

El manejo indígena del mundo global: el caso de los tikuna de Yahuaraca

Enric Cassú Camps

Resumen

Los indígenas tikuna de Yahuaraca (Leticia, Amazonas) se enfrentan a las transformaciones sociales, económicas y culturales características de la globalización, bajo una lógica propia de apropiación y diferenciación. A pesar de los discursos y prácticas sobre el desarrollo sostenible a través del reconocimiento multicultural, las formas de articulación de las comunidades indígenas al Estado y al mercado son objeto de una negociación permanente a través de los muchos proyectos que llegan a estas comunidades. Los proyectos pueden traer el desarrollo deseado por las comunidades, pero también los problemas que vienen asociados a él, como las desigualdades económicas, la dependencia institucional, y en general, la pérdida de autonomía e identidad. Frente a ello, el discurso de la etnicidad se vuelve una herramienta política con la que concertar o negociar el poder de su autonomía y los lazos de su dependencia. Esta negociación no se juega tanto a nivel de discurso político en el sentido occidental, como de prácticas concretas para “guardar lo propio”. La lucha por la autonomía se mueve entonces entre el manejo de lo propio y la apropiación de lo ajeno. Por eso el reto es doble: no solo se hace necesario que los indígenas se adapten creativamente a la coyuntura nacional e internacional actual, sino también que los miembros de las organizaciones nacionales e internacionales se adapten a las lógicas culturales propias de los pueblos indígenas.

Palabras clave: Amazonia; indígenas tikuna; cambio global

Indian management of the Global World: the case of Yahuaraca tikuna

Abstract

Tikuna Indians from Yahuaraca (Leticia, Amazonas) face social, economic and cultural transformations that belong to globalization, under their own logic of appropriation and differentiation. Despite the discourses and practices of sustainable development through multicultural recognition, forms of articulation of the indigenous communities with the state and the market are subject to permanent negotiation through the many projects that relate to those communities. Those projects might bring the desired development for communities, but also the problems that come associated with them, such as economic inequalities, institutional dependency, and overall, the loss of autonomy and identity. For that, the discourse of ethnicity

Enric Cassú Camps. Nacido en Girona, España. Graduado en Filosofía por la Université de Toulouse Le Miral II y en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Barcelona. Desde 2009 vive en Leticia (Amazonas, Colombia) donde cursó la Maestría en Estudios Amazónicos y trabaja en proyectos socio-ambientales con el grupo de investigación Limnología Amazónica de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. Km. 1,5 Vía Los Lagos, apart. 126, Leticia (Amazonas). enric25@gmail.com

becomes a political tool with which to arrange or negotiate their autonomy and dependency. Those negotiations, instead of being discussed in a political way as understood in Western cultures, are rather driven through specific practices to keep what belongs to them. The struggle for autonomy balances between managing their own practices and the appropriation of the foreign ones. So the challenge is twofold: not only it is necessary that indigenous adapt creatively to the current national and international situation, but also that members of national and international organizations adapt to the needs and characteristics of the indigenous cultural logics.

Keywords: Amazonia; tikuna indians; global change

El territorio de Yahuaraca se asienta sobre un sistema lagunar formado por un brazo abandonado del canal principal del río Amazonas y alimentado por los nacimientos que forman la quebrada Yahuaraca. Está conectado por agua y por tierra al casco urbano de Leticia, en el departamento del Amazonas colombiano, donde siete comunidades (La Playa, La Milagrosa, Castañal, San Sebastián de los Lagos, San Antonio, San Pedro y San Juan de los Parente), predominantemente tikunas, habitan actualmente el lugar, tanto en zona de várzea como de tierra firme. Este es el lugar donde se enmarca el proceso de investigación del presente artículo.

Las poblaciones que viven en este territorio experimentan procesos de transformación social y cultural enraizados en la llamada globalización. Los pueblos indígenas se reconocen e interactúan hoy en día en el escenario local e internacional, y plantean cambios a nivel económico (con el capitalismo atravesando desde la esfera doméstica hasta los bienes comunes de la humanidad), ambiental (con la preocupación sobre la crisis ambiental global), sociocultural (con medios de comunicación de masas potenciando una cultura híbrida globalizada) y político (con una reorientación hacia la protección de los derechos humanos y culturales particulares). Cómo interactúan las comunidades tikuna del territorio de Yahuaraca con estas transformaciones, sin dejar de ser tikunas, es la pregunta que inquieta y articula el proceso de investigación (Cassú-Camps 2014).

La manifestación más evidente de estas transformaciones es la profusión de proyectos de desarrollo, tanto desde el aspecto económico como ambiental y cultural. A pesar de que estos proyectos están formulados desde el discurso de la sostenibilidad ambiental y del multiculturalismo, la lógica capitalista dominante deja un margen estrecho para el ejercicio de una autonomía real. Frente a eso, las comunidades de Yahuaraca oponen menos un discurso y proyecto político étnico propio, que una serie de prácticas de acomodación y resistencia¹ basadas en los principios culturales sobre los que se funda su identidad y modo de vida.

La profusión de proyectos que llegan a las comunidades abre un abanico importante de posibilidades de transformación, no solo de sus prácticas y

medios materiales, sino de sus concepciones y relaciones con la alteridad. La capacidad de organización y la negociación con estos proyectos es fundamental para seguir pensándose como un grupo étnico distinto, y al mismo tiempo, como sujetos activos del desarrollo. En este sentido, el concepto de cultura emerge como un componente fundamental para la reivindicación de la autonomía, pero en un sentido que sobrepasa la concepción multicultural del término. Es decir, no se trata solo de una reivindicación de los derechos culturales reconocidos por el derecho nacional e internacional, sino sobre todo sobre la reivindicación de unas condiciones materiales (acondicionamiento de los servicios públicos básicos, ampliación del territorio para sus cultivos, capacidad de decisión y gestión de los proyectos de desarrollo, etc.) en los que la cultura se ejerce y desarrolla.

Relaciones de alteridad como enclave de identidad

Según cuentan los abuelos y padres fundadores de lo que ahora son las comunidades de Yahuaraca, este era un territorio de abundancia donde los lagos tenían madre², las quebradas guardaban cantidad de peces, los animales llegaban a los salados y las chagras cubrían grandes extensiones. Los relatos de los primeros pobladores conservan un pensamiento de abundancia en el que las personas, con sus dietas, sus rituales y su cuidado, garantizaban la multiplicación de la naturaleza. El manejo del mundo implicaba por igual la reproducción de las chagras, la fertilidad de las mujeres o la salud de los infantes. Porque la selva virgen no da frutos, es el manejo del hombre sobre la naturaleza el que produce la abundancia. Pero como reflexiona un abuelo de San Juan de los Parente, el tiempo no pasa en vano y el territorio se ha reducido por culpa de los blancos, que compraron y tumbaron el monte, pero también por culpa de los propios indígenas que “se dejaron engañar y que aprendieron a vivir como los blancos”.

Los deseos, nostalgias y temores expresados por los tikuna se arraigan en la posibilidad de volver a manejar un territorio que es, al mismo tiempo, memoria, vida y abundancia. “Este representa el útero de donde salimos y el legado de nuestros antepasados (...) El territorio es la vida misma” (Acitam 2008). Pero ese territorio está cada vez más interconectado con redes y flujos de intercambio que lo vinculan al devenir del mundo, un mundo que se acelera sin esperar a nadie. El pensamiento de abundancia que relatan los cuentos tradicionales se contraponen al empobrecimiento de los recursos naturales que enfrentan las populosas comunidades indígenas. La sabiduría cultural con la que los tikuna “se hacen gente”³ está mutando de acuerdo a necesidades y exigencias de una sociedad cada vez más urbana, individualizada y mercantil. Incluso el tiempo está trastornado y ni siquiera las lluvias y las sequías llegan cuando se las espera.

Y sin embargo, lejos de la nostalgia de un pasado de abundancia y de la pasividad del que contempla el mundo desde lejos, los tikuna se quieren dueños (del territorio), capaces (de manejarlo) y abiertos (al diálogo con el Estado y la sociedad civil) para adaptarse a los cambios sin perder su origen. El origen es el tiempo y espacio sagrado de reconocimiento de la unidad tikuna: lugar al que vuelven, no para recuperar la esencia, sino para seguir transformando el mundo.

Toda la vida nosotros no somos estáticos, tenemos que salirnos, si antiguamente solamente utilizábamos la cerbatana y empezamos a conocer los instrumentos, si tenemos los instrumentos y no los valoramos, entonces ¿qué mundo estamos construyendo? Hay mucha gente que solo sabe criticar, pero nosotros sabemos que si no llegamos a un acuerdo, no nos arreglaremos. Nunca vamos a regresar para atrás, siempre adelante, pisando una escalera en la que caemos pero seguimos mirando adelante y el comportamiento mutuo nos hará mejorar. (M N Parente⁴, de San Pedro)

Por un lado, es la capacidad de cambiar la que permite perdurar. La tradición cultural tikuna no es solo la herencia de los ancestros o el conjunto de objetos materiales e inmateriales producidos por sus medios, sino el poder de incorporación de lo extraño: traer lo de afuera para hacerlo propio. Ahí radica una de sus fortalezas culturales. El valor de la escolarización es quizás el ejemplo más patente de cómo los tikuna desean apropiarse de las herramientas culturales del mundo occidental para fortalecer sus propios modos de vida. El acceso a la educación se convirtió durante el siglo XX en una estrategia de resistencia frente al peso de la colonización. Las escuelas representaron, por un lado, la fuerza integradora de la Iglesia y del Estado, pero eran también lugares donde los tikuna aprendieron el lenguaje y estrategias de los blancos para convivir con ellos. Esa es también la razón por la que escogieron su lugar de asentamiento actual desde su llegada a principios de siglo XX, huyendo de las enfermedades y de la esclavización que traían los blancos. La elección de los lagos Yahuaraca como residencia responde no solo a la abundancia natural de antaño, sino también a la cercanía con Leticia y la posibilidad de acceder a las escuelas, aprender el español y discutir los intercambios con los blancos en términos más equitativos. Quizás hoy, con más razón, jóvenes indígenas inician estudios superiores para formarse profesionalmente y traer por sí mismos los beneficios del mundo global hacia las comunidades. Porque a pesar del porcentaje de indígenas en el departamento de Amazonas —40,47% según datos de la Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible (DNP 2010)—, muy pocos son todavía los profesionales ocupando puestos de profesores, médicos, ingenieros o políticos. De hecho, actualmente hay un joven de La Playa y otro de San Pedro adelantado carreras universitarias: el primero en ingeniería forestal y el segundo en administración y dirección de empresas. En ambos casos, lo que los motiva es el deseo de profesionalizarse para aportar a la comunidad: “Uno comienza a formarse y la educación es

apenas un paso para brindarle oportunidades a otros, para que haya un desarrollo” (C.A. Ferreira, de La Playa). La escolarización y profesionalización ponen de manifiesto la voluntad y capacidad de integración de los tikuna a la sociedad nacional desde una lógica cultural propia.

Por otro lado, la capacidad de adaptación y transformación tikuna está inextricablemente relacionada con la posibilidad de establecer relaciones estables y beneficiosas con los otros, ya sea con gente de sus comunidades, de su misma etnia o de otras, con instituciones nacionales, con los patrones o con la sociedad leticiana; es a través de las relaciones de alteridad que se juega gran parte de las oportunidades de defender sus modos de vida.

Si bien está estrictamente definido quién puede o no formar parte de la comunidad⁵, las relaciones con las instituciones y organismos de cooperación, desarrollo o investigación son mucho más abiertas e inestables. Aunque toda iniciativa o proyecto que quiera trabajar en alguna comunidad debe pasar por el conducto regular de la asamblea, casi siempre están dispuestos a colaborar y trabajar para el desarrollo comunitario: “Siendo indígenas, cómo vas a estar negando el apoyo que nosotros podemos tener, como quien dice siendo mezquino a nuestros derechos” (J. Montero, de La Playa).

El sentido de alteridad entre indígenas y no-indígenas se manifiesta tanto en los modos de vida como en las clasificaciones étnicas a través de las que nos (auto)reconocemos. Cuenta uno de los hijos del fundador de San Pedro: “Nosotros cosechamos, tenemos nuestro territorio, vivimos en nuestras comunidades. Los blancos no siembran, solo tumban y ponen el ganado que todo lo seca, tierra y quebradas” (D. Parente, de San Pedro). Sin embargo, un comunero mestizo de La Milagrosa con más de treinta años en la comunidad, lo contradice: “Los indígenas no tienen la misma mentalidad que nosotros y rápido acaban con todo” (A. Docarmo, de La Milagrosa). Lo que importa aquí no es quién tiene razón, sino el hecho de que sus identidades, asociadas a modos de vida, se forman en los diálogos, luchas y contrastes con los otros.

Siguiendo a López Garcés, “los tikuna reconocen hoy en día la existencia de una unidad sociocultural dada en términos de los elementos más relevantes de su cultura, como el sistema clánico de organización social, la fiesta de pelazón o *moça nova*, su mito-historia y el idioma tikuna” (López Garcés 2000: 182). Pero a pesar de esta unidad basada en valores tradicionales, las fronteras socioculturales, simbólicas y materiales no solo han sido transformadas por la historia del contacto (con omaguas, soldados portugueses, capuchinos y misioneros varios, patrones peruanos, ganaderos y funcionarios colombianos, agentes u observadores internacionales, etc.), sino que se definen a través de la misma historia del contacto. Desde la mirada retrospectiva se ponen de manifiesto las maneras en que nos hemos hecho distintos unos a través de los otros. Los sistemas de clasificación social binarios entre colonos y colonizados, amos y esclavos, indios y blancos, patrones y peones, son buena

prueba de ello. Siguiendo a Barth (1976), es posible afirmar que las diferencias culturales no existen previamente a las relaciones y contactos culturales, sino que precisamente las diferencias se producen porque existen relaciones: nos distinguimos porque nos relacionamos entre nos-otros.

Recuperando la afirmación de López Garcés, podemos poner algunos ejemplos de cómo la supuesta unidad sociocultural tikuna es al mismo tiempo el resultado y el motor de nuevas transformaciones culturales motivadas por la necesidad de dotar al mundo cambiante de un significado propio.

En primer lugar, el sistema clánico de organización social se ha flexibilizado con el aumento de los contactos y de las relaciones interétnicas. Las reglas tradicionales de alianzas clánicas entre mitades exogámicas se adaptan a los contextos multiculturales actuales. Los matrimonios ya no se realizan solo entre clanes tikuna cruzados, sino que aparece una nueva categoría, referida a las uniones con blancos y con indígenas de otras etnias que no se clasifican por clanes o *nações*⁶ de animales con pluma o sin pluma⁷. Este nuevo conjunto de posibilidades de alianza es nombrado como el “clan vaca”, en clara alusión al animal con que se asocia a los colonos ganaderos que llegan después de los años treinta del siglo XX atraídos por las consignas del Estado, que promueve el desarrollo en “tierras baldías”. El objetivo de las reglas tradicionales se sigue cumpliendo, a saber, multiplicar la familia y atraer nuevos aliados; sin embargo, el abanico de alianzas se ha multiplicado. En palabras de un investigador tikuna residente en Leticia y emparentado con la gente de Yahuaraca:

Todo el mundo se reconoce a partir del clan, pero ya no son reglas estrictas para las alianzas matrimoniales. Antes sí, uno no podía casarse con gente de su clan porque era considerado como incesto. Pero ahora ya no. Aunque ya en los tiempos de los omagua, no nos relacionábamos con ellos porque competíamos por el mismo territorio, pero en cambio sí con otros yaguas o cocamas, porque así se establecían nuevas alianzas e intercambios. Actualmente las alianzas no son determinadas por el clan, porque lo importante es generar esas nuevas alianzas. Aun así, no dejamos de ser tikunas. Ahora hay mucha gente en el mundo y nosotros no podemos quedarnos aislados. (A. Santos, tikuna de la comunidad de Arara asentado en Leticia)

En segundo lugar, la fiesta de la pelazón no solo varía en el tiempo sino también de acuerdo a la comunidad donde se realice. La pelazón es el ritual en el que se reconoce todo tikuna. Se trata de un ritual de iniciación femenina a través del cual las niñas se convierten en mujeres, gracias a la instrucción de las mujeres adultas y del proceso de transformación del cuerpo en el que se forma la identidad de la mujer como ser social (Ramos Valenzuela 2010). Esta fiesta religiosa representa el momento de aprendizaje de una joven contra las enfermedades y peligros que acechan la vida. Y así como esas enfermedades y peligros han cambiado junto con sus modos de vida y sus hábitats, así también

la fiesta ha descartado e incorporado los elementos necesarios para que siga funcionando como experiencia de formación del cuerpo y de la conciencia de las actuales jóvenes tikuna. Así por ejemplo, el tiempo de encerramiento de las niñas en espacios reducidos de la maloca se hace cada vez más incompatible con los tiempos de la escuela, por lo que se ha reducido para conciliar el aprendizaje en la escuela y el aprendizaje entre las abuelas. Los mismos cantos, alimentos e invitados han cambiado para adaptarse a los nuevos tiempos. Y sin embargo, esta variabilidad es siempre fuente de disputas y discusiones entre distintas comunidades tikuna. Así por ejemplo, los tikuna del río Pupuña, en el interfluvio del Trapecio Amazónico, miran con sospecha las formas en que, cerca de Leticia, se hace la pelazón. También en el territorio de Yahuaraca la situación puede variar mucho. En San Pedro, todas las jóvenes han pasado por la pelazón. En cambio en La Playa, ni el terreno (la várzea hace imposible construir una maloca con palafitos) ni la multiplicidad de familias de orígenes culturales distintos (tikuna, cocama, inga, yagua, boras, mestizos, entre otros) permiten que se celebre la pelazón, si bien los tikuna en La Playa siguen participando en las pelazones en sus comunidades vecinas de tierra firme. A pesar de las diferencias y de la variabilidad del ritual, la pelazón sigue identificándolos plenamente como tikunas. “Un hombre siente vergüenza cuando su hija no hace la pelazón”, dice D. Parente, de San Pedro, mientras realiza los preparativos para la fiesta de su hija.

En tercer lugar, los mitos y cuentos también han mutado a través de los acontecimientos cruciales de la historia tikuna. López Garcés muestra cómo la presencia del hombre blanco ha sido introducida en los mitos fundacionales para dotar de significado el presente. Yoí e Ipi⁸, padres fundadores de los tikuna, son asociados con Brasil y Perú como estrategia implícita de actualizar la novedad que supone la creación de nuevos Estados-nación (López Garcés 2000: 89). En una cultura de tradición oral, la reproducción de los mitos representa la actualización del tiempo en el reflejo del presente. En la forma de contar historias, los tikuna pueden enlazar varios cuentos que se suceden por largas horas. El cuento siempre se narra de una manera distinta, incorporando aquellos elementos que hacen posible su comprensión actual. Y sigue siendo el mismo cuento. Esa identidad y diferencia es la que se maneja en la cultura tikuna.

Finalmente, las variaciones de lengua tikuna también son expresión del lugar y del tiempo en el que se habla. La incorporación de palabras en español representa, de nuevo, la capacidad de incorporación de la realidad a las necesidades actuales. Palabras como “proyecto”, “gobierno”, “reforestación” o “tecnología” se entrecruzan en los discursos y conversaciones en lengua tikuna. La lengua es uno de los elementos más frágiles y potentes en cualquier cultura; el tikuna ha sufrido los embistes del tiempo, desde el intento de erradicación a favor de la integración religiosa y cultural, hasta la potenciación promovida actualmente por las

políticas multiculturales: “Antes teníamos vergüenza de hablar el idioma, pero ahora hasta hay tecno-cumbia en tikuna” (C.A. Ferreira, inga de La Playa). La condición de la lengua como uno de los principales elementos legalmente distintivos de las culturas indígenas ha provocado la necesidad de dar un salto cultural de gran envergadura: escribir la lengua tikuna en una cultura eminentemente oral. Estamos solo en los primeros pasos de la estandarización de la escritura tikuna, pero las discusiones, acuerdos y decisiones que ello implica muestran, una vez más, la capacidad del pueblo tikuna para adaptarse a los nuevos tiempos.

La autonomía desde abajo

Los tikuna han aprendido a usar el concepto de cultura para hacerse reconocibles, y sin embargo, la selección de elementos simbólicos y materiales que se definen oficialmente como “cultura” (elementos susceptibles, como mínimo, de entrar en un proyecto de desarrollo financiado por una entidad no indígena: sea artesanía, lengua, cantos, formas de trabajo, etc.), difícilmente explica aquello que sea la cultura desde la vivencia de los pueblos indígenas. Este hecho se hace manifiesto, por ejemplo, en la manera en que se perciben las relaciones entre los ejes político, cultural, ambiental y económico, no de forma aislada, sino vividos individual y colectivamente en todas las actividades de su diario vivir⁹. Al preguntar a D. Parente, de San Pedro, sobre el futuro de la comunidad, explica: “Lo más importante es seguir haciendo chagra y sacar sus propios productos”. No solo la preparación, también el consumo de alimentos cosechados en la chagra o pescados en la quebrada son fundamentales para la construcción del cuerpo y de la cultura tikuna. La crianza de los hijos y la cosecha de la yuca son complementarios. Con razón D. Parente expresa su temor por el hecho de consumir cada vez más alimentos procesados, cuya procedencia se ignora y que podrían transmitir enfermedades desconocidas.

Cosechan la yuca, la piña y el plátano como a sus propios hijos. Ellos demandan un cuidado especial, una atención constante, una protección dedicada contra lo que pueda enfermarlos. A los hijos se les enseña cómo cultivar la chagra, cómo reconocer las especies y prevenir los peligros. De los frutos se alimentan cultural y físicamente. Por ello, se entiende que D.P se pregunte si, consumiendo ahora tantos productos de la China, “¿No nos estaremos volviendo chinos?” (diario de campo, octubre de 2010).

Pero el deseo de guardar lo propio no se relaciona exclusivamente con lo cultural, sino también con la capacidad de auto-subsistir del producto del trabajo y territorio propios. Las estrechas relaciones entre la naturaleza (el monte), el trabajo (la chagra o la pesca), la familia (aliados y parientes) y

el mercado (el dinero) dejan ver tanto diferencias como semejanzas entre lo ambiental, productivo y cultural. La cultura es un asunto que atañe al territorio. El territorio pertenece al ámbito de la naturaleza y de su poder de gestión, es decir, de su manejo ambiental en función del poder político para defenderlo y de su capacidad de producir los alimentos para su subsistencia. Lo “propio” es el deseo de vida que aparece una y otra vez en reuniones, asambleas y malocas. “Que no sean los de Leticia los que vengan a vender nuestros productos y nuestra tierra”, manifiesta el antiguo curaca de La Playa, Luis Antonio Guamán (inga con más de diez años residiendo en la comunidad), cuando se discute la posibilidad de manejar el turismo desde las propias comunidades.

Esta unidad de sentido se expresa, sin embargo, en un sinnúmero de posturas y discursos. Las comunidades son todo menos unidades-comunes, y ello se manifiesta en la variabilidad de sus discursos dentro y fuera de ellas frente a temas como la cultura, el desarrollo, la política o la religión. Unos pueden hablar de pérdida cultural (“Aquí no queda ni cultura que recuperar, dice Jacinto Dámaso, promotor de salud de La Playa), mientras otros hablan de persistencia cultural (“Para mí no hay ningún cambio, es decir, está el celular y yo puedo llamarlo así esté en Bogotá, pero puedo hablar por celular en mi idioma, eso es lo esencial”, comenta Jaime Parente, de San Pedro). Unos pueden apostar por la conservación ambiental (“Lo nuestro es la conservación”, dice Romelio Pinto, de San Antonio, en una reunión de la organización intercomunitaria de pesca a propósito de la posibilidad de montar una tienda para vender pescado), mientras otros sienten la necesidad de introducirse al mercado mediante la explotación más eficiente y comercial (como reflejan diversas posturas en el seno de la misma reunión). Unos asocian la política con la politiquería, mientras que otros reclaman una mayor participación en la política nacional. Muchos se aprovechan de los regalos que ofrecen los candidatos políticos en época de elecciones, mientras otros les acusan de venderse al mejor postor. Unos ven la religión como el símbolo de la dominación, mientras que otros sienten que la religión permite una convivencia pacífica. La religión evangélica penetra en las comunidades trastocando el equilibrio de fuerzas políticas generado por el cabildo, pero para muchos, es precisamente la religión la que evita que los hombres se emborrachen y desatiendan las responsabilidades familiares. Y aun así, ni siquiera estas diversas perspectivas al interior de las comunidades son fijas, sino que varían también en función del lugar donde se discuta. Sea una asamblea comunitaria, una reunión con las instituciones, un encuentro entre amigos o una comida frente al fogón, el discurso se mueve de una a otra postura sin mayor contradicción. Muchas y variadas son las formas que adopta la palabra indígena frente la sociedad, y no obstante, hay algo en lo que casi siempre se concuerda: la autonomía.

“Esto es proyecto”

La definición legal de autonomía indígena¹⁰ implica una serie de restricciones y paradojas formuladas en la ley, las sentencias de la Corte, reglamentaciones, planes de desarrollo, proyectos de todo tipo y finalmente, dinámicas locales (Vasco Uribe 2008). En consecuencia, aspectos relevantes del sentido y condición de autonomía se ponen en juego a través de los proyectos que aterrizan en Yahuaraca, sean del Estado o de la sociedad civil, públicos o privados, comunitarios, nacionales o internacionales, de temas ambientales, culturales, económicos o políticos. Las relaciones e intercambios se materializan en proyectos concretos, todos ellos atravesados por lógicas y estrategias diversas y a menudo contradictorias, que deben promover al mismo tiempo políticas de integración y de reconocimiento de las diferencias culturales.

Es difícil hacer un balance y decidir qué elementos forman parte de una integración forzada y potencialmente destructiva, y cuáles forman parte de procesos de empoderamiento local en un determinado proyecto. Cuando se habla con funcionarios, agentes y técnicos de desarrollo o con las personas que habitualmente se relacionan con las comunidades indígenas, se percibe una crítica al resultado de los proyectos en que están involucrados, y en general, a la débil capacidad de acción e incidencia sobre las condiciones de las comunidades¹¹. Sin embargo (el papel lo aguanta todo), los informes técnicos deben mostrar los resultados y éxitos para que continúen siendo apoyados. La crisis de sentido y ambigüedades de las que hablan tantos autores se acrecienta en cada proyecto (Jackson 1998, Padilla 2006, Zambrano 2006, Toro Pérez 2006, Vasco Uribe 2008).

Desde una perspectiva local se reproduce una paradoja similar. La autonomía de las comunidades es un deseo impercedero, pero para reunir parientes o aliados de otras comunidades es necesario tener el canasto lleno para alimentarlos, o en su ausencia, tener dinero para comprar gasolina y alimentos. Cuando las comunidades y asociaciones indígenas dependen de los recursos del Estado para ejercer su autonomía en temas de territorio, educación o seguridad alimentaria, es difícil discutir los términos de esa autonomía.

Esta situación se agudizó durante los últimos veinte años, en los que hubo proliferación de proyectos de diferente índole trabajando con las comunidades indígenas: proyectos productivos incentivados por el Servicio Nacional de Aprendizaje, Sena (Fondo Emprender o Jóvenes Rurales Emprendedores) o por el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, Incoder (22 proyectos acuícolas desde 2009); proyectos ambientales de Corpoamazonia (programas para la gestión ambiental y participación ciudadana), de la Autoridad Nacional de Acuicultura y Pesca, Aunap (proyectos para mejorar la capacidad

para generar ingresos por parte de la población rural), de Conservación Internacional (con proyectos para la investigación de los servicios ecosistémicos hídricos), de Tropenbos Internacional Colombia (proyectos para la investigación y manejo comunitarios de recursos ambientales) o de WWF Colombia (proyectos de preparación para las políticas REDD+); proyectos sociales del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, ICBF (distribución de bienestarina para las poblaciones más vulnerables como las comunidades indígenas) o del Departamento para la Prosperidad Social, DPS (programa de Familias en Acción y las transferencias monetarias para reducir la pobreza y desigualdades); proyectos de desarrollo de la Gobernación del Amazonas y la Alcaldía de Leticia (obras de infraestructura y saneamiento básicos); proyectos de investigación o de recuperación cultural del Sinchi (proyectos de investigación y manejo pesqueros) o la Universidad Nacional de Colombia (proyectos de investigación y desarrollo en temas como el manejo ambiental, construcción de propuestas para el Conpes de políticas públicas en resguardos indígenas, etc.); proyectos generados por las propias comunidades con la gestión de la Alcaldía (a través del Sistema General de Participación); además de otros muchos proyectos más o menos efímeros de ONG nacionales o internacionales. Las comunidades de Yahuaraca han participado activa y recientemente en todos estos proyectos.

La sobreoferta de proyectos es frecuentemente percibida por los comuneros como una nueva bonanza económica. Esta bonanza incide de forma inversamente proporcional al compromiso de la población, que ve pasar proyectos, con sus técnicos, sus bonificaciones y sus materiales, como pasan las subriendas de pescado. “¿Qué pasa si se acaba un proyecto sin concluir? Vendrán otros y tomarán posesión para otro beneficio” (J. Parente, de San Pedro). En muchos casos la percepción de la gente es que los proyectos aterrizan en sus comunidades no tanto para resolver sus necesidades, sino las necesidades de los organismos e instituciones de origen: “A nosotros nos dan regalos mientras ellos se quedan la plata”, explica J. Montero, de La Playa, con relación al programa de Familias en Acción del DPS. Además de eso, existe una gran desarticulación entre las distintas instituciones y organismos que actúan sobre las mismas comunidades. Frecuentemente, los objetivos de un proyecto están relacionados con objetivos de proyectos anteriores o de proyectos paralelos, y sin embargo, cada proyecto responde independientemente a sus propias estructuras y prioridades. Este hecho provoca un alto grado de repetición e ineficiencia palpable en la percepción local: “Parecemos carros averiados de taller en taller” (L.A. Guamán, de La Playa).

Y sin embargo, organizarse como comunidad, como territorio y como etnia resulta cada vez más necesario para evitar que la propia bonanza acabe fragmentando el territorio, sea por divisiones internas o por apropiaciones externas. La unión de una comunidad, aunque haya sido reconocida, legalizada y modificada desde políticas nacionales y mercados internacionales,

deviene un desafío mayor para articularse con el mundo actual, marcado no solo por las políticas de reconocimiento étnico y cultural, sino por las fuerzas económicas globales. Frente a esta compleja trama de relaciones, la capacidad de organización dentro y entre las comunidades adquiere una mayor relevancia para seguir protegiendo el sentido del colectivo y evitar que la progresiva urbanización de Leticia se convierta en una lotización de la tierra y del sentido del territorio. Recibir, discutir e intercambiar con todos los “proyectos” que llegan a la comunidad y tomar decisiones que beneficien a todos. El beneficio de la comunidad es el tema conductor del discurso político indígena.

Lógicas cruzadas: la acumulación de bienes frente a la multiplicación de alianzas

Cualquier persona que haya trabajado con proyectos en las comunidades indígenas reconoce que la primera condición para que un proyecto se realice con éxito es que la necesidad y la propuesta nazcan de la propia comunidad, lo cual es bastante infrecuente. Pero para ir un poco más lejos, se podría decir que incluso los criterios con que reconocemos el éxito pueden no ser los mismos que aquellos asumidos por los indígenas.

Todos los proyectos están insertos dentro de lógicas de mercado en los que se vigila, de entrada, la sostenibilidad o viabilidad económica de cualquier empresa. Reducir gastos, ahorrar esfuerzos o economizar ideas son algunas de las estrategias habituales en la puesta en práctica de todo tipo de proyectos. Desde la financiación y ejecución, hasta la rendición de cuentas, el componente económico es fundamental. Toda actividad pasa por un presupuesto y filtro en que cada acción debe ser perfectamente previsible antes y demostrable después de la ejecución. La lógica de mercado es omnipresente. Se puede decir que todos los proyectos son, *per se*, ejercicios de integración al mercado. El aparato institucional del desarrollo es una maquinaria compleja que involucra muchos esfuerzos y de mucha gente: fondos de financiación, administración, gestión, fiscalización y ejecución. Los beneficiarios directos son solo una parte de todo el engranaje que moviliza la atención diferencial y enfoque étnico (ver Zambrano 2006). Este engranaje está completamente inserto dentro de los circuitos de producción de capital: sale del mercado y vuelve a él.

Los incentivos monetarios, combinados con la sobreestimación propagandística del valor del ahorro, forman parte de las estrategias habituales a través de las cuales los indígenas son movidos a participar en el mercado de los proyectos. Los incentivos funcionan dentro de una lógica de gratificación individualizada, es decir, dentro de un sistema de intercambio de mercado, lo

cual potencia la acumulación de bienes privados. A pesar de la insistencia de los proyectos en que los beneficios se repartan comunitariamente (aunque esa comunidad sea en la práctica un agregado de relaciones entre parientes), la distribución de los beneficios es siempre individual. La recompensa, brindada como incentivo, y su distribución, se convierten en parte del orden social, lo cual introduce formas de estratificación social potencialmente destructivas frente a las formas de producción y reciprocidad en las comunidades tikuna. Los derechos colectivos por los cuales, por ejemplo, la tierra es repartida equitativamente por el cabildo, empiezan a enfrentar el poder del dinero y de la capacidad de comprar parcelas dentro de la comunidad. También las transferencias¹² han sido, a lo largo del Amazonas colombiano, motivo de conflicto, discusión y negociación al interior de las comunidades (ver Rosas Riaño 2008).

Por el Acta del 5 de mayo de 1999 se constituye el resguardo indígena tikuna-cocama de La Playa. Las transferencias llegan un par de años después. “Es en ese momento que llegan los problemas, se roban la plata, aparecen problemas de mal manejo y aprovechamiento ilícito, cuando menos” (L.A. Guamán, de La Playa, diario de campo, febrero de 2011).

La igualdad, en términos económicos, no es solo el resultado de un cierto modo de producción, sino un valor cultural fundamental. Para las comunidades tikuna, las desigualdades económicas son el origen de conflictos que minan la unión entre sus miembros. Por ello, la distribución de los incentivos provenientes de los proyectos es fuente de controversias y tensiones permanentes. De ahí se ponen en circulación los chismes, las envidias y la mezquindad, como efecto y como estrategia de control social. El comunero que empieza a acumular poder por encima de los demás, es inmediatamente objeto de escarnio y chisme, hasta que su papel dentro de los asuntos comunitarios se vuelve marginal y asuma nuevamente un papel equitativo al resto de miembros de la comunidad. Pero si estos son algunos mecanismos de control interno, las formas de resistencia externas pasan por mecanismos indirectos.

La clave para entender las formas de apropiación de los proyectos es que muchas comunidades de la rivera amazónica, incluida la zona de Yahuaraca, tienden a no depender exclusivamente del mercado. Al contrario, estudios recientes (Alan Wood, datos sin publicar, Vieco 2011) muestran que los indígenas participan de los proyectos, pero es sobre todo a través de sus chagras y montes, de sus quebradas y lagos, así como de sus conocimientos, que viven y se alimentan. También Gasché parece describir el mismo estado de cosas:

La aceptación o acomodación del bosquesino al paternalismo de los promotores, a su vez, encuentra en el carácter pasajero de sus realizaciones la excusa para no objetar sobre el fondo las iniciativas urbanas proyectadas hacia él. “Lo que se

propone, conviene aprovecharlo coyunturalmente, ya que no deja huella y deja intactas las rutinas sociales y laborales que sustentan la seguridad existencial a largo plazo”, podría ser el discurso íntimo del bosquesino. (Gasché 2002: 200)

El mercado suple necesidades no fundamentales, por eso la intermitencia de los proyectos enfocados a la creación de alternativas productivas para el mercado no resta capacidad de auto-subsistencia. Tampoco necesitan adecuarse a los criterios de eficiencia y productividad incentivados desde los planes y lógicas económicas en que se enfocan muchos proyectos. Esta independencia es el principal mecanismo indirecto de resistencia frente a la progresiva invasión de una “Leticia productiva y competitiva” (título del Plan de Desarrollo Municipal de Leticia 2012-2015).

Henry Clímaco, adulto cocama de La Playa, relativiza la importancia tanto de la dificultad de auto-abastecerse, como de los subsidios e incentivos que reciben participando en algún proyecto. Dice que nadie se queda sin comer, pues por ejemplo a él mismo, cuando no tiene, su suegro le da, y viceversa. En la comunidad hay cada vez más gente que trabaja como asalariada en Leticia, pero lo que se obtiene fuera se redistribuye dentro a través de las redes de reciprocidad que forman los grupos familiares (diario de campo, septiembre de 2010).

El papel del mercado y la importancia de la chagra pueden variar bastante en función de cada comunidad. Así por ejemplo, según los datos cuantitativos de Wood, en La Playa al 100% de la población le gusta vivir de la chagra, el 50% tiene otros empleos complementarios y el 0% quisiera tener que abandonar la chagra. En San Pedro, solo algunos miembros de la familia que conforma la comunidad se dedican al turismo como actividad complementaria. Pero todos tienen chagra y viven de ella¹³. Podríamos decir otro tanto de la pesca, que representa no solo la entrada proteínica principal, sino una de las características culturales fundamentales de los tikuna, autodenominados *Magüta* (literalmente, conjunto de personas pescadas con vara) (Santos Angarita 2010). La yuca, la fariña, la piña, las uvas, el asaí o los peces, son productos de consumo, de intercambio, de regalo y de venta a través de los cuales se organizan las formas de producción y reproducción social. Entonces, el grado de dependencia al mercado que tenga una familia tikuna resulta en gran medida del hecho de poder tener chagra, poder pescar (autoconsumo) y tener familia (alianzas de reciprocidad).

La participación en proyectos es un complemento de subsistencia y, al mismo tiempo, un espacio de interrelaciones con la sociedad general. Las relaciones con los blancos suelen ser provechosas cuando se presentan con un proyecto en mano. Pero las diferencias entre los objetivos comunes de los beneficiarios de los proyectos y sus coordinadores son notorias. No sin razón entre los indígenas se dice que los proyectos son “cacería en el mundo de los blancos”, entendidos como el aprovisionamiento generado por las relaciones

con la sociedad nacional, así sean proyectos, amistades o subsidios. Entre esta cacería y los resultados esperados hay un *décalage* importante.

En las habituales conversaciones con M.N. Parente, de San Pedro, remontando en bote la sinuosa quebrada Yahuaraca, de noche, entre bandas de murciélagos y orientados solo por la memoria de las curvas, se deja sentir su agrado por acompañar y mostrar su territorio a los foráneos. En ese mismo tono se habla de los proyectos, concebidos por ella y por la mayoría de comuneros como intercambios más o menos ritualizados (en el sentido de organizados en actividades y temas específicos) y a menudo poco duraderos con el mundo de los blancos. Los proyectos amplían las relaciones, no solo entre blancos e indígenas, sino entre diversos grupos familiares y etnias que comparten el mismo territorio de Yahuaraca. Así por ejemplo, a la conclusión de numerosas reuniones con otras comunidades y agentes de desarrollo se repite la misma fórmula: “Ojalá que vuelva más a compartir con la gente”. O bien, cuando se pregunta sobre el aprendizaje recibido después de un taller o capacitación, responde un joven pescador tikuna: “Aprendí cómo tratar a las personas, cómo manejar los recursos pesqueros; he hecho amigos y también enemigos” (M.A. Curico, de San Antonio). En estas expresiones se concentra la prioridad de la gente de los lagos y probablemente de los indígenas del Amazonas.

Sin embargo, las distintas lógicas en que se asumen e incorporan los proyectos no son estáticas ni infranqueables, de tal modo que la profusión de proyectos va dejando un rastro no solo de proyectos fallidos, sino también de nuevos hábitos y dependencias al mercado. Es decir, las lógicas cruzadas entre los proyectos y las dinámicas locales no permanecen separadas, sino que se mezclan, intercambian y confunden. La paulatina integración al mercado no solo es visible, sino deseada por las comunidades. La luz eléctrica, los motores y la gasolina, la ropa, algunos alimentos como verduras, latas y arroz, o los utensilios de escuela, forman parte de nuevas necesidades traídas por el desarrollo.

Esta integración deseada es parte de su “estado de civilización”. Eliseo Aldemar Parente, de San Pedro, cuenta cómo la primera vez que fue al pueblo (comunidad de Vendaval en Brasil) donde consiguió su mujer, no se amañó: “Visten con trajes de chambira, cambian carne de monte por azúcar, toman puro payabarú, no son civilizados. No hay tecnología, no ven televisión, sí juegan fútbol, pero es muy difícil. Ya la segunda vez pasé una semana, una noche entera tomamos cachaza y masato con mi cuñado. Pero al mismo tiempo la integración es también parte de aquello contra lo que hay que oponer resistencia y reivindicar autonomía”. A propósito de las transferencias del Estado (Sistema General de Participación) comenta J. Montero, de La Playa: “Ese dinero solo es permitido gastar en lo que la alcaldía decide. Entonces hay una ley para favorecernos, pero la forma como se administra no es válida

y alguien se gana esa plata a nuestra costilla”. Como se muestra, a pesar del cambio de discurso político a favor del reconocimiento étnico y territorial, la integración de los indígenas a la sociedad general sigue siendo un problema fundamental a la hora de plantear la autonomía.

En la práctica, la autonomía va siempre y al mismo tiempo con condiciones de dependencia. La identidad, como la autonomía, se juegan día a día en procesos de identificación o desidentificación, de autonomía o dominación, es decir, no son valores absolutos sino relacionales. No se busca una autonomía absoluta sino en relación con el contexto; no se busca una identidad al margen y excluyente, sino una forma de ser propia desde la que compartir con otras identidades.

Recogiendo la red de ideas, percepciones y tensiones presentada hasta ahora, el concepto tikuna de autonomía se relaciona con cinco elementos principales: aprender a manejar lo extraño para hacerlo propio; guardar lo propio (sea el territorio, la lengua o la cultura); el poder vivir de sus propios medios (la chagra o la pesca); el poder relacionarse con los otros (sean parientes, agentes, técnicos, patronos, etc.); y la capacidad de organización para el beneficio de la comunidad (a pesar que la unidad se dé, en comunidades numerosas como La Playa o San Sebastián de los Lagos, a través de grupos familiares).

Estos elementos constituyen la base de la reivindicación de autonomía frente a la integración a los mecanismos de reconocimiento estatal, al desarrollo y a la lógica del mercado, así como a las relaciones con el mundo global. Pero como siempre, en las dinámicas de socialización cotidianas la defensa de la autonomía viene, una vez más, en forma de negociación sobre los términos del intercambio. Más allá de las políticas de las organizaciones tradicionales de cabildos indígenas de Azcáita y Acitam, los indígenas de la zona de Yahuaraca no tienen una postura definida con la que negociar con las instituciones. Su discurso es ambivalente, circunstancial y flexible en función del momento y la necesidad, y están atentos tanto a los beneficios como a las amenazas. Se pueden fácilmente aliar con su AATI, o bien con la Universidad, o con una institución nacional, o con una ONG extranjera, o con una empresa privada. Esta alianza dependerá de cómo llega a las comunidades y cómo se sintoniza con las necesidades y expectativas locales, y no tanto de cómo se funde políticamente su propuesta.

Las prácticas locales como resistencia

Las ambigüedades y paradojas que emergen del discurso del multiculturalismo (reconocimiento de la diferencia supeditada a la lógica culturalista del capital) y de la sostenibilidad ambiental (sostenibilidad del desarrollo que ha hecho

insostenible nuestra relación con la naturaleza) se traslada y adapta a los discursos y prácticas de negociación tikuna, tanto en lo que se refiere a la identidad como a la autonomía. Como plantea Carrizosa para el caso de La Playa:

El resultado de la interacción entre las sociedades occidentales (políticos, ONG, ecoturistas, etc.) en el ámbito del desarrollo de proyectos, es un lenguaje en el que biodiversidad, ecología, sustentable, ambientalismo, etno-educación, etno-desarrollo, etno-“lo que sea”, se han convertido en las palabras mágicas que tanto “blancos” como “indígenas”, utilizan no debido a una conciencia ecológica sino más bien como una estrategia de lidiar con el estado y con otras entidades con las que interactúan. (Carrizosa 2004: 54-55)

Respecto a la identidad tikuna, los discursos esencialistas están en boca de todos, pero casi siempre se quedan en formas discursivas. Así por ejemplo, la rectora (no-indígena) del colegio indígena a las afueras de Leticia, San Juan Bosco, durante la ceremonia de grado en octubre 2010 defiende la autenticidad del ser indígena en términos raciales, esenciales y excluyentes: “La etnia es la sangre, es la esencia, es lo que somos (...) Los indígenas ya no tienen que mezclarse con el rap, el rock y los pelos pintados, hay que conservar las costumbres (...) Somos una institución tolerante e integradora de la diversidad”. No “mezclarse” y al mismo tiempo ser “tolerante e integrador” es, como mínimo, contradictorio y, sobre todo, utópico en el mundo interconectado e interdependiente contemporáneo. En la práctica, la necesidad de adaptarse a un mundo cada vez más híbrido prima sobre la conservación de una tradición cultural, precisamente porque la vitalidad de su cultura parece derivar de su capacidad de adaptación. No tiene sentido defender unos principios culturales inamovibles, pero sí lo tiene defender los elementos capaces de actualizarse y dotar de sentido al presente.

Para mí hay una parte, por ejemplo cuando uno escucha los cantos en CD, la gente, los ancianos, ya no quieren cantar pero al mismo tiempo a los jóvenes les gusta mucho escuchar esas canciones. ¿Entonces será que estamos en un nivel parejo? Al mismo tiempo se va acabando y multiplicando lo que es de su cultura. Antes a los jóvenes les daba vergüenza cantar, pero desde que los jóvenes de Brasil, del grupo Ewaré¹⁴ cantan, uno ve que es muy lindo y se da cuenta de que los mismos jóvenes desconocen los cantos. Y ahí está la fortaleza, en los CD, en la radio, porque van a conocer en otro mundo nuestras canciones. Son canciones tratan de la misma naturaleza, de la curación, de los clanes, hablan de cómo se teje, uno ve de dónde surgieron los tikuna y así (...) por eso es muy bueno reforzar, es hablando y cantando esas canciones para volver a decir esas palabras. (R. Lorenzo, de San Sebastián)

La cultura, como el territorio, no se pierden o se conservan como si fueran elementos estáticos, sino que se dinamizan y actualizan en el transcurso del tiempo: la cultura se adapta al mundo global y el territorio se maneja con las herramientas actuales y tradicionales¹⁵. La capacidad para recordar el origen

y transformarlo les permite vivir como pares y contemporáneos de la sociedad nacional. La tradición se (re)inventa y las identidades cambian para seguir multiplicando su gente. “No se puede recuperar de cómo fue al principio. Pero como base principal de una comunidad indígena debe mantener lo que uno es, su etnia, su territorio y no necesita cargar plumas” (A. Parente, de San Juan de los Parente).

Respecto a su posición política frente al desarrollo, el manejo de las relaciones de alteridad es todavía más dinámico. Si bien hay una amplia predisposición a trabajar con gente “de afuera”, la negociación forma parte de un proceso más largo en el que el crédito se gana con el establecimiento de relaciones duraderas. En muchas ocasiones, la capacidad de relacionarse con los que lleguen es más importante que el qué se vaya a decir o escuchar. No hay principios políticos inamovibles sino relaciones sociales de intercambio. Por eso el discurso puede oscilar permanentemente entre la autonomía y autogobierno que ostentan, y la dependencia y necesidad de apoyo requieren para su desarrollo.

En incontables ocasiones surge esta dualidad, fruto al mismo tiempo de la necesidad de “guardar lo propio” y de “apropiarse de lo otro”. En las comunidades de Yahuaraca no parece haber un proyecto político propio y definido con el que relacionarse con la sociedad nacional. Sin embargo, sí existe un proyecto de vida expresado en su modo de producción y relaciones con el mundo. Los planes de vida (Azcaita 2008, Acitam 2008) desarrollados recientemente deberían responder a la necesidad de una postura política con la que afrontar el futuro, y sin embargo, el grado de apropiación y conocimiento de estos planes sigue siendo superficial, probablemente porque forman parte de un discurso cuyas prácticas desbordan continuamente el propio discurso. El conflicto político (incluyendo el ámbito jurídico, ambiental, cultural y económico) sigue existiendo, pero no se juega en el terreno del discurso político sino en el de las prácticas concretas y locales.

Así, actitudes que generan prejuicios y acusaciones hacia los indígenas en esta y muchas regiones de Colombia como “perezosos, derrochadores o desorganizados”, son en realidad tantas formas de resistir pacíficamente al poder de integración al Estado y al capital. Las formas de traducción cultural de conceptos de desarrollo como la sostenibilidad —o la madre de los lagos—; la resistencia frente a la acumulación material; el aprovechamiento intensivo del tiempo de trabajo en detrimento del tiempo para cosechar las relaciones; la adaptación multiétnica de las comunidades; las nuevas organizaciones comunitarias; la pluriactividad como forma de independencia económica (Gasché 2004); la voluntad de manejar Internet para no quedar al margen de las transformaciones globales, son comportamientos y prácticas que forman parte de una resistencia silenciosa para mantener su identidad, no en contra, sino a través de los cambios. Resistencia para no quedar confinados a una cultura incomunicada, para no quedar asimilados a la cultura del blanco.

Instrumentalización y flexibilidad política de la identidad

Cuando las formas de resistencia no vienen representadas por un discurso político de oposición establecido, las prácticas de resistencia son mal interpretadas o interpretadas solo por su negatividad: la no acumulación de objetos de consumo es “carestía”; la falta de liderazgo político es “desorganización”; la coexistencia de elementos tradicionales y modernos es “pérdida de identidad”; la ausencia de planificación de la producción para el mercado es “improvisación”; la resistencia al trabajo ordenado por horarios rígidos es “pereza”; y en general, la ausencia de los valores establecidos por la sociedad nacional es percibida como “falta de civilización”. Esta interpretación de la vida indígena es la primera forma de dominación, y contra ella los tikuna de los lagos Yahuarcaca oponen, consciente o inconscientemente, formas de resistencia silenciosa que contrastan con los valores al uso de la sociedad hegemónica. Su capacidad de acción reside precisamente en la flexibilidad con que se mueven y adaptan a los nuevos discursos y prácticas globales desde lógicas propias. Todo ello queda reflejado en un discurso étnico sobre la identidad que varía en función del escenario, no solo como una forma de instrumentalización, sino como una forma de adaptación y resistencia.

La instrumentalización de la etnicidad solo puede ser entendida como una perversión de la identidad cultural desde una perspectiva esencialista. Para los tikuna, la identidad es el lugar de reunión a partir del cual reivindicar sus derechos y expresar sus valores particulares en relación con los derechos y valores de la sociedad general: “Una vez más, la identidad es vista como fluida, en proceso dinámico. La idea de que haya múltiples formas de ser indígena es la mejor manera de mirar a las personas, pueblos y organizaciones” (Jackson y Warren 2005: 561, traducción propia).

Aquí no tenemos dos culturas separadas donde una se impone sobre la otra y la otra resiste a la una. Los tikuna están en el proceso de adaptación y acomodación desde antes incluso de la aparición de portugueses y españoles¹⁶. Esa flexibilidad es la que ha perdurado en el tiempo. Los proyectos de desarrollo, la legislación, la escuela, el mercado y todos los elementos con los que se relacionan los tikuna, forman parte de su nueva cultura, inventada y reinventada para *seguir multiplicando la abundancia*. Pero si bien el espejo en el que se reflejan no es el de una tradición conservada invariablemente a lo largo del tiempo, tampoco son pueblos sin historia. La memoria continúa marcando el territorio y la vida de los tikuna. Una memoria capaz de cambiar el pasado, el presente y el futuro. “La tradición es la fuerza de unión, no la barrera contra otra gente” (A. Santos).

Lo único que puede ser auténtico en la identidad indígena es el reconocimiento de la diferencia, y por tanto, la necesidad de reevaluar nuestros conceptos y aceptar las consecuencias de la autonomía, desde la

que se construye, en la práctica, el modo de vida indígena. De otro modo, las políticas y proyectos dirigidos a la población indígena continuarán siendo otras tantas formas de folklorización, negación o discriminación en los que se encasilla y controla a la población étnica.

Conclusiones o nuevas preguntas

Los planes de vida (Azcaita y Acitam) siguen siendo un documento muy valioso para comprender la dinámica cultural de re-etnización como la capacidad de agencia de los indígenas para ordenar lo tradicional y lo moderno, lo interno y externo, en función de nuevas necesidades y contextos. Deseo que exige no una política de indígenas, sino una política de los puntos de intersección, de las relaciones entre una población diversa. Por ejemplo, ¿qué nuevas dependencias adquieren los indígenas respecto al mercado y cómo pueden articularse a él en términos menos desiguales? ¿Qué tipo de educación, quién enseña y cómo se enseña para compatibilizar el conocimiento indígena y el conocimiento tecno-científico? ¿Qué formas de organización pueden responder tanto a los valores comunitarios como a las exigencias de interlocución con el Estado y con el mundo? ¿Cómo valorizar las prácticas de manejo ambiental en el contexto actual, marcado por la falta de tierra y las exigencias de la conservación?

Como señala Van de Sandt a propósito de las comunidades indígenas de los Andes y de América Central:

Etnografías históricas recientes mostraron cómo resistieron a la confiscación del territorio, mediante el uso de las mismas instituciones y doctrinas de sus opresores (...) Las comunidades no tuvieron otra opción que la acomodación a las nuevas condiciones de subordinación. Esto no era una aceptación pasiva, sino que implicaba procesos complejos y sutiles de adaptación creativa y apropiación cultural, en el que las estructuras e instituciones sociales impuestas se complementaron y resignificaron con las costumbres y tradiciones locales. De este modo, las comunidades indígenas han ido creando nuevas formas culturales que han servido para guiar sus pensamientos y acciones posteriores (...) Inspirado por la teoría clásica de Barth (...) sobre la construcción de los límites étnicos, algunos estudiosos se han referido a estos procesos adaptativos consecuencia de la resistencia y acomodación como “reorganización étnica” (...), mientras que otros describen como “mecanismos de la etnia resistencia”. (Van de Sandt 2007: 22, traducción propia)

El concepto del cambio social y cultural en términos de adaptaciones creativas permite abrir el marco de comprensión de los procesos actuales en las comunidades indígenas como las de Yahuaraca. De una forma parecida, los tikuna usan las palabras para atraer aquello que los puede beneficiar.

Las palabras son la primera medicina y la primera enfermedad. Igual que los chamanes no pueden contar sus poderes porque eso les haría vulnerables. En la vida cotidiana muchas cosas no pueden nombrarse directamente porque provocan o ahuyentan aquello que quieren nombrar. Como los cazadores durante la caza de la danta la nombran como “caracol” u otro animal, porque si no la danta puede prevenirse y esconderse, así mismo los tikuna se cuidan de mencionar algunas cosas, como la propia muerte, porque podrían estar provocándola. Esconderse, protegerse contra las enfermedades a través de una suerte de curación por medio de buenas palabras. Así mismo en la chagra no se va a sembrar la yuca, sino a sembrar sus propios hijos, provocando un cuidado maternal que proteja la siembra (diario de campo, octubre de 2012).

Por un lado, las palabras del mundo actual (empoderamiento, capacitación, beneficios, etc.) son apropiadas por los tikuna para hacerse dueños de los cambios que atraviesan. Pero por otro lado, es igualmente necesario que los que actúan en el marco de las comunidades se apropien de sus palabras, valores y comprensiones indígenas, para que se produzca un verdadero diálogo. Y esta parece ser, precisamente, la vía de acción tanto de indígenas como de sus más cercanos aliados en el mundo académico y del desarrollo. Los conflictos y paradojas del mundo contemporáneo parecen resolverse de una mejor forma si, como decía Marshal Sahlins (1997), no solo los indígenas se modernizan, sino que la modernidad se indigeniza. Este doble movimiento es descrito también por Stephen Hugh-Jones (1997) como “*l’entre deux*” (entre dos), una imagen que sugiere un cambio en la forma en que lo foráneo es percibido; o como un “movimiento en ambas direcciones” (Jackson 1998); o en términos de una “sinergia entre la ciencia occidental y el conocimiento tradicional” (Posey 2000); o como dice Alcida Rita Ramos (1990: 212) “los indios aprendieron a utilizar nuestro modo de expresión sin por ello abandonar el suyo, entonces, ¿por qué nosotros no podemos intentar lo contrario?”.

Notas

Agradecimientos: Mis agradecimientos a aquellas personas que me acogieron en el Amazonas sin prejuicios y con el corazón abierto. Especialmente a la gente, tanto de la Universidad y del grupo de investigación de Limnología Amazónica, como de las comunidades indígenas de Yahuaraca, que me permitieron conocer otra forma de ver el mundo y de verme a mí mismo. A su coraje, nobleza y hospitalidad se debe este trabajo.

¹ El concepto de “resistencia”, tal como será utilizado en el artículo, no implica una lógica de dominación inamovible y una reificación del sujeto que resiste, como algunos autores lo definen, sino una forma de relación de alteridad entre dos sujetos activos.

² Según la visión tradicional tikuna, los animales de la selva tienen sus propios dueños

(*Natiigüi*) o madres, concebidos como esencias espirituales de las que los animales concretos son solo representaciones efímeras.

³ Una de las características de los pueblos indígenas panamazónicos, como sugieren Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro, es que “las nociones ligadas a la corporalidad y construcción de persona son algo fundamental”. Según esto, la construcción de personas y la formación de cuerpos es incluso más importante que la definición de grupos y transmisión de bienes (Seeger et ál. 1979). En este sentido “ser gente” es un proceso más social y cultural que natural.

⁴ María Nirsa Parente es tikuna, hija de los fundadores de la comunidad, tiene 46 años, separada y madre de tres hijos que también viven en la comunidad. Se dedica especialmente a la chagra y al mantenimiento del hogar.

⁵ Tanto en San Pedro como en La Playa son las relaciones de parentesco y la aprobación de la asamblea comunitaria las que permiten la inclusión de nuevos miembros a la comunidad.

⁶ “*Nações*” es la traducción y adaptación de la palabra brasilera *nação*, es decir, nación. Los tikuna siguen empleando la palabra para apelar a la identidad clánica en la palabra de la lengua del país de donde vienen los tikuna originalmente. Nótese sin embargo que cuando se pregunta por la “*naçon*”, la respuesta debe hacer referencia al clan al que se pertenece y no solo a la etnia.

⁷ Esta apertura de nuevas posibilidades de alianzas matrimoniales no invalida, sin embargo, la prohibición de matrimonios entre personas del mismo clan.

⁸ Para una narración actual del mito fundacional tikuna ver Abel Santos (2010).

⁹ Así por ejemplo, la recuperación de la cultura promovida por instancias nacionales e internacionales no tiene sentido sin, al mismo tiempo, ampliar la extensión de los resguardos para seguir manteniendo su modo material de vida. Esto muestra cómo la cultura no puede ser entendida sin la naturaleza, o como diríamos en términos occidentales, la reivindicación cultural es al mismo tiempo una reivindicación política y económica.

¹⁰ La autonomía de los pueblos y las comunidades indígenas se funda en las disposiciones constitucionales correspondientes y las regulaciones de la Ley 21 de 1991, en particular el artículo 7, párrafo 1, que les concede a los pueblos indígenas el derecho a establecer las propias prioridades del proceso de desarrollo (Semper 2006).

¹¹ Hay una larga lista de proyectos pensados para crear hábitos y estrategias de larga duración que no duran sino el tiempo de intervención de los técnicos y agentes: proyectos productivos de crianza de pollos de engorde que “no engordan”; crianza de gallinas que dura un sancocho; reglamentaciones que nadie cumple; etcétera. Para una revisión exhaustiva de las problemáticas y resultados de los proyectos de desarrollo en comunidades indígenas y población riverense, véase Gasché (2004).

¹² Actualmente llamado el Sistema General de Participación, las transferencias económicas por las que las comunidades reciben unos diez millones de pesos por una comunidad de aproximadamente quinientas personas, deben invertirse en

proyectos gestionados por la alcaldía en cinco ejes definidos por ley: salud, educación, saneamiento básico, infraestructura y agropecuario.

¹³ Evidentemente, vivir de la chagra o de la pesca no significa que se alimenten solo de productos de chagra y de peces. La auto-subsistencia implica también la venta de algunos productos al mercado de Leticia para conseguir los recursos necesarios para complementar su alimentación y otras necesidades.

¹⁴ Hay que hacer la aclaración de que el grupo Ewaré, de Umariacú (comunidad tikuna anexada al pueblo colindante con Leticia, Tabatinga) no solo reproduce cantos tradicionales tikuna en el lenguaje de la música moderna (desde el forró brasileiro hasta la cumbia peruana), sino también canciones originales creadas de las situaciones vitales contemporáneas donde se mezclan tradición y modernidad sin reparo alguno.

¹⁵ Como expone Carrizosa: “Este modelo se abre paso entre las ideas del ‘indio ambientalista’ o el ‘indio depredador’ y plantea una forma de relación con el medio muy simple donde [hay] una alternativa técnica basada en artes tradicionales (sin restricciones rituales) y el uso de herramientas occidentales permite la supervivencia” (Carrizosa 2004: 55).

¹⁶ Como explica Joao Pacheco, el proceso de mestizaje conocido por los tikuna se remonta al contacto con los omagua (Oliveira 1988, Zárate 1998).

Referencias

ACITAM (Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico). 2008. *Plan de vida de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico*. Con el apoyo de Codeba, Corpoamazonia y la Embajada Real de los Países Bajos. Bogotá: Producción Editorial Alta Voz Comunicaciones.

AZCAITA (Asociación Zonal de Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono). 2008. *Plan de vida de los pueblos tikuna, uitoto, kokama y yagua*. Con el apoyo de Codeba, Corporación Ecofondo y la Embajada Real de los Países Bajos. Bogotá: Producción Editorial Alta Voz Comunicaciones.

BARTH, Frederik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

CARRIZOSA, Enrique. 2004. Manejo y uso de los lagos de Yahuaraca. El resguardo de La Playa y sus pescadores. Tesis de Maestría. Universidad de los Andes, Fundación Tropenbos.

CASSÚ-CAMPS, Enric. 2014. El manejo indígena del mundo global. El caso de los tikuna del territorio de Yahuaraca. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

DNP (Departamento Nacional de Planeación). 2010. *Aspectos básicos. Grupo étnico:*

indígenas. Elaborado por Oswaldo Aharón Porras Vallejo. Bogotá: Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible.

GASCHÉ, Jorge. 2002. "Criterios e instrumentos de una pedagogía intercultural para proyectos de desarrollo en el medio bosquesino amazónico". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 23(91): 193-234. México: El Colegio de Michoacán, A.C.

———. 2004. "Una concepción alternativa y crítica para proyectos de desarrollo rural en la Amazonía". En: Jorge Gasché (ed.). *Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo. Una reflexión latinoamericana con énfasis en la Amazonía*, pp. 105-118. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (IIAP).

HUGH-JONES, Stephen. 1997. "Éducation et culture: réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana". *Cahiers des Amériques Latines* 23: 94-121. Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine.

JACKSON, Jean. 1998. "Pacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés". En: María Lucía Sotomayor (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*, pp. 287-314. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

JACKSON, Jean y Kay WARREN. 2005. "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, ironies, new directions". *Annual Review Anthropology* 34: 549-573. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120529>

LÓPEZ GARCÉS, Claudia L. 2002. "Los ticuna frente a los procesos de nacionalización". *Revista Colombiana de Antropología* 38: 77-104.

OLIVEIRA, Joao Pacheco de. 1988. *O nosso governo. Os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

PADILLA, Guillermo. 2006. "Resistencia local y discurso global". Ponencia presentada en el V Congreso de la Red de Antropología Jurídica, 16 al 20 de octubre. México.

POSEY, Darrell A. 2000. "Indigenous Ecological Knowledge and Development of the Amazon". En: Anthony Hall (ed.). *Amazonia at the crossroads the challenge of sustainable development*. London: London Institute of Latin American Studies.

RAMOS, Alcida Rita. 1996. "Voces indígenas. El contacto vivido y contado". En: Fernando Santos Granero (ed.). *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*, vol. I, pp. 183-215. Quito: Biblioteca Abya-Yala, Flacso.

RAMOS VALENZUELA, Hugo A. 2010. El ritual tikuna de la pelazón en la comunidad de Arara, Sur del Trapecio Amazónico. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía.

ROSAS RIAÑO, Diana. 2008. *Pulsaciones y estacionalidad del dinero y las mercancías en el Mirití-Paraná*. Quito: Ediciones Abya Yala.

SALHINS, Marshal. 1997. "O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção" (partes I y II). *Mana* 3(1): 41-73. <http://doi.org/dkcmks>

- SANTOS ANGARITA, Abel. 2010. "Narración tikuna del origen del territorio y de los humanos". *Mundo Amazónico* 1: 303-313. Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.
- SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA y Eduardo VIVEIROS DE CASTRO. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional, Nova série* 32: 11-29.
- SEMPER, Frank. 2006. "Los derechos de los pueblos indígenas en Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional". En: *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, tomo II, pp. 761-778. Montevideo: Fundación Konrad-Adenauer (Oficina Uruguay).
- TORO PÉREZ, Catalina. 2006. "Biodiversidad, imperialismo y gobernabilidad global. El caso de la política de biodiversidad en Colombia". Proyecto de investigación: política y geopolítica de la ecología en América Latina y el Caribe. Bogotá: Programas de becas Clacso Senior.
- VAN DE SANDT, Joris J. 2007. *Behind the Mask of Recognition. Defending autonomy and communal resource management in indigenous resguardos, Colombia*. Amsterdam: Universidad de Ámsterdam (UvA).
- VASCO URIBE, Luis Guillermo. 2008. "El sombrero del ahogado: la Constitución del 91". Intervención en la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán: Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos. Universidad Nacional de Colombia, septiembre 9 de 2008. www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=89
- VIECO, Juan José. 2011. "Globalización y sociedades locales: ¿es posible el desarrollo propio?". En: Juan Álvaro Echeverri y Catalina Pérez Niño (eds.). *Amazonia colombiana. Imaginarios y realidades*, pp. 325-345. Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Instituto Amazónico de Investigaciones (Imani).
- ZAMBRANO, Vladimir. 2006. *Ejes políticos de la diversidad cultural*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia.
- ZÁRATE, Carlos G. 1998. "Movilidad y permanencia ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII". *Journal de la Société des Américanistes* 84(1): 73-98. <http://doi.org/c89nw4>