichos procesos, sabiendo claramente que en muy pocas oportunidades se tenían construcciones desde la sociología o la antropología que se acercaran a las verdaderas relaciones ecosociales de dichas comunidades. Fue concluyente que lo que se planteaba desde la sociología del medio ambiente (Woodgate & Redclift, 2002) era incluyente para esta investigación y que sobre ésta se harían las aproximaciones de aplicación de la metodología.

### **Primer grupo de conclusiones**

Es concluyente después de todo lo contenido en este documento de investigación que los indígenas en el país, para consolidar sus construcciones de planes de vida fundamentados en su historia en el territorio colombiano, necesitan partir de una mirada grupal única, básicamente los principios de la organización nacional: unidad, territorio, cultura y autonomía. Es fundamental validar el cumplimiento de hallazgos dejados en esta investigación, que de no ser abordados previamente pueden transgredir el proceso y poner en riesgo que una construcción tan importante para un pueblo indígena se comprometa.

Una primera conclusión es que la legislación colombiana no ha cumplido ni medianamente con los grupos étnicos, sus expresiones y el espíritu de la norma máxima consagrada en la Constitución Política, al presentar una contracción frente al espíritu constitucional construido en la Asamblea Nacional Constituyente iniciada el 4 de julio de 1991. La no reglamentación de los derechos fundamentales consagrados en la carta magna para las minorías étnicas ha hecho que se tenga que acudir constantemente al estamento constitucional<sup>77</sup> para la defensa de los mismos y que se presenten escenarios de irrespeto, violación, manipulación y despojo de dichos derechos a los pueblos indígenas, afrodescendientes y gitanos, considerados como minorías étnicas.

Tanto así que no existe legislación ni reglamentación que permita sustentar un proceso real frente a la adopción de planes de vida como elemento

<sup>77</sup> La Corte Constitucional fue creada en el mismo proceso para que velara por el cumplimiento del espíritu de la norma, la validez de la misma y la defensa de los derechos legalmente amparados por ella.

fundamental de valor, para que una nación indígena como el pueblo wounaan, en el departamento del Chocó, defienda su derecho a la consulta previa, a la decisión del uso del territorio y la no adopción de políticas o proyectos que afecten su condición de pueblo indígena.

Una segunda conclusión es que se pudo demostrar que es posible plantear un proceso de trabajo, con actividades definidas desde la organización indígena, que se oriente a la construcción de planes de vida que perduren, que se reconozcan ante las instituciones, que determinen que los planes financieros son parte del plan de vida que se puede actualizar permanentemente, y que de él no depende directamente que se cumpla en su espíritu.

Refuerza las conclusiones anteriores que un plan de vida, consolidado a partir de la organización indígena como elemento unificador desde la diferencia cultural, de territorio, de lengua, de consideración ancestral, es la base sobre la cual la nación colombiana se obliga a legislar desde la participación sobre los derechos adquiridos políticamente por estas comunidades en la Constitución de 1991. Si un plan de vida es mucho más que un proceso de manejo económico, obliga a que ellos se vean más que como unos pocos de un gran pueblo, y se reconozcan como la salvaguarda de la historia natural y ancestral de un territorio, que por diferentes razones hoy se llama Colombia y tiene una carta magna que admite su papel y busca no perder sus ligaciones históricas, sus territorios y sus ancestros culturales y sociales.

### **Segundo grupo de conclusiones**

Concluyendo lo referente a su universo cultural, su lengua, su conocimiento ancestral del uso del territorio y el aprovechamiento de su entorno natural, es necesario tratar de entender las relaciones de sociedad-naturaleza ligadas a su historia, herencia y cultura. Este proceso es indivisible por las conexiones de vida y espirituales que las conforman; no se pueden abordar por separado porque se perdería la interpretación de una sola mirada natural. Como tal, para teorizarlas es necesario mirar dichas relaciones desde la complejidad, modificando sustancialmente las metodologías de estudio, análisis y desarrollos teóricos.

Para esto, una primera conclusión de este segundo grupo es que las metodologías sociológicas para la investigación, específicamente las orientadas a trabajos etnográficos, dejan espacios inciertos en los planteamientos metodológicos, los cuales difícilmente se pueden teorizar por los procesos complejos del ser humano (Morín, 2006). Estos espacios inciertos ofrecen un sinnúmero de oportunidades en la prueba de herramientas para la

investigación social, muchas de las cuales se desarrollan por obligación del proceso, los momentos de las relaciones sociodinámicas entre los sujetos de la investigación y los investigadores, y los pragmatismos de cualquiera de las dos partes frente a la otra. Los planes de vida son resultado de estos procesos que, por más definidos y orientados que sean, determinan variaciones particulares en la construcción de cada uno de ellos. Su base es completamente social, etnográfica, pero define una descripción en la práctica de papel de los indígenas respecto de sus relaciones de coevolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007).

Es concluyente, entonces, que los enfoques, manejos y metodologías implementados en esta investigación, a pesar de que deja buenos resultados no es la más indicada; demanda unos tiempos y espacios muy dispersos, desligando la acción, la construcción, la validación, la reconstrucción y la puesta en común casi por completo. Es decir, para que un plan de vida indígena tenga resultados considerables, por lo menos en la base de su construcción –sabiendo que es dinámico y constante–, y que es la base fundamental del trabajo futuro, se requiere una estructura que inicia en la acción del planteamiento del plan de vida, la construcción del mismo, la validación por parte de los sujetos inmersos en él, la reconstrucción de su vida tradicional a partir de las líneas básicas fundamentadas en el plan de vida, y un ejercicio de puesta en común con las estructuras sociales indígenas en varios espacios: la persona, la familia, las asamblea comunitaria, las organizaciones regionales y nacionales, etc.

Una segunda conclusión es que los resultados de esta investigación no son una metodología en sí sino un enfoque de trabajo, unas líneas para definir las estructuras de la construcción de los planes de vida a partir de momentos que tienen relación específica con los pueblos indígenas de Colombia, que a su vez son muy generales y relacionan espacios y características comunes en las comunidades indígenas del país. La dinámica y la aplicabilidad de la construcción puede variar de una comunidad a otra y dejaría un proceso de alimentación constante, que si se articula desde la organización indígena puede representar mejoras constantes que darán unas verdaderas líneas metodológicas en la construcción de los planes de vida indígenas de los pueblos y de la gran nación colombiana.

Una tercera conclusión es que el tamaño de las comunidades y la dimensión poblacional por espacio físico era indirectamente proporcional a los diseños de sus parcelas y los trabajos comunitarios. Cuanto mayor la población, más básicos y menos diversificados los arreglos de sus parcelas, debido a que era altamente complicado programar trabajos comunitarios para atender el diseño de parcelas que fueran útiles a toda la comunidad. También



fue evidente que los ejercicios de individualización de siembras y parcelas eran más usuales en comunidades con mayor población, pero que esto no representaba específicamente un ejercicio de propiedad individual, y que al no poder concertar trabajos comunitarios generalizados, los vecinos y amigos terminaban trabajando cuando el necesitado pedía su ayuda, situación que afectó el desarrollo de esta investigación.

También fue evidente y se demostró en los resultados que los productos de alimentación en las parcelas, que en unas comunidades aparecía como básico de pan coger, en otras podía ser alternativo, por la importancia en la dieta y la variedad en el diseño de las parcelas. Básicamente los agruparon en pan coger, alternativos, maderables, frutales, nativos y otros. Sólo una comunidad tiene la clasificación de nativos y otros. Ésta tiene los mejores arreglos de las parcelas productivas, fundamentalmente porque cuentan con características culturales más ajustadas a lo ancestral; su gobierno es tradicional en manos de un tonguero, el papel de la profesora es valorado en la toma de decisiones, los trabajos comunitarios son la base de su sustento dietario, han aprovechado los acompañamientos externos de instituciones para recuperar elementos básicos de su cultura de pluvielva para la alimentación y el número de habitantes es el menor de todas las comunidades wounaan involucradas.

### **Tercer grupo de conclusiones**

En este tercer grupo, una primera conclusión responde a las miradas locales de sus problemas en la metodología caja de planes, resultado del trabajo comunitario, de la búsqueda constante por lograr una planeación para la solución de problemas; no tiene un planteamiento rígido, y a pesar de un desarrollo exitoso en esta investigación hace falta validarlo en muchos más procesos para determinar si es una metodología de uso común y sus procesos son fáciles de aplicar, adaptar y certificar. Por tal razón, es una apuesta abierta a los investigadores o apoyos en investigaciones o trabajos con comunidades étnicas o campesinas, y como no existe una metodología clara para su implementación, se recomienda siempre tener en cuenta que se inicia por plantear los riesgos. De ahí las dificultades que pueden generar éstos en acción u omisión, los planes para superarlos y minimizar las dificultades y finalmente la construcción de un solo fin.

Una segunda conclusión es que los planteamientos teóricos desde los que se quería establecer un abordaje teórico de los planes de vida en la agroecología, permitieron una progresión importante en las apreciaciones de los mismos, con una articulación epistemológica desde una ciencia más humana que hacia una construcción académica para su desarrollo. Esta



articulación brinda argumentos a los que trabajan en la construcción de planes de vida, para tener la ampliación de los espectros sobre los cuales se debate la no aplicación de las ciencias convencionales, lo que significa que dichos abordajes responden más a factores locales en relación directa con el medio natural que a factores externos, demandas de la sociedad en general o políticas gubernamentales; pero que, por el contrario, el desarrollo desde las consideraciones locales evidenciadas en este documento aportan un gran material para validar las políticas del Estado sobre los planes de vida indígena frente a la conservación de amplios espacios naturales protegidos, de las sociedades étnicas y del patrimonio inmaterial y natural del país.

También como parte de esta conclusión, incluir a las comunidades indígenas en los modelos económicos del resto no étnico de la población colombiana es una consideración que presenta dificultades para ajustarse en los registros que se deben hacer de este modelo económico. Lo anterior, debido a que las comunidades indígenas no tienen preceptos ni conceptos de contabilidad, no registran gastos ni presupuestos financieros, sólo entienden el referente del precio de algunos productos, sin identificar los procesos de valor que normalmente imaginan en sus zonas de vida. Es decir, no valoran lo que puede significar la adquisición de un producto que puede afectar su vida, la vida comunitaria, las zonas naturales de sus territorios, etc., porque en su imaginario aproximan el proceso de comprar y de vender a los intercambios que hacen con otras comunidades en su territorio, con los procesos naturales y con sus congéneres.

También es concluyente, y se suma a lo anterior, que el manejo del dinero por parte de las comunidades indígenas es un concepto no asimilado a pesar del tiempo de contacto de ellos con este modelo. Un ejemplo es que a quienes se les encargaba la tarea de controlar y registrar los gastos – entre ellos el autor–, para presentar los soportes del mismo, sustentarlos y legalizarlos ante las entidades donantes, tenían una labor difícil, complicada, desgastante; casi nunca se pudieron tener los recibos y facturas. Era común que ellos destinaran el dinero asignado para el proyecto a gastos personales, de beneficio propio, para su familia, sobre lo que manifestaban: “Es un dinero para nuestro bienestar, para mejorar nuestra vida, ¿por qué no puedo comprar remesa para mi casa...? Si necesita la factura, se la pedimos al dueño de la tienda”.

Así son las situaciones con el dinero que les llega por transferencia del Estado a las comunidades indígenas; por proyectos del Estado, por un sinnúmero de recursos que se les asigna. No está establecido en qué forma se deben manejar los recursos económicos que les corresponden por el reparto nacional a las comunidades indígenas del país. Pero sí es claro que

sus planes de vida no pueden ser concebidos desde el eje económico, más desde las consideraciones del Estado para que éste se presente como un plan de desarrollo para planeación nacional. Las razones son claras, y otorgan un argumento básico: las consideraciones financieras para el manejo de los recursos que les asigna el Estado es un componente que debe estar inmerso en el plan de vida, no puede ser el de más relevancia y debe estar en función de los otros ejes del plan de vida y no al contrario.

Una tercera conclusión tiene que ver con las aproximaciones de esta investigación a los fundamentos de la agroecología, que fueron suficientes para ligar los estudios etnográficos y los miramientos que se podían hacer desde la agroecología a los planes de vida indígena. Es evidente –y en cualquier momento se puede abordar desde muchas de las conclusiones de esta investigación–, que no pueden ser los únicos; deben existir diversos soportes agroecológicos que es posible tener en cuenta en estudios de estas características con enfoque local, y que por razones de procedimientos y alcance, esta investigación sólo buscó una aproximación preliminar.

Una conclusión determinante para los objetivos planteados en esta investigación fue el planteamiento de la construcción de los planes de vida desde los momentos observados como aporte de una ciencia que trasciende y se hace con la gente (Funtowicz & Ravetz, 2000), y que se constituye como base para tener en cuenta al sustentar un plan de vida más ajustado a las realidades de las comunidades que lo presentan. Estas bases no se hacen con base en la sociología pura, ni en la antropología sino a partir de la agroecología para abordar consideraciones económicas, ecológicas, productivas, de relaciones socioculturales, etc., con un enfoque integrador, entendido como una forma de responder a las preguntas de cómo hacer un plan de vida sin transgredir los principios de vida de estos pueblos, respondiendo a una estructura que asegura un proceso de pervivencia concertado, consolidado y continuo, con participación de ellos mismos en la construcción y con respeto por sus bases ancestrales, sus territorios y sus derechos políticos consagrados en la constitución para las minorías étnicas del pueblo colombiano.

Como conclusión, queda completamente demostrado que se puede hacer un plan de vida mucho más amplio para dejar el manejo económico a las unidades contenidas en uno de los momentos que lo determinan; tendientes a que los planes de vida cuenten con el ítem económico y no al contrario, es decir, que los procesos administrativos del Estado no obstaculicen la permanente aplicación de un plan de vida indígena y que lo económico esté en función de él y no al contrario. El pendiente en esta conclusión queda expuesto a la necesidad imperante de que desde la organización nacional indígena se determine un proceso articulador de los planes de vida, a partir de las

consideraciones que deben ir más allá de un manejo, de un planteamiento de organización y de echar raíces en su territorio, en su cultura, en la defensa de su autonomía y la unidad como pueblo indígena de la gran nación colombiana.

Queda planteada en esta última conclusión la necesidad de que las instituciones gubernamentales y no gubernamentales presten atención a cumplir una demanda real para que los planes de vida vayan mucho más allá de la simple concepción de la realidad y no de una construcción meramente teórica, que puede ser una historia para contar, una canción para cantar, una pintura para pintar o toda expresión natural y cultural que permita que cada plan de vida indígena sea conocido en los pueblos o comunidades involucradas, desde el más pequeño hasta el más anciano, para que lo ayuden a construir constantemente y lo defiendan; porque no puede ser estático, ya que, más allá de los sentidos, despierta los mundos espirituales que seguramente alimentarán por intermedio de sus comunicadores vivos, la reconstrucción de su mundo indígena.

### **Epílogo**

Al finalizar este trabajo queda la sensación de que esa posible escribir sobre todas las vivencias y aprendizajes del tiempo de convivencia en la zona con los pueblos wounaan y embera. Durante los periodos siguientes a ese tiempo, mientras se recorrían otras zonas indígenas del país y se conocía más su mundo, se consolidó la idea de plantear la construcción de un documento en el que mostrarán los descubrimientos hechos para la construcción de un plan de vida indígena diferente, basado en ciencias y disciplinas que aportan a la agroecología. Al completar la mayor parte de este documento, se dio participación a unos amigos indígenas en la investigación para que le aportaran, dieran su punto de vista, hicieran correcciones a los errores de conceptos, apreciaciones y definiciones; con el propósito de contribuir al final en la definición de los trabajos que estaban quedando pendientes para tener más en futuros trabajos. Después de varios aportes, se concluye que es necesario plantear una nueva investigación para tratar de alimentar más lo que se ha llamado “planes de vida indígena a partir de los momentos”, que como ya se ha dicho, no es una metodología pero sí aporta bases de trabajo y líneas de fortalecimiento de la organización indígena del país, a partir de la organización de los planes de vida de las comunidades, asociaciones, organizaciones indígenas locales y regionales.

En los aportes que hicieron los indígenas a esta investigación, ellos aprecian la importancia de este trabajo, más por ser una tesis académica para una formación doctoral, desde un nuevo enfoque como la agroecología,

que podía hacer más evidente lo que ya es: el énfasis de que instituciones de relevancia puedan incidir políticamente para que se les preste verdadera atención. Básicamente manifiestan que lo que es tan evidente en esta investigación ya se ha denunciado; pero el Estado lo hace cada vez más invisible y los indígenas no tienen el suficiente peso político para llevarlo a término óptimo para su beneficio. Al indagar sobre las razones, manifiestan que son claras y que se muestran en la mayor parte de este libro: a pesar de que existe una organización nacional indígena, su proceso de unidad no está completo, se debe hacer una pausa e iniciar de nuevo, pero desde la consolidación de los planes de vida como espacio de participación nacional, desde las comunidades en su construcción individual, hacia los aportes a la organización nacional, con una fuerza política real, consolidada y haciendo uso de uno de sus principios, el de unidad.

En una última lectura y valoración de este trabajo se encontró una característica particular que aparece repetitivamente en el documento y, de acuerdo con las tradiciones indígenas, dejan la razón de por qué aparece. Se puede explicar desde la visión indígena para el país: son cuatro los momentos para la construcción de un plan de vida según esta investigación; son cuatro los puntales de las bases en las que se soporta todo el mundo indígena en Colombia: la tierra, la naturaleza, el mundo de sus muertos y el mundo espiritual. Son cuatro los principios de la organización nacional indígena: unidad, territorio, cultura y autonomía; cuatro años de transición en la organización indígena desde la promulgación de la Constitución Política en 1991 hasta la aparición de las estrategias de planes de vida como planes de desarrollo; edifican sus casas sobre cuatro pilotes que soportan toda la estructura y son los primeros que se asientan en el terreno cuando las construyen.



# BIBLIOGRAFÍA



- **Arango, R., & Sánchez, E. (2004).** *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- **Aguilera Peña, M. (1998).** *La rebelión de los comuneros*. Bogotá: Panamericana Editorial.
- **Araya Pochet, C. (2005).** *Historia de América en perspectiva latinoamericana*. San José Costa Rica: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- **Bonfil, G. (1995).** Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En G. Bonfil Batalla, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. II, México: INAH / INI. pp. 464-480.
- **Briones, G. (1996).** Epistemología de la ciencias sociales. En I. C. ICFES, *Especialización en teoría, métodos*. Bogotá: ARFO Editores e Impresores Ltda, pp. 4-187.
- **Casas C., F. & Bossoni, M. (2003).** *Proyecto Biopacífico, Informe final general*. Buenaventura, Colombia: Biopacífico.
- **Concheiro, E., Modonesi, M., & Gutiérrez Crespo, H. (2007).** *El comunismo: otras miradas desde América Latina*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- **DANE. (2000).** *Los grupos étnicos de Colombia en el censo de 1993 - Análisis de Resultados.* Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística.
- **DANE. (2005).** *Censo general 2005 - nivel nacional.* Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística.
- **Duque N., A. (2002).** *Etnoconocimiento y biodiversidad en Risaralda.* Pereira: Discusiones.
- **Dávila L. de Guevara, C. (2002).** *Empresas y empresarios en historia de Colombia - Siglos XIX y XX.* Bogotá: Universidad de los Andes - CEPAL - Editorial Norma.
- **Duque Gómez, L. (1963).** *Reseña arqueológica de San Agustín.* Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- **Dussan de Reichel, A. (1988).** *El mundo Tairona.* Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- **Fajardo, D. (1979).** *Ayer y hoy de los indígenas colombianos.* Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE.
- **Fals B., O. (1975).** *Historia de la cuestión agraria en Colombia.* Bogotá: Fundación Rosca de investigación y acción.
- **Friede, J. (1976).** *El indio en la lucha por la tierra.* Bogotá: Punta de lanza Editorial.
- **Friedemann, N. & Cross, R. (1979).** *Ma Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque.* Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- **Funtowicz, S. O. & Ravetz, J. R. (2000).** *La ciencia posnormal: la ciencia con la gente.* Barcelona: Icaria Editores.
- **Gosselman, C. A. (2005).** *Viaje por Colombia: 1825 y 1826.* Bogotá: Biblioteca Luis Angel Arango.
- **Grimberg, M. (2003).** *Édgar Morín y el pensamiento complejo.* Madrid: Campo de ideas.
- **Groot, J. M. (1889).** *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada.* Bogotá: Casa Editorial de M. Rivas & Cia.
- **Gutiérrez A., E. (1980).** *Historia del negro en América.* Bogotá: Nueva América.

- **II Congreso, C. d. (1825).** *Cuerpo de Leyes de la República de Colombia.* Londres: Imprenta Española de M. Calero.
- **Leff, E. (2006).** *Aventuras de la epistemología ambiental.* México D.F.: Siglo XXI Editores.
- **Leff, E. (2000).** *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad y poder.* Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- **Liévano Aguirre, I. (1996).** *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia.* Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- **Lucena S., M. (2008).** *Historia de Iberoamérica. Tomo II: Historia Moderna.* Madrid: Cátedra Ediciones.
- **Machado C., A. (2004).** *La academia y el sector rural.* Bogotá: Ediciones Universidad Nacional.
- **Martínez A, J. (1994).** *De la economía ecológica al ecologismo popular.* Barcelona: Icaria Editorial.
- **Mauss, M. (1969).** *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* París: Ceuvres iii.
- **Monje C., J. (2010).** El ecoetnodesarrollo en las comunidades indígenas en Colombia, una descripción histórica para descubrir las verdades y mentiras sobre su autonomía. *Revista Inventum* (7), 38-43.
- **Monje C., J. (2011).** La agroecología, un marco de referencia para entender sus procesos en la investigación y la praxis. *Luna Azul* (32), 50-67.
- **Monje C., J. (2007).** Retos de la agroecología en las regiones colombianas. *Luna Azul*, 1-6.
- **Morín, E. (2005).** *El Método 1. La Naturaleza de la Naturaleza.* Madrid: Cátedra Ediciones.
- **Morín, E. (2007).** *Introducción al pensamiento complejo.* Barcelona: Gedisa Editorial.
- **Naredo, J. M. (1996).** *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico.* Madrid: Siglo XXI Editores.
- **OCHA-ONU, O. (2008).** *Informe semestral de desplazamiento, departamento del Chocó.* Quibdó-Chocó, Colombia: autor.



- **ONIC. (2010).** *Palabra dulce, aire de vida. Forjando caminos para la pervivencia de los pueblos indígenas en riesgo de extinción en Colombia.* Bogotá: autor.
- **ONIC. (2000).** *Elementos conceptuales y metodológicos de los planes de vida.* Bogotá: MJ Editores LTDA.
- **Ospina, W. (2006).** *Ursúa.* Bogotá: Alfaguara Editorial.
- **Ots Capdequí, J. M. (1946).** *El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial.* Ciudad Trujillo: Montalvo Editores.
- **Ottman, G. (2005).** *Agroecología y sociología histórica desde Latinoamerica.* Córdoba, España: Universidad de Córdoba.
- **Parsons, J. (1973).** *Los campos de cultivos prehispánicos del bajo San Jorge.* Bogotá: Universidad Nacional.
- **Pizzurno Gelós, P. (1995).** *La Separación de Panamá de Colombia y el surgimiento de la república.* Ciudad de Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- **PNUD. (2011).** *Colombia rural, razones para la esperanza. Informe nacional de desarrollo humano.* Bogotá: INDH - PNUD.
- **Reichel-Dolmatoff, G. (1978).** Colombia Indígena-Período Prehispánico. En I. C. Cultura, *Manual de historia colombiana* (pp. 33 - 115). Bogotá: Banco Popular.
- **Rist, S. (2002).** *Si estamos de buen corazón, siempre hay producción: caminos de renovación de formas de producción y vida tradicional y su importancia para el desarrollo sostenible.* La Paz, Bolivia: Agruco - Plural Editores.
- **Rodríguez, C. A. (2010).** Pesca de consumo. En Rodríguez, C. *Monitoreos comunitarios para el manejo de los recursos naturales en la amazonia colombiana.* Bogotá: Tropenbos Internacional Colombia.
- **Rueda Plata, J. O. (1999).** El campo y la ciudad: Colombia, de país rural a país urbano. *Revista credencia historia*, 98-105.
- **Rueda Vargas, B. (1937).** *Intendencias y comisarías.* Bogotá: Imprenta nacional.
- **Sevilla G., E. (2002).** Agroecología y desarrollo rural sustentable: una propuesta. En Sarandón, S. (Editor) *Agroecología: el camino hacia*

- una agricultura sustentable*. La Plata, Argentina: Ediciones Científicas Americanas. pp. 57-81.
- **Sevilla G., E. (2007)**. *De la sociología rural a la agroecología*. Barcelona: Icaria Editorial.
  - **Sloninsky, T. (1985)**. *Relaciones entre humanos, animales y plantas: consideraciones ecológicas*. Buenos Aires: Plus Ultra Editorial.
  - **Strauss, A., & Corbin, J. (2002)**. *Bases de la Investigación Cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Ediciones Universidad de Antioquia.
  - **Toledo M., V. M. & Barrera-bassols, N. (2008)**. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.
  - **Toledo M., V. M. (2002)**. Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. En *Ethnobiology and Biocultural Diversity* (eds. Stepp, JR et al.), pp. 511-522. International Society of Ethnobiology.
  - **Uribe, M. (1998)**. Los grupos étnicos de Colombia: intentos de cuantificación y criterios para el censo 1993. Tesis de grado de antropología de la Universidad de los Andes. DANE.
  - **Villa, W., & Hughton, J. (2005)**. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia. 1974-2004*. Bogotá: CECOIN-OIA.
  - **Woodgate, G., & Redclift, M. (2002)**. *Sociología del medio ambiente. Una perspectiva internacional*. Madrid: McGRAW-HILL/ Interamericana de España.



Esta edición de *Los planes de vida de los pueblos indígenas en Colombia. Una propuesta para su construcción desde la agroecología*, se terminó de imprimir en el mes de diciembre 2014.

En su composición se utilizaron tipos Georgia, Calibri, y Eurostile.



Para entender mejor la construcción de un plan de vida indígena, es necesario hacer una aproximación a lo que estos pretenden. Esta tarea no es fácil, no existen documentos exactos sobre este ejercicio, ya que todas las aproximaciones a la realidad no son más que eso, aproximaciones; que en muchos de los casos son más cercanas a la realidad desde el punto de vista de la organización indígena, que desde los mismos datos del gobierno nacional. Está definido entre las comunidades indígenas que los planes de vida se deben construir desde la visión étnica, con sus contextos históricos, mitológicos ancestrales, culturales y de territorio; contenidos en sus memorias individuales y colectivas todavía vivas, compartidas culturalmente en la tradición oral y en las expresiones artísticas culturales de mitos y leyendas.

No obstante, no es recomendable plantear un plan de vida exclusivamente desde la mitología y la narrativa oral, porque plantearía una dificultad de entendimiento entre lo institucional del Estado y las comunidades étnicas. Por otro lado, si se limita el ejercicio de formulación pura al manejo de los recursos económicos de las transferencias, se obtendrá exclusivamente un plan de inversiones; deficiente en la conceptualización que implica el territorio, la cultura, la autonomía y sus procesos de unidad indígena. Así, metodológicamente se busca reconocer los componentes básicos del universo indígena; que se han venido construyendo a partir de los procesos propios de vida en sus territorios, así como de los instantes en los que ellos tienen contacto con los no indígenas de la nación colombiana; es por eso que se postula que la planeación económica sea un componente integrado a una serie de planteamientos propios de su cultura, de sus estilos de vida, del manejo de sus territorios, de su educación y de todos los procesos que les figure a ellos actividades encaminadas al sustento y crecimiento de sus estilos y modos de vida propia.



**UNIMINUTO**  
Corporación Universitaria Minuto de Dios  
Facultad de Ingeniería

ISBN: 978-958-763-104-3



9 789587 631043