

Discurso Chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía Colombiana

By

Luis Cayón¹

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Sandra Turbay

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

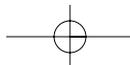
RESUMEN

The discourses of Amazonia's leaders appropriate the environmental discourse as a political strategy to defend the indigenous lands and strengthen the traditional authorities. Nevertheless, a careful analysis of the territorial plans designed by the Indian organizations from the lower Caquetá river and the surrounding area reveals the force of the shamanic discourse, which adjusts the interaction between human beings and other natural species and shows how environmental discourse's usual concepts are adapted to the native world-view. The Miraña's decision to manage the Cahuinarí National Park with the officials of the National Environmental System cannot be understood as the expression of a protectionist position. It should be interpreted, rather, as a way to confirm their authority upon a territory that has belonged to them since before the creation of the park and as a way to control the resources intended for the conservation of the Amazonian rainforest.

KEY WORDS: Amazonia, Colombia, Colombian indigenous peoples, environmentalism, rainforest, Caquetá, Cahuinarí. Palabras claves: Amazonas, Colombia, ambientalismo, bosques tropicales, Caquetá, Cahuinarí.

*L*AS IMÁGENES SOBRE LA RELACIÓN de los indígenas de las tierras bajas de Suramérica con la naturaleza han ido variando con los años. De acuerdo con Oscar Calavía (2003), primero se pensó que los nativos tenían un dominio precario del

Journal of Latin American Anthropology, Vol. 10, No.1, pp. 88–125. ISSN 1085-7025, online ISSN 1548-7180. © 2005 by the American Anthropological Association. All rights reserved. Please direct all requests for permissions to photocopy or reproduce article content through the University of California Press's Rights and Permissions website, www.ucpress.edu/journals/rights.htm.



medio natural, luego se dijo que vivían en equilibrio y comunión con la naturaleza, más tarde se habló de ellos como productores de la naturaleza pues enriquecían la biodiversidad, incrementaban la concentración de especies útiles, etc., y en los últimos años se oye hablar de ellos como los detentores de derechos sobre la naturaleza en razón del conocimiento que tienen sobre ella. Esos discursos académicos se han ido infiltrando hacia los medios políticos, las ONG's, el movimiento verde y aún más hacia las mismas organizaciones indígenas. Calavia se pregunta si no hay en todo esto un problema de traducción o un diálogo con el espejo, porque sospecha que Occidente le está proyectando unas preocupaciones específicas a los indígenas y ellos las están asumiendo.

Esto es particularmente claro en el caso de los indígenas colombianos, quienes después del reconocimiento a sus derechos por parte del Estado, con la Constitución de 1991, han iniciado unos procesos encaminados a la consolidación de su autonomía territorial y cultural. Dichos procesos implican un diálogo a tres voces en el que los indígenas reciben las propuestas del Estado a través de ONG's que asesoran a sus organizaciones locales, y luego de un trabajo conjunto de entendimiento, discusión interna y reformulación, los indígenas y las ONG's presentan al Estado una propuesta y los indígenas quedan a la espera de una respuesta de su lejano interlocutor. El diálogo no es directo y se da a un ritmo descompasado; además lleva implícitos una serie de intereses encontrados, así como ideas y presupuestos que vinculan lo indígena con la naturaleza, produciendo múltiples representaciones. Éstas son un lugar privilegiado para el estudio de las relaciones interétnicas y, a su vez, son de gran utilidad para el fortalecimiento político de las organizaciones indígenas.

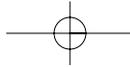
La asociación entre los indígenas y la naturaleza no es gratuita ya que esto es el resultado de una valoración más bien reciente de la biodiversidad biológica y cultural en muchos países, por la influencia de los discursos globales ambientalistas sobre la crisis ecológica del planeta que, entre otras cosas, ha destacado el carácter sustentable de los conocimientos y prácticas ecológicas de las poblaciones locales, en especial de los pueblos indígenas. La rápida difusión de estas ideas ha implicado el surgimiento de una visión sobre los indios como "guardianes de la naturaleza" y del chamanismo como el ápice de la sabiduría, lo cual enriquece el repertorio de las representaciones con que Occidente construye a los "Otros" (ver Said, 1990; Coronil, 1997; Ramos, 1998), dándole, al tiempo y sin querer, algunas herramientas manipulables a los indios, en los campos de las representaciones y de los discursos, para manejar políticamente sus relaciones con la sociedad dominante.

Algunos autores se han interesado por analizar el discurso de líderes indígenas expuestos a la influencia del discurso ambientalista y a sus reformulaciones desde el chamanismo. Bruce Albert (1993) subraya por ejemplo, a partir del caso Yanomami, cómo el discurso de afirmación étnica y de reivindicación territorial de los líderes indígenas amazónicos parece apoyarse, desde 1980, sobre la retórica

ecologista de sus aliados nacionales e internacionales, pero detrás de ese aparente mimetismo se disimula un trabajo complejo de imbricación simbólica entre la cosmología tradicional y las categorías impuestas por la etnificación. El discurso político indígena parte, según el mismo autor, de una auto-objetivación bajo el prisma de las categorías blancas de la etnicidad (territorio, cultura, medio ambiente) y de una reescritura cosmológica de los hechos y efectos del contacto por medio del uso de conceptos chamánicos. En algunos casos, lo que se observa es el paso de un discurso sobre el Otro para Sí (el blanco como infrahumano, caníbal, etc.), a un discurso sobre Sí para el Otro (el indio como protector de los recursos naturales). Este proceso de adaptación creativa en el discurso político indígena posibilita, según Albert, un espacio de interlocución y de negociación interétnica.

En la misma línea, Greene (1998) critica la mitificación del chamanismo por los investigadores quienes presentan al chamán como una figura conservadora de la tradición cultural, que resiste a la influencia cristiana, que se convierte en un obstáculo para la medicina occidental y en apoyo a su tesis analiza un canto de curación de un chamán Aguaruna del Perú que ilustra una suerte de etnomedicina híbrida (incorpora constantes referencias a inyecciones y productos farmacéuticos) que refuerza la validez social del chamanismo, gracias a la apropiación de un poder exterior. Por su parte, Beth Conklin (2002) observa que a principios de los años noventa los científicos dieron gran importancia a las prácticas de las colectividades indígenas que permitían un aprovechamiento sostenible del bosque tropical. De allí se derivaba la idea de que la mejor manera de proteger el medio ambiente era asegurar los derechos de los indígenas. Después de la Cumbre de la Tierra, celebrada en Río de Janeiro en 1992, el acento pasó de las prácticas colectivas a los saberes que poseen los chamanes como individuos. Los chamanes son ahora valorados en la sociedad y ellos mismos se presentan como abanderados de la lucha contra la biopiratería, lo cual contribuye a reevaluar la idea de los indígenas como aliados de ecologistas internacionales que amenazan la soberanía de los países y los sitúa como ciudadanos que defienden los intereses nacionales. Se ha expandido así una imagen genérica del chamanismo desligada de la cultura local, de sus anclajes ecológicos, de los conflictos sociales y de la brujería y aparecen todos los chamanes como si fueran, por ejemplo, grandes conocedores de las propiedades medicinales de las plantas. Las nuevas identidades indígenas se estarían reformulando creativamente en respuesta a la necesidad de negociar en medio de tensiones y contradicciones entre múltiples discursos y agendas (Conklin, 2002:1058).

En Colombia, buena parte de la discusión está centrada en la incorporación de los indígenas a la Nación colombiana como ciudadanos, y en los retos de la construcción de un país multicultural a la luz de las múltiples contradicciones que surgen de las políticas del Estado en temas como la autonomía indígena y el desarrollo. Estas discusiones tienen como telón de fondo la oposición de dos formas de

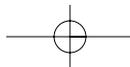


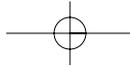
pensamiento distintas, la Occidental y la Nativa, en cuestiones como la concepción de la naturaleza y el uso de la misma, generando un enfrentamiento entre los conocimientos locales con los conceptos y principios económicos occidentales. En ese espacio, los discursos ambientalistas relacionados con la conservación de la diversidad cultural y biológica, y con el desarrollo sostenible tienen gran importancia e influyen sobre los procesos actuales de los indígenas colombianos a través de diferentes ONG's. Sin embargo, los indígenas no son testigos mudos de su presente y se valen de sus particularidades culturales para validar su posición como agentes activos, constructores de su propia historia.

En esa dirección, creemos que el discurso sobre lo ambiental es un terreno privilegiado para analizar estos procesos donde las intencionalidades políticas y el peso de lo simbólico dan lugar a *bricolages* que lejos de ser una suma abigarrada de expresiones de diferentes culturas, constituyen un conjunto de representaciones con cierto grado de coherencia que respaldan estrategias de autoafirmación. El indígena elabora en forma activa la presencia de los ambientalistas, puede resistir a sus mensajes, asimilarlos o acomodar su discurso a patrones cognitivos y sistemas simbólicos previos.

Por ello, tomamos distancia de las posiciones de varios autores que trabajan el caso colombiano, de los cuales algunos valoran el espacio político ganado por los movimientos indígenas reivindicando su identidad, mientras otros aducen que se están produciendo nuevas formas de dominación y colonialismo sobre ellos. Sin desconocer la importancia de algunos argumentos de ambas posturas, preferimos tomar algunos elementos analíticos de trabajos antropológicos cuyo interés, en palabras de Albert (2002:9–10), está centrado en los contactos interétnicos desde la perspectiva de la conciencia histórica² de las sociedades indígenas, de su creatividad simbólica y política en situaciones de contacto y en la dialéctica entre convención e invención presente en sus proyectos de continuidad social y cultural.³

En este artículo pretendemos confrontar el discurso de los ambientalistas que han hecho presencia en el bajo río Caquetá con el discurso de los líderes indígenas de la región, a través del análisis de las experiencias de ordenamiento territorial y de manejo de áreas protegidas, las cuales involucran directamente políticas del Estado en lo concerniente a medio ambiente y derechos indígenas. Para esto, tomamos los Planes de Ordenamiento Territorial elaborados por las organizaciones indígenas locales y la administración conjunta del Parque Nacional Natural Cahuinarí entre los Miraña y el Ministerio del Medio Ambiente que es un caso único y novedoso en el país. La región del bajo río Caquetá (Japurá), cerca a la frontera entre Colombia y Brasil, es particularmente interesante ya que reúne individuos de cerca de veinte grupos étnicos diferentes organizados en varios Resguardos y cuatro organizaciones indígenas locales. Dentro de la gran diversidad cultural de la región, cada una de las áreas indígenas está sometida a distintas intensidades de contacto con la sociedad dominante aunque viven paralelamente los procesos de elaboración de los Planes





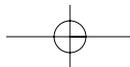
de Ordenamiento Territorial, los cuales son el resultado de la reflexión de las organizaciones indígenas sobre el manejo que ellos hacen del territorio en el contexto del proceso de descentralización del Estado. Estas organizaciones cuentan con la asesoría del programa COAMA (Consolidación de la Amazonía Colombiana), el cual está conformado por la alianza entre varias ONG's dentro de las que se destacan en la zona la Fundación Gaia Amazonas y la Fundación Puerto Rastrojo, y que han sido fundamentales en los casos que analizamos.

La confrontación de ambos discursos es clara: desde el discurso de estas ONG's, la conservación de la biodiversidad, el fortalecimiento de la autonomía indígena y el desarrollo sostenible son las preocupaciones fundamentales, mientras que los indígenas enfatizan en la defensa de sus territorios y en el papel central del chamanismo. El discurso indígena en el bajo Caquetá entra en diálogo con el discurso ambientalista, lo cual da cuenta de las dificultades que se presentan cuando dos lógicas tan diferentes se ponen en contacto en el marco de unos procesos que requieren de las negociaciones y mediaciones entre diversos actores, y al tiempo involucran una serie de intereses encontrados. Nuestro interés está en analizar aquel diálogo, pero antes de presentar nuestro material, queremos contextualizar algunos aspectos generales sobre la relación entre el Estado y los indígenas en Colombia por medio del tema ambiental, así como sobre algunas visiones de la naturaleza y el ambientalismo.

Identidad y Autonomía Indígena en Colombia: Algunas Miradas Antropológicas

A finales de los años ochenta, el Estado colombiano inició una serie de reformas dirigidas a la inserción del país en la economía mundial, siguiendo los postulados neoliberales predominantes en la perspectiva capitalista Occidental. Teniendo como ejes de la descentralización del Estado y el fortalecimiento de la participación ciudadana dentro del sistema democrático, se redactó una nueva Constitución en 1991. Entre otras cosas, la Constitución reconoció el carácter pluriétnico y multicultural de la Nación colombiana, y le otorgó el carácter de ciudadanos a los indígenas con igualdad de derechos y deberes, aunque con el reconocimiento de derechos especiales como la autonomía de sus formas organizativas y sus territorios conforme a sus usos y costumbres. Actualmente, los territorios indígenas legalmente constituidos se denominan Resguardos y tienen un carácter inalienable, inembargable e imprescriptible, a la vez que son representados por organizaciones indígenas locales que tratan de posicionarse políticamente frente al Estado.

Como afirmamos arriba, los análisis académicos reconocen o un nuevo proyecto colonial del Estado colombiano o la reafirmación política de los indígenas



por medio de la identidad. En la primera corriente se puede ubicar el trabajo de Jackson (1998), quien afirma que en el discurso de los líderes Tukano oriental del Consejo Regional Indígena del Vaupés (CRIVA) se percibe una actitud retórica que alude a la “hermandad” entre todos los grupos Tukano oriental y a la diversidad cultural de los grupos del Vaupés, lo cual desconoce la estructura social basada en la exogamia lingüística característica de esta región. Los líderes tratan así de retratar a los Tukano en términos románticos e idealizados comprensibles a los agentes externos (2001) por medio de la creación de un “indio genérico”. La autora observa cómo algunos capitanes de estos grupos han sido influenciados por dos tipos de discurso en boga: la conciencia ecológica y el multiculturalismo (Jackson, 1998:298). Jackson ve con preocupación que en el proceso de constitución de las Entidades Territoriales Indígenas, estipuladas por la Constitución de 1991, no se fortalezcan las formas tradicionales de autogobierno y que los consejos indígenas se organicen de acuerdo a la construcción occidental de lo indígena. En 1983, Jackson insistía que los Tukano oriental tenían estructuras políticas acéfalas y procedimientos jurídicos informales donde se reconocía que el líder era el dueño de la maloca (casa donde vive un hombre con sus hijos varones casados), quien tenía que mantener unida a la comunidad, pero ello ya no es reconocible en el discurso de la organización indígena local. Jackson (1998:305) reconoce que muchos conflictos entre comunidades indígenas y Estados nacionales han sido resueltos aparentemente con éxito a través de procesos que involucran mezclas de formas culturales indígenas y occidentales, pero asegura que en los últimos años se ha venido dando en Colombia una dominación neocolonial indirecta en la cual el Estado ha hecho muchas concesiones a las organizaciones indígenas, las cuales terminan convirtiéndose en parte del aparato estatal y perdiendo su capacidad de crítica. Además, el Estado colombiano concibe a los indígenas en dos formas contradictorias: por una parte como un sector de la ciudadanía nacional y por el otro como miembros de pueblos. El Estado tiene la tendencia de construir a las autoridades indígenas como “líderes de un pueblo” y no como “representantes de los ciudadanos indígenas colombianos” (Jackson, 2002:109).

En la misma perspectiva, Peter Wade (2004) sostiene que la biodiversidad y la multiculturalidad se entrecruzan en un intento del Estado colombiano por atenuar las protestas y controlar y explotar el poder de la diferencia. Es así como los indígenas son rotulados como guardianes del medio ambiente, ligados a la tierra y controladores de fuerzas místicas. La diferencia cultural, que es una fuente de amenaza a la unidad nacional, es controlada por el Estado para alcanzar efectos sutiles de cooptación y de dominación. Wade está de acuerdo con Escobar (1994) y O’Connor (1993) cuando éstos afirman que el multiculturalismo y el ambientalismo confluyen con los procesos de reestructuración de la economía neoliberal que bajo el discurso del desarrollo sostenible y la conservación no buscan más que

mantener y crear el medio ambiente biótico como reserva de valor para el capital (citados por Wade, 2004:261).

En una visión opuesta, Christian Gros (2000) cree que el paso de un modelo asimilacionista a otro multiculturalista no implica una voluntad maquiavélica del Estado para manipular los actores étnicos (2000:105), ya que el reconocimiento de la territorialidad indígena por parte del Estado ha estado acompañado del reconocimiento de derechos especiales: educación bilingüe y bicultural, acceso gratuito a la universidad, exención del servicio military de los impuestos sobre la tierra, atención gratuita en los hospitales, derecho a ser juzgado según sus usos y costumbres dentro de la comunidad, derecho a transferencias del presupuesto nacional, derecho a dos senadores elegidos por circunscripción electoral especial, etc. Todo esto supone aceptar “la aparición de actores étnicos organizados en comunidades territorializadas allí donde no había otra cosa que hombres y mujeres bajo tutela” (Gros, 2000: 64, 86). Esto significa para las sociedades nativas entrar en el espacio nacional e integrarse a él a través del fortalecimiento de identidades étnicas que fragmentan el mundo indígena en unidades intermedias, supracomunitarias e infranacionales, siguiendo fronteras lingüísticas o territoriales. El Estado estaría involucrado activamente en este proceso de construcción de una frontera étnica y es constantemente interpelado desde el exterior en la medida en que los derechos indígenas están ligados a preocupaciones ecológicas (Gros, 2000:92).

Astrid Ulloa (2001) adopta una posición intermedia entre ambas posturas, y afirma que el proceso de construcción de identidad de los movimientos indígenas en el país ha estado relacionado con los discursos ambientales en los cuales se confiere al indígena una identidad ecológica. Desde los años setenta, los indígenas empezaron a ser situados como actores importantes en el discurso ambiental.⁴ Ellos son vistos como guardianes de la naturaleza, eco-héroes o nativos ecológicos que protegen el medio ambiente y dan esperanza frente a la crisis ambiental global (2001:289). La autora observa que estos movimientos han accedido a redes de ONG's y movimientos ambientalistas que presionan por nuevas relaciones con la naturaleza. Las concepciones indígenas a su vez influyen en el discurso ambientalista global y han contribuido a la redefinición de las estrategias de conservación de dichas organizaciones. Los indígenas se sitúan así como ambientalistas en espacios internacionales lo cual coadyuva a la defensa de sus territorios y sus recursos. Paralelamente se fortalecen los lazos entre indígenas de diferentes lugares del mundo, gracias a las nuevas tecnologías de la información, generando una eco-comunidad indígena transnacional.

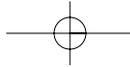
Sin embargo, Ulloa percibe algunos problemas en ese reconocimiento del indígena en el discurso ambientalista. Los conocimientos indígenas sobre la biodiversidad son ahora más valorados y las comunidades son introducidas en los circuitos de producción y consumo a través del turismo, de la búsqueda de materias primas

para la industria y de nuevos recursos genéticos. Para los poderes económicos, el reconocimiento de los indígenas como nativos ecológicos no es obstáculo para confrontar el derecho a la autonomía en sus territorios. Adicionalmente, algunas ONG's con visión biocéntrica buscan la preservación de lo "silvestre" haciendo caso omiso de los territorios indígenas. Muchos ambientalistas asignan a los indígenas la tarea de salvar el planeta, sin preguntarse por los discursos locales sobre la naturaleza y las perspectivas de estos pueblos frente al desarrollo. Aunque las organizaciones indígenas han usado identidades conferidas como una estrategia esencialista en sus luchas, algunas de ellas han empezado a confrontar las representaciones occidentales del nativo ecológico (Ulloa, 2001:313).

Naturaleza, Ambientalismo y ONG's

Los científicos sociales han tratado de revisar las modalidades de construcción social de la naturaleza y de explorar sus determinaciones históricas, sin cuestionar por ello la existencia de una realidad objetiva. Estos esfuerzos llevan a algunos a enfatizar en la diversidad de representaciones y las prácticas indígenas en torno al mundo natural (Descola y Pálsson, 1996); a otros a formular una ecología política anti-esencialista que pretende comprender y participar en el conjunto de fuerzas que ligan el cambio social, el medio ambiente y el desarrollo, apoyando directamente a los grupos subalternos en la elaboración de propuestas ecológicas y económicas alternativas (Escobar, 1999:276, 314); y a unos más a reconsiderar el ambientalismo a partir del pensamiento de la complejidad, en un intento por articular las ciencias naturales y humanas y por mostrar la conexión de lo biológico con las prácticas culturales y económicas, con la esperanza de crear nuevas racionalidades ambientales (Leff, 2002). También hay visiones más atrevidas, como la de Latour (1994 [1991]), quien quiere replantear la ontología occidental por medio del surgimiento de una Antropología simétrica que no considere la existencia de una naturaleza universal ni la de culturas universales o diferentes sino la de Colectivos de naturalezas-culturas en las que cada Colectivo construya al tiempo a los humanos, no-humanos y divinidades, y distribuya los elementos que recibirán una carga de símbolos o no, movilizándolo que a cada uno le parezca importante.

En el modelo de relación humano-naturaleza propio de la modernidad, el humano se sitúa por fuera y por encima de los demás seres y elementos de la naturaleza. La capacidad de razonar se considera definitiva para trazar una frontera definida con respecto a los demás seres vivos. La ciencia es considerada como el modelo de todo conocimiento y se espera que ella guíe las intervenciones humanas sobre la naturaleza. En la relación con los demás seres de la naturaleza, el

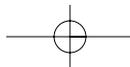


humano actúa siguiendo el esquema de la relación sujeto-objeto propia del método experimental característico de la ciencia y el paisaje no constituye un espacio sagrado habitado por fuerzas y seres sobrenaturales (ver Cajigas, 2000:18).

La naturaleza capitalista es caracterizada por Escobar (1999) como aquella que surge en la Europa post-renacentista, que se cristaliza con el capitalismo y con el advenimiento de un orden epistémico moderno a fines del siglo XVIII. Este tipo de naturaleza va acompañado por nuevas formas de ver que se expresan en la pintura realista y en la objetivación del paisaje; por una mirada instrumental de las ciencias según la cual la naturaleza está ordenada para ser utilizada según nuestros deseos; por una economía que condena al ser humano a trabajar bajo la ley de la escasez; por el desarrollo de formas de gobierno sobre recursos y poblaciones basado en el conocimiento de expertos y, finalmente por la mercantilización de la naturaleza (Escobar, 1999:286–288).

La ética medioambiental actual no rompe del todo con el paradigma anterior pues sigue considerando la relación del humano con los demás seres dentro del marco positivista de la ciencia. El humano se considera como un gerente que investiga y planifica el uso de las demás especies, concebidas como “recursos”, aunque propone una relación con el entorno que no esté signada por la explotación indiscriminada y a corto plazo, sino que se piensa en garantizar la existencia de la base de recursos para las generaciones futuras.

La noción de progreso es consustancial a la visión occidental de la historia y por eso los discursos ambientalistas no pueden librarse de ella. Nosotros mismos nos vemos como una sociedad en constante evolución, valoramos positivamente el cambio y creemos que la ciencia y la razón deben conducir al incremento continuo del bienestar, definido generalmente por la capacidad de consumo (Cajigas, 2000:18–26). La mayoría de los ambientalistas no se desprenden fácilmente de la noción de desarrollo, pero recogen parcialmente las críticas al enfoque desarrollista que se materializó en las políticas destinadas a los países del llamado Tercer Mundo durante la segunda mitad del siglo XX. Ya no creen que el simple crecimiento económico sea un índice de progreso y cruzan esa variable con aquella de la distribución de la riqueza. Algunos insisten en la equidad y en el rechazo a un único modelo de desarrollo. Nociones como la de desarrollo sostenible, en su formulación idealista, tratan de conciliar la meta del crecimiento económico con el propósito de conservar los recursos naturales hacia el futuro y generar equidad al interior de la sociedad. Sin embargo, dicha noción es insuficiente y ha llegado a ser empleada en forma retórica por muchas empresas para promocionar proyectos que no generan equidad, no disminuyen los niveles de pobreza, no atienden las expectativas de las comunidades locales y no conservan la base de recursos existente (Redes de Organizaciones No Gubernamentales de América Latina y el Caribe, 2001; WRM, 2002; COICA, 2003).



En gran medida, el surgimiento del ambientalismo contemporáneo se dio como respuesta a los innumerables problemas ecológicos producidos por el impacto de la explotación capitalista de la naturaleza y por la búsqueda del desarrollo. Como uno de los riesgos por la degradación ambiental es la extinción de la especie humana y de la diversidad biológica, el ambientalismo puede ser visto como un discurso trans-cultural (Milton, 1993). Dentro de las organizaciones ambientalistas pueden identificarse diferentes corrientes; según Milton (1996), el debate ambiental se mueve entre posiciones globalizantes y desglobalizantes. La primera postura considera que la mejor forma de proteger el ambiente, como recurso para el uso humano, es su articulación dentro de la economía global, pues la Tierra se percibe como un único ecosistema y la humanidad como una comunidad moral; el desarrollo es una actividad humana y la sustentabilidad se puede manejar globalmente; sus representantes son las entidades multilaterales como el BM, el FMI y organizaciones como WWF, IUCN y Greenpeace. Por su parte, la postura desglobalizante supone que la única manera de vivir sustentablemente es dismantelar la economía global y dejar en manos de las comunidades locales el control sobre sus recursos, ya que la esencia de la sostenibilidad se da por la protección de la diversidad cultural; aquí se concibe que el desarrollo destruye al ambiente, es impuesto por los países del Norte y reemplaza las perspectivas culturales locales por la ciencia occidental. Entre ambos extremos pueden darse una gran cantidad de posiciones que combinan elementos de cada postura con distintas intensidades. A su vez, Milton (1996) describe la existencia de una vertiente de ambientalismo radical que asume que el ambiente tiene un valor independiente del uso humano y critica al industrialismo, pues respeta a la comunidad de vida; está representada por el ecocentrismo, la ecología profunda y los grupos que reivindican los Derechos de los animales.

Por su parte, Ulloa (2004) asegura que en las vertientes ambientalistas globales hay dos posturas: la modernidad eco-sostenible y el holismo alternativo. La primera enfatiza en el control global del problema ambiental sin cuestionar las relaciones entre los humanos y el ambiente, como en la ecología superficial. En la segunda postura se propone una gobernabilidad global que incluya a la naturaleza como otro actor, y las comunidades locales tienen una responsabilidad compartida para preservar los valores de la convivencia colectiva; aquí se incluyen visiones biocéntricas, la ecología social, el ecofeminismo y la justicia ambiental. Es claro que en los múltiples aspectos bajo los que se presentan los discursos ambientales hay un sinnúmero de matices; en lo relacionado con los pueblos indígenas es necesario desentrañar la manera cómo éstos interactúan con las comunidades ya que pueden considerarlos como co-responsables de la conservación de la biodiversidad o como propietarios de derechos intelectuales sobre la naturaleza.

Castells (2000) encuentra unas líneas del discurso comunes a los distintos tipos de movimientos ecologistas: una conexión ambigua y profunda con la ciencia y la tecnología, es decir que existe una desconfianza hacia las tecnologías avanzadas, pero al mismo tiempo el movimiento se apoya en información científica sobre la interacción entre los artefactos y el medio ambiente; se anhela un gobierno a pequeña escala que privilegie la comunidad local y la participación ciudadana; se proyecta una nueva temporalidad al introducir una perspectiva de “tiempo glacial”, es decir, que la relación entre los humanos y la naturaleza es a muy largo plazo y evolutiva y no se puede medir con el tiempo del reloj experimentado por la mayor parte de la gente en el mundo; finalmente, piensan que hay que trabajar internacionalmente aunque son localistas en la defensa del espacio (Castells, 2000:152).

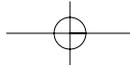
En el escenario ambientalista, los grupos indígenas han aparecido como aliados imprescindibles ya que diversas ONG's han unido fuerzas con comunidades indígenas para la defensa de los derechos nativos y los recursos biológicos (Conklin y Graham, 1995) bajo la filosofía del desarrollo sostenible y la conservación. Estas alianzas han llevado la voz indígena a espacios públicos internacionales y han ayudado a la difusión de la imagen ecológica de los mismos a través de los medios de comunicación, ya que parten de la idea de que las prácticas productivas indígenas son una forma de prácticas de manejo sustentable de los recursos. De acuerdo con Conklin y Graham (1995: 696), los indígenas se han convertido en símbolos claves del desarrollo de una ideología, una eco-conciencia, así como de redes organizacionales que vinculan los conflictos amazónicos locales a asuntos internacionales y movimientos sociales. Sin embargo, indígenas y ambientalistas deben negociar sus diferentes intereses, ya que los indios encuentran en la alianza con las ONG's los medios para adelantar algunas de sus reivindicaciones, a la vez que las ONG's reconocen el valor simbólico del conocimiento local indígena para movilizar a sus financiadores. No de otra forma es comprensible que dentro de algunos de sus programas, ONG's que defienden los derechos indígenas acepten promover transformaciones en los patrones locales de poder de acuerdo con los deseos de los financiadores, por ejemplo dando un papel político a las mujeres dentro de sociedades patrilineales, extendiendo ideas y valores occidentales sobre los derechos femeninos a las comunidades indígenas. Conklin y Graham (1995) aseguran que los indígenas encuentran en el ambientalismo conceptos de los que se proveen para llevar nociones nativas a audiencias transnacionales, al tiempo que los indios proveen a los ambientalistas de los conocimientos locales que evocan imágenes que forjan visiones morales y políticas que transforman la geopolítica de la Amazonía.

Según Rico (2003), en los discursos ambientalistas sobre la Amazonía colombiana se señala cómo los discursos internacionales provenientes de los países del

Norte tienden a presentar los problemas ambientales en términos ecológicos; esto contrasta con el discurso más politizado de los movimientos ambientalistas latinoamericanos, los cuales subrayan las causas estructurales del deterioro ambiental. Estos dos tipos de discurso difieren a su vez con los que el autor recogió a nivel local, en este caso la ciudad de Leticia, donde los funcionarios públicos, los dirigentes de ONG's y los líderes indígenas tienen un discurso centrado en los problemas sanitarios y sociales que afectan la calidad de vida de los pobladores de la selva, evitando cualquier análisis político abierto, tal vez como una estrategia para sobrevivir en tiempos de guerra. De otro lado, los biólogos interesados en conservar la biodiversidad de la Amazonía colombiana presentan discursos que se acomodan a las exigencias del "mercado lingüístico" latinoamericano y local, señalando las desigualdades e injusticias que propician la inserción del indígena en una economía extractivista, y exigiendo un trabajo interdisciplinario que busque alternativas económicas que permitan a las comunidades locales convertirse en aliadas de la causa conservacionista.

En la Amazonía colombiana encontramos básicamente tres tipos de "agentes" que pueden difundir los discursos ambientalistas, en sus distintas vertientes, dentro de las comunidades indígenas: los investigadores independientes, las ONG's y los funcionarios públicos del Sistema Nacional Ambiental. Algunas ONG's conservacionistas han sido creadas en su mayoría por biólogos graduados en universidades del centro del país, preocupados por la extinción de especies animales o por el peligro de ecosistemas únicos en su género y de importancia estratégica para la conservación de la biodiversidad. En esa dirección se destaca la labor de la Fundación Natura, la Fundación Omacha, Tropenbos⁵ y la Fundación Puerto Rastrojo. Esta última ha realizado estudios sobre la agricultura de tumba y quema y ha liderado los programas de conservación de la tortuga charapa (*Podocnemis expansa*) en el río Caquetá desde hace más de veinte años; además gestionó la creación del Parque Nacional Cahuinarí, en territorio de los indígenas Miraña en el bajo Caquetá. La presencia gubernamental en el sector ambiental se expresa a través de entidades como el Instituto Amazónico de Investigaciones Biológicas Sinchi,⁶ el Instituto Nacional de Pesca (Inpa), la Corporación Autónoma Regional Corpoamazonía y la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales.

Para la región del bajo Caquetá la mayor influencia ha provenido del programa COAMA⁷ (Consolidación de la Amazonía-Colombia), el cual aglutina a varias ONG's, incluida la Fundación Puerto Rastrojo, y es coordinado por la Fundación Gaia Amazonas. La finalidad de COAMA es acompañar a los indígenas en la recuperación de su autonomía y preservar la selva húmeda tropical. El programa funciona desde 1989 y está ligada a Gaia Foundation⁸ en Londres, organización interesada en la protección de la diversidad cultural y biológica, con diferentes



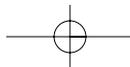
programas en Colombia, Kenya, Sudáfrica, Etiopía, India y en el Noroeste Amazónico (Colombia, Brasil y Venezuela). COAMA ha estimulado un proceso de descentralización en la Amazonía colombiana al fortalecer, en lo político y administrativo, a las autoridades tradicionales indígenas, el respeto cultural y la protección de la diversidad biológica. En sus propias palabras:

El programa COAMA acompaña y asesora a los Pueblos Indígenas para que desarrollen sus propios programas y a partir de ellos se articulen con el resto del Estado. De esa manera se reorienta la relación que los pueblos indígenas han sostenido con el Estado colombiano que se ha caracterizado por tener una visión colonialista. Este nuevo enfoque de construir la región Amazónica entre los Pueblos indígenas y el Estado implica inevitablemente cambios en las estructuras tradicionales de las comunidades indígenas. El trabajo de COAMA consiste en aportar elementos que le permitan a los indígenas orientar esos cambios. [COAMA 2003]

La Fundación Gaia colabora en la consecución de aportes financieros para la región y asesora proyectos diseñados y ejecutados por los indígenas. Su trabajo se concentra en fortalecimiento cultural y lingüístico, pedagogía y educación intercultural, proyectos productivos comunitarios, fortalecimiento institucional de las organizaciones indígenas, derechos y legislación indígena, planes de conservación y manejo del medio ambiente, y ordenamiento territorial. Aunque Gaia significa “madre tierra”, la Fundación entiende el concepto como una visión holística del desarrollo sostenible con respecto a las culturas y el ambiente (COAMA 2002). Dadas sus características, el discurso de la Fundación Gaia se puede caracterizar como globalizante en una línea del holismo alternativo, destacando el desarrollo sostenible y la inserción de los indígenas en el Estado como ciudadanos. Esto tiene implicaciones para nuestro análisis, ya que esta Fundación ha actuado como asesora de los Planes de Ordenamiento Territorial de los resguardos del bajo Caquetá.

Ordenamiento Territorial en el Bajo Caquetá

La Constitución de 1991 estipuló la creación de Entidades Territoriales Indígenas (ETI) que gozarían de autonomía cultural, política, administrativa y presupuestal para la gestión de sus intereses según los principios de identidad, autonomía, sustentabilidad, interculturalidad y participación comunitaria para la toma de decisiones, pero hasta el momento la sanción de la ley que las pone en marcha no ha sido aprobada por el Congreso de la República. De acuerdo con la Ley 388 de 1997, los municipios y departamentos deben realizar Planes de Ordenamiento



Territorial (POT) en las zonas urbanas y rurales, para diseñar unos planes de desarrollo a más largo plazo, bajo los parámetros de las políticas ambientales del país centradas en el desarrollo sostenible. Esto también cobija a los Resguardos Indígenas, figura jurídica legal vigente para denominar los territorios reconocidos como propiedad de grupos indígenas y que en la actualidad cubren cerca del 25% del territorio nacional (UAESPNN, 2001).

Las ETI hacen parte de las políticas sobre descentralización del Estado que buscan privilegiar las potencialidades económicas de las regiones y el autosostenimiento de las mismas para aligerar las cargas del Estado central.⁹ En la perspectiva del Estado, el ordenamiento territorial indígena es un Plan de Desarrollo relacionado con un inventario de recursos, lo cual supone que los conocimientos locales se consideran como un inventario acabado, interpretación demolida por Carneiro da Cunha y Almeida (2002). Esto demuestra que políticas del Estado colombiano con respecto a los indios son contradictorias (Ramos, 2002), pues por una parte buscan la preservación de la autonomía indígena y, por otro lado, tiene un afán desarrollista que debe incluir a los indígenas. El lado humanista del Estado, formulado en términos retóricos, es avasallado por su parte capitalista expresada en acciones concretas.

En el Bajo Caquetá existen tres organizaciones indígenas. AIPEA (Autoridades Indígenas de La Pedrera Amazonas) agrupa a tres resguardos (Curare-Los Ingleses, Puerto Córdoba y Comeyafú) cuyas comunidades se distribuyen a ambos márgenes del río Caquetá, desde el límite con el Parque Natural Cahuinarí hasta la frontera con el Brasil, y en las que viven indígenas de las etnias Miraña, Yukuna, Makuna, Tanimuka, Letuama, Tukano, Carijona, Uitoto, Cubeo, Bora, Tariana, Barasana, Itana, Matapí y Yauna. ACIMA (Asociación de Capitanes Indígenas del Mirití-Paraná Amazonas) abarca el resguardo Mirití Amazonas que cubre el área del río Mirití-Paraná y sus afluentes, y en el que habitan indígenas Yukuna, Matapí, Letuama, Tanimuka, Miraña, Cubeo y Kabiari. ACIYA (Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis) tiene autoridad sobre el resguardo Yaigojé-Apaporis que incluye la zona del bajo río Apaporis en el que viven los Makuna, Letuama, Tanimuka, Yujup, Yauna y Kabiari.

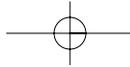
La mayoría de estos grupos pertenecen a la familia lingüística Tukano oriental, aunque hay grupos de filiación lingüística Arawak, Makú-Puinave, Carib, Bora y Witoto. El etnógrafo alemán Theodor Koch-Grünberg (1995 [1909]) fue el primero en describir las semejanzas entre los grupos indígenas de las cuencas de los ríos Vaupés, Apaporis y Japurá (Caquetá), y estudios antropológicos posteriores han precisado aún más el tipo de similitudes, comprobando que los grupos Tukano oriental, Arawak y Makú-Puinave comparten muchas características, por lo cual se han clasificado dentro del complejo socio-cultural del Vaupés (Correa, 1996). Estos grupos poseen particularidades y especializaciones que los hacen detentar una

identidad única, muchas veces relacionada con la existencia de una lengua propia por grupo, pero a la vez hacen parte de un sistema general en el que comparten segmentos míticos, territorios ancestrales, formas de uso de los recursos, el sistema de organización social, redes de intercambio, y rituales, en especial, el de yuruparí.¹⁰

Los grupos de familias Bora y Witoto hacen parte de otro complejo socio-cultural conectado con grupos que viven hacia el medio río Caquetá, el río Putumayo y su zona interfluvial, caracterizados por la existencia de carreras ceremoniales, el uso de la miel de tabaco o ambil en lugar del tabaco en polvo y las prácticas relacionadas con la palabra y el consejo más que con la mitología (Echeverri, 2003). Si bien es cierto que para todos los grupos de la región el consumo de coca es fundamental, las etnias de este complejo socio-cultural realzan la relación que ésta tiene con la palabra, la cual consideran como creadora y marcadora de jerarquía. Dentro de este complejo, los Miraña son los únicos que celebran el ritual de yuruparí y son muy cercanos a los Yukuna de la familia Arawak, lo cual convierte a ambos grupos en el puente entre los dos complejos socio-culturales de la región.

La diversidad en la conformación étnica de la zona, en especial en la jurisdicción de AIPEA, está relacionada con los procesos históricos del contacto con los blancos, el auge cauchero y otras actividades extractivas en las que los indígenas fueron explotados como fuerza de trabajo. Sin embargo, los rasgos generales sobre la conformación del cosmos y la manera en que los chamanes actúan sobre él son comunes. Estos indígenas conciben el universo como una gran maloca o casa comunal cuyos límites son ciertos hitos geográficos particulares, como grandes raudales y cerros; creen que todos los seres que lo habitan poseen una esencia espiritual humana y un aspecto exterior particular, viven en malocas, forman sociedades idénticas a las de la gente y están bajo la tutela de unos espíritus dueños. Muchos lugares de la selva y el río, desperdigados por todo el territorio, tienen prohibiciones para su uso pues se consideran las malocas de plantas y animales y por ello son sitios sagrados intocables; los accidentes geográficos más llamativos también se consideran lugares sagrados y constituyen, en ocasiones, los sitios de nacimiento mítico de los grupos étnicos.

Los grupos del Bajo Caquetá dicen que todos los sitios sagrados están conectados por el “pensamiento”, una fuerza invisible y poderosa que le permite a los chamanes desplazarse por el universo y comunicarse con los demás seres que lo pueblan. En cada sitio sagrado existen poderes chamánicos que sólo deben ser utilizados por el grupo que se considere su dueño para que no haya problemas entre chamanes. El papel de los chamanes está orientado hacia el “manejo del mundo”, lo cual implica curaciones y celebraciones rituales para controlar y manipular el ciclo anual de la naturaleza y la fertilidad de todos los seres vivientes (Cayón, 2002). Estas concepciones forman una red o tejido de pensamiento limitada por ciertas

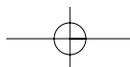


fronteras metafísicas y geográficas que enmarcan un macroterritorio chamánico (van der Hammen, 1992; Cayón, 2002) que debe ser manejado conjuntamente por todos los chamanes de los grupos que lo comparten.

Dentro de la gran maloca universal, cada etnia posee un territorio particular establecido desde la creación del mundo. Eso significa que los grupos tienen una serie de posesiones geográficas únicas, con acceso restringido y regulado por los chamanes, que constituyen reservas de caza, pesca y materiales y que les permiten subsistir y realizar los rituales. El cuidado chamánico y práctico de esos sitios constituye la responsabilidad colectiva de mantener el territorio propio y aportar al manejo del mundo, porque los territorios están conectados por la fuerza de pensamiento, espiritual y creativa, denominada yuruparí, que viaja por los ríos del sistema hidrográfico regional (Cayón, 2001).

La visión ideal e integral del manejo del mundo prevalece, pero los desplazamientos de segmentos de los grupos a territorios concebidos como propiedad de otras etnias, sumado a todos los impactos ocasionados por el contacto con la sociedad dominante, han implicado que los indígenas realicen concertaciones entre ellos mismos para compartir y manejar territorios alejados de su propiedad originaria, pero sobre los que poseen derechos también, al concebirlos como parte de una misma historia de la creación del universo y de un mismo pensamiento chamánico que permite la continuidad de la vida en la región. Esta situación es muy evidente en la jurisdicción de AIPEA porque en su zona convergen individuos de distintos complejos socio-culturales cuyos puntos de referencia cosmológicos provienen de lugares alejados. Por este motivo, han tratado de encontrar los puntos comunes para acordar la convivencia y el manejo del territorio.

El discurso indígena en el bajo Caquetá se presenta bajo una diversidad de modalidades: el lenguaje chamánico cuyos depositarios son escasos y sólo se usa bajo estrictas normas de transmisión y aplicación por tratarse de un discurso secreto o de “brujería”; los relatos históricos que siguen un orden cronológico y son usados por el dueño de la maloca cuando recibe invitados a un ritual; los cuentos y mitos que son narrados con detalle a los niños y a los jóvenes para “abrirles la cabeza” o que se cuentan a los adultos en la maloca durante la noche (Matapí y Matapí, 1997); los cantos que acompañan los bailes ceremoniales (Hildebrand et al., 1997:23–24) y las palabras engendradas por la coca consumida por los hombres durante las reuniones nocturnas alrededor del mambeadero (Karadimas, 1997:371).¹¹ El discurso público en la región es de carácter masculino y está sujeto a un protocolo que tiene que ver con el chamanismo, con las jerarquías derivadas del parentesco, con la condición de anfitrión o de invitado en una ceremonia, con la edad de los interlocutores y con el consumo de sustancias que afectan real o simbólicamente el estado de ánimo de los hablantes (enteógenos, coca, tabaco, ambil, etc). El discurso tradicional indígena no divide el saber en especialidades semejantes a



las de la ciencia moderna y ofrece narraciones en las que los animales comparten con los seres humanos la condición de seres sociales y culturales. Aunque los mitos cambian y se ajustan a las coyunturas históricas, pretenden presentar un tiempo reversible y sustentar la vocación de permanencia y la fidelidad a un estado de cosas instaurado por héroes primordiales.

Según la Fundación Gaia Amazonas (2000), el Estado supone que el ordenamiento territorial indígena debe complementar la planificación económica y social con la dimensión territorial, racionalizar las intervenciones sobre el territorio y orientar su desarrollo sostenible. Después de un largo trabajo e innumerables reuniones con Gaia, los POT elaborados por las tres organizaciones indígenas del bajo Caquetá fueron entregados al Departamento de Planeación Nacional en el año 2000; les fueron anexados varios mapas de territorios ancestrales y de las comunidades con las respectivas zonificaciones ecológicas según las concepciones nativas, y presentaron unas propuestas sobre sus aspiraciones de vida. Cada POT se presentó acompañado por un documento técnico, escrito por el equipo de asesores de la Fundación Gaia (antropólogos, abogados, pedagogos), cuya intención era la de caracterizar en términos científicos algunos aspectos de la cultura indígena y del paisaje enunciados en los POT (Documento explicativo del POT del Bajo Caquetá, 2000; Documento de soporte técnico al POT de ACIMA, 2000; Documento de apoyo al POT de ACIYA, 2000). En gran medida, los textos de las organizaciones indígenas se complementan con los de los asesores y en conjunto presentan varias similitudes sustanciales que, de alguna manera, sirven para un propósito político conjunto.

El POT de AIPEA enfatiza en la diversidad étnica, el diálogo y la convivencia debido a las características de su población. Esa diversidad sirve para legitimar la posesión sobre el territorio, y el diálogo y la convivencia funcionan como productores de equilibrio de la misma forma que el manejo chamánico ha mantenido durante siglos “esas selvas vírgenes y productivas” (AIPEA, 1999: 2) gracias al cuidado de los sitios sagrados, los cuales hacen parte de un orden propio existente en la naturaleza; nada de ello sería posible sin la existencia de la maloca y los chamanes que “arreglan el mundo”. Por ese motivo, buena parte del POT se dedica a explicar los diferentes orígenes de la maloca según los mitos de cada etnia que vive en la zona. El texto escrito del POT se instala como un nuevo género discursivo que expresa la conciencia social indígena en términos de la historia mítica, y al realizar estas asociaciones conceptuales, categorías como el medio ambiente, la salud, la economía y la vida cotidiana, que no son indígenas, se vuelven parte integral del ordenamiento territorial.

El POT de ACIMA recalca la conexión entre la vida indígena y la naturaleza. Explica las nociones sobre gobierno propio, educación, salud, medio ambiente y desarrollo socio-económico, todas ellas ligadas al manejo chamánico de la

naturaleza y a las concepciones sobre ella. Los indígenas del Mirití-paraná afirman que para obtener cualquier recurso de la naturaleza debe realizarse una negociación con el espíritu dueño del recurso, de tal manera que permanezca el equilibrio en el mundo; en ese sentido, la educación se relaciona con respetar esas normas de intercambio y las demás reglas culturales, la salud implica la obediencia a las reglas para que los espíritus y seres de la naturaleza no envíen enfermedades a la gente, la producción económica está dirigida a no explotar intensivamente los recursos, lo cual mantiene el medio ambiente que es un espacio de vida que incluye todo lo existente en el universo y al que asocian ocasionalmente con la “madre tierra”; el gobierno propio, cuya “sede principal” es la maloca, recoge todos estos aspectos, pues “gobierno es el pensador que cura el mundo, el que maneja lo ritual, que es la raíz o la base principal. En él está todo lo que es pensamiento chamánico, salud, educación, medio ambiente, producción y reproducción, relación con los seres de la naturaleza. Gobierno propio es el pensamiento que domina el mundo . . .” (ACIMA, 2000a:7).

Este va y viene entre la cosmología indígena y los conceptos occidentales testimonia la capacidad del sistema simbólico indígena para absorber los cambios en una estructura coherente; sin lugar a dudas, los nuevos modelos reflejan las situaciones de contacto, pero que a los ojos de los indígenas siguen siendo esencialmente los modelos que regían la sociedad en tiempos primordiales.

ACIYA centra su propuesta en un Derecho Natural proclamado por los dioses cuando crearon el mundo y establecieron un reglamento para manejarlo; dentro de ese orden se estructuran los diferentes grupos étnicos de acuerdo con el lugar de nacimiento de cada uno, los poderes asignados para manejar los territorios particulares, el pensamiento, la disposición y uso de recursos en los territorios, las relaciones con los seres de la naturaleza, las relaciones sociales, la vida en maloca, el uso de objetos culturales, la celebración de rituales, etc. Consideran que el Derecho Natural es su “fuente de vida” y por ello cubre todas las dimensiones de la existencia indígena; esta fuente depende de las curaciones chamánicas y los rituales celebrados en las malocas para manejar el mundo. El POT realiza una descripción minuciosa del territorio y menciona al menos 300 sitios sagrados (ACIYA, 2000: 10–38), pues busca explicar a las entidades gubernamentales que “nuestro plan de ordenamiento territorial ya está hecho, porque los cuatro seres vivientes [dioses] ya ordenaron el territorio y dejaron los reglamentos de su manejo” (ACIYA, 2000:7). También quieren manifestar sus aspiraciones de vivir conforme su Derecho Natural por medio de un Plan de Vida que incluye el ordenamiento territorial, la educación, la salud y la producción económica.

Es evidente que cada propuesta responde a unas realidades socioculturales distintas. Los habitantes de la jurisdicción de AIPEA están muy cerca del corregimiento de La Pedrera, base comercial de la región, y tienen relaciones

más intensas con actores blancos desde hace mucho tiempo, de ahí la diversidad de su conformación étnica; las otras dos zonas están muy alejadas y el contacto es más esporádico, lo cual implica que éstas enfatizan más en las relaciones con la naturaleza que en la búsqueda de acuerdos interétnicos. Por ejemplo, el documento explicativo del POT del Bajo Caquetá (2000) menciona que tan sólo existen seis malocas y se nombran veinticuatro sitios sagrados, situación antagónica con el Apaporis donde existe una mayor uniformidad cultural, una fuerte influencia de los chamanes curadores del mundo y un conocimiento muy detallado del territorio.

Analizando estos textos, encontramos que las tres organizaciones indígenas construyen sus propuestas alrededor de cuatro temas: educación, salud, ordenamiento territorial y proyectos productivos, que son sintetizados bajo el concepto de gobierno propio. De igual manera, argumentan que la base o expresión del gobierno propio es la maloca, desde cuyo centro se realiza el manejo del mundo. Lo interesante del asunto es que estas asociaciones permiten que ciertas nociones cosmológicas y sociales fundamentales centradas en la maloca cumplan una función política de cara al mundo exterior.

La maloca es una herramienta conceptual que describe con suficiencia todo lo existente en el universo indígena de esta región. En primer lugar es el fundamento de la reproducción social, pues el grupo étnico, los clanes y las familias pueden representarse como una maloca; es la base de producción económica y expresa las relaciones de matrimonio y alianza con otros grupos, así como ciertas asociaciones simbólicas relacionadas con la reproducción femenina y el sistema digestivo (C. Hugh-Jones, 1979); es el fundamento del poder político local, pues su propietario organiza rituales que implican el control sobre ciertas personas; en el ritual de iniciación se convierte en el cuerpo de los antepasados míticos y en el universo mismo; el territorio también se concibe como una maloca. El centro, o lugar donde se mamea la coca,¹² es un espacio delimitado por los cuatro estantillos o postes principales que sostienen la maloca, y está reservado para las charlas nocturnas de los hombres y las curaciones chamánicas. Un líder indígena afirma:

Miremos el gobierno central de la maloca. El más central que llama y se relaciona con el resto del mundo indígena: con el medio ambiente, con los seres de la naturaleza, con los dueños de los árboles, con los dueños de los animales y los ríos y de otros más. Todos ellos se relacionan a través del conocimiento, del pensamiento, que hay en el centro, en el mambeadero. [ACIMA, 2000b:46-47]

En los documentos elaborados por los asesores se asegura que los estantillos (pilares, postes) son los mismos cuatro temas sobre los que se construyen las propuestas, permitiendo asociar deliberadamente al mambeadero con el gobierno

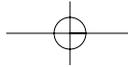
propio, con el manejo del mundo, con los chamanes y dueños de maloca, y por supuesto con la organización indígena local:

ACIYA compara su Plan de vida con una maloca, representación del mundo y de su forma de manejarlo. Las cuatro columnas que lo soportan son el ordenamiento territorial, la educación, la salud y los proyectos productivos. El dueño de esta maloca es ACIYA, es decir, la autoridad legítimamente reconocida por los habitantes de la región encargada de manejarla. [Documento de apoyo al POT de ACIYA, 2000:8]

Esto es fundamental para que los receptores de los POT, es decir, entidades estatales de nivel nacional y departamental, comprendan el carácter tradicional de las prácticas ecológicas y de los derechos de estos pueblos. Las ideas que respaldaban géneros orales tradicionales aparecen ahora imbricadas con un discurso político que ubica a los indígenas como interlocutores con sabiduría y autoridad moral en el escenario nacional. En ningún momento los indígenas adoptan la actitud de “pedir” al Estado mercancías o asistencia. Por ningún lado aparece una lista de necesidades en espera que sean satisfechas por una voluntad exterior. Los indígenas se muestran a sí mismos como un pueblo que ya tiene todo “ordenado” y que tiene un gobierno propio que sabe lo que está haciendo.

Los documentos de apoyo técnico enfatizan que la visión indígena del manejo ecológico es integral y sustentable; con esto se refieren a la existencia de una noción de naturaleza diferente a la occidental, en la que no priman las visiones de explotación de recursos ni la acumulación económica, sino la existencia de vínculos sociales entre humanos y los demás seres del mundo basados en intercambios y respeto mutuo. Esta visión sobre la naturaleza también implica una posición frente a la vida en la cual, según los asesores, existe un equilibrio entre la sociedad y el medio ambiente: “De acuerdo con su calendario indígena, las comunidades planifican su vida de una manera integral, es decir manejando con armonía y equilibrio la economía, los rituales, la salud, la educación, el entorno social y el entorno natural” (Documento de soporte técnico al POT de ACIMA, 2000:2).

Esto sugiere que los asesores de la Fundación Gaia han retomado una discusión muy importante en la antropología contemporánea para sustentar los argumentos de los POT, oponiendo la visión occidental naturalista con la visión animista indígena (Descola, 1996). También emplean la teoría de Reichel-Dolmatoff (1975) sobre el manejo ecológico Tukano oriental, de quien toman prestados los argumentos sobre el equilibrio y el intercambio energético para explicar el manejo del mundo y las nociones de salud y enfermedad. Los mismos indígenas afirman: “Todos sabemos que el orden siempre ha existido, porque el territorio se mantiene con base en nuestras relaciones hombre-naturaleza, también nuestro territorio está lleno de saberes, de prácticas tradicionales y comunitarias con las



que debemos resolver las problemáticas socio-culturales-económicas que ahora tenemos” (AIPEA, 1999:2).

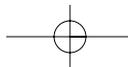
Los POT de los indígenas del bajo Caquetá han adoptado algunos términos como equilibrio, energía, sostenibilidad, participación democrática, autonomía o medio ambiente para tratar de explicar algunas de sus concepciones aunque no tengan una correspondencia exacta dentro de su cosmovisión. Veamos estas tres citas tomadas del POT de ACIMA (2000a):

El medio ambiente para los pueblos indígenas es la madre tierra . . . Ella es como una madre cualquiera vestida de forestal, adornada con los bellos recursos del subsuelo, y sus venas son todos los ríos y raudales con los que ella le calma la sed a todos los seres vivientes de este mundo y los animales son los que alegran su bello bosque con sus chillidos y cantares. [17]

Todo lo que se refiere al medio ambiente tiene que ver con los sitios sagrados, como los salados de danta y venado colorado, los cananguchales, las sabanas, los cerros, los lagos, los raudales. En la selva todo tiene dueño; la tierra y los minerales, los árboles y las plantas, los animales terrestres, acuáticos, comestibles y no comestibles, peligrosos o inofensivos.[18]

Caza, pesca, recolección, tumba, siembra, construcción de malocas y bailes rituales, todas son actividades de la vida indígena que requieren de arreglos curativos con oraciones. Por cada utilización de animal, pez, cananguchal y de otros recursos naturales considerados como sagrados, es indispensable hacer pagamento con coca, tabaco y otros elementos que son especiales para que esto pueda ser perfecto y así poder mantener el ambiente equilibradamente. Así se está manejando el sistema ambiental en las comunidades indígenas. [ACIMA, 2000:18]

El énfasis en el manejo chamanico de las especies naturales está lejos de coincidir con cualquier manejo técnico. Los chamanes no se presentan ni como botánicos, ni como agrónomos, ni como curanderos. Ni siquiera aparece en los POT la discusión sobre los derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas sobre el conocimiento tradicional asociado a los recursos biológicos y genéticos. El acento de los POT sobre el mundo de las representaciones y los rituales permite sospechar que los jóvenes indígenas no han desplazado totalmente a los maloqueiros y a los chamanes y que éstos están haciendo un esfuerzo por buscar puntos de encuentro que permitan la interlocución entre la cosmología indígena y los principios impulsados por el multiculturalismo y el ambientalismo. La presencia central del chamanismo en el discurso político indígena del bajo Caquetá no constituye una concesión a la moda o una reformulación de la identidad indígena para ajustarse a las demandas nacionales. El chamanismo nunca ha perdido vigencia en



la vida de las poblaciones Tukano oriental, simplemente ahora no sólo es visible a través de los discursos de los etnólogos sino a través de la propia voz de los indígenas en espacios políticos abiertos después de la Constitución de 1991.

El discurso de los líderes indígenas, expresado en los POT es evidentemente el resultado de la interacción con el discurso de sus asesores, aunque, como bien anota Franky (2001:92–93):

Existe una tendencia a que en el discurso de los aliados de los indígenas [ambientalistas, ONG's] se presente el resultado de trabajos realizados conjuntamente [...] como un producto exclusivamente “indígena”, ocultando consciente o inconscientemente sus aportes a la recreación del discurso indígena, como si el mismo hecho de haber intervenido en estos procesos fuera una causa para invalidarlos o una contaminación más de un pensamiento occidental dominante en un mundo indígena que se idealiza, respeta y admira.

Sin embargo, reconocemos que en el planteamiento de los POT hay una contradicción: por una parte los indígenas defienden la forma de vida tradicional haciendo referencia a los antepasados, los dioses y el manejo chamánico del mundo, y por el otro, construyen su propuesta alrededor de conceptos occidentales impuestos (salud, educación, etc.); allí, por ejemplo, la educación es imposible sin la escuela y el contenido propuesto por el Ministerio de Educación para todas las escuelas primarias del país a pesar de que las clases sean bilingües.

Según el director de Gaia y del programa COAMA, el “espíritu” de la Constitución ha sido bien comprendido por los indígenas del Amazonas, quienes están dispuestos a dialogar con el Estado e incorporar parámetros constitucionales para continuar con su reordenamiento territorial. Afirma que, al realizarse bajo los preceptos constitucionales, el ordenamiento territorial surge entonces como un proceso de formación ciudadana que debe garantizar los derechos humanos fundamentales, los derechos sociales, económicos, culturales, colectivos y del ambiente para asegurar el bienestar, la justicia y la paz, a la vez que debe permitir la refundación de la sociedad colombiana, pues el ordenamiento territorial es un proceso de transformación cultural que debe modificar las visiones que indígenas y blancos tienen sobre sí (Fundación Gaia Amazonas, 2000:241, 248).

En todos los POT y documentos de apoyo se denuncian los incumplimientos de las entidades gubernamentales regionales, mientras que a las entidades nacionales se les habla en un tono más mesurado evocando siempre los preceptos constitucionales. Esto sugiere que se busca que el poder de las organizaciones indígenas locales representadas en las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas sea equiparable al de las autoridades regionales para tener una interlocución directa con el Estado y una fuerte capacidad de negociación; el conflicto de

competencia regional puede ser controlado con facilidad, pues es posible para esta ONG accionar las redes de sus aliados internacionales, las cuales pueden presionar a entidades multilaterales, y éstas a su vez al Estado. Todo esto, sumado a su influencia sobre los procesos de ordenamiento territorial, ubica a la Fundación Gaia como un actor de gran influencia y poder político en la zona. Así esta ONG parece estar más interesada en la inserción de los indígenas como ciudadanos en el mundo Occidental que en su lugar en la naturaleza (Ramos, 1998). En ese sentido, la Fundación Gaia sirve al mismo tiempo a dos señores: autonomía indígena pero con desarrollo sostenible.

Presentaremos enseguida los encuentros y desencuentros entre ambientalistas e indígenas en torno al manejo de un parque que se superpone a un resguardo indígena. En los parques se concentra gran parte de la investigación biológica y es allí donde hacen mayor presencia los funcionarios públicos encargados de velar por la protección de la biodiversidad. Debemos advertir que entre 1999 y el 2003, el medio y el bajo río Caquetá estuvieron controlados por la guerrilla de las FARC, lo que impidió el acceso de nuevos investigadores y restringió las visitas de aquellos que venían trabajando en la zona desde hacía varios años. Los funcionarios del Parque Nacional Natural Cahuinarí fueron prácticamente los únicos representantes del Estado que pudieron permanecer en el área.

Áreas Protegidas en el Bajo Caquetá

Colombia es el tercer país más biodiverso del mundo y una gran extensión de su territorio hace parte de la cuenca amazónica. El Estado ha adoptado una multitud de medidas tendientes a la protección de la biodiversidad y ha incluido a la política ambiental dentro del Plan Nacional de Desarrollo. Los lineamientos de dicha política están enfocados hacia el desarrollo sostenible e implican la protección de la diversidad biológica y cultural, cumpliendo por lo demás con el Convenio de Diversidad Biológica suscrito en Río de Janeiro en 1992 y el Convenio 169 de la OIT.

Una de las herramientas más importantes en conservación ha sido la de conformar un Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SINAP) compuesto por los niveles nacional, regional y local. En el nivel nacional existen 33 parques nacionales naturales, 9 santuarios de fauna y flora, 2 reservas nacionales naturales, 1 vía parque y 1 área natural única, que son manejados por la Unidad Administrativa Especial Sistema de Parques Nacionales Naturales (UAESPNN). Todas estas áreas protegidas abarcan unos 9 millones de hectáreas que cubren cerca del 8.5% del territorio nacional continental; en ellas están representadas 28 de los 41 distritos biogeográficos del país, se protege el 40% de los 58 centros de endemismo identificados, y 2 de los *hot spots* o

zonas de alta biodiversidad mundial: Chocó biogeográfico y bosques amazónicos (UAESPNN, 2001).

El Estado colombiano ha establecido que en la formulación de planes de manejo de los Parques Nacionales Naturales que se encuentren en territorios indígenas se deben incorporar los conocimientos y las prácticas indígenas para la utilización sostenible de los recursos locales junto con las contribuciones y las herramientas derivadas de otros sistemas de conocimiento, incluidas las de las ciencias naturales y sociales. La UAESPNN está en procura de una Política de Participación Social en la Conservación con las comunidades locales. Esta política tiene como *slogan* “Parques con la gente” y propende por un cambio de ideas y prácticas en lo relacionado con la concepción y uso de los recursos en el nivel local. En las áreas protegidas esos cambios buscan una valoración de los bienes y servicios ambientales, términos con los que clasifican a los seres vivos y recursos minerales, para asumir una nueva forma de vida donde exista respeto por la naturaleza; para ello están diseñando estrategias pedagógicas. También pretenden encontrar un lenguaje común para nivelar el acceso a la información por medio de diálogos entre los sistemas de conocimiento de los pobladores locales y de la Unidad de Parques (UAESPNN, 2001).

Uno de los principios fundamentales de dicha política es el entendimiento, a partir de una visión intercultural, de la diversidad de los sistemas de control sobre los recursos. Esto, junto al reconocimiento de la UAESPNN como autoridad nacional que respeta y reconoce otras formas de autoridad y regulación ambiental, debe conducir a una adecuación institucional de diferentes modelos de co-gestión de territorios protegidos, a partir de la elaboración de unos planes de manejo. Dichos planes son concebidos como un proceso de construcción colectiva conducente al alcance de objetivos en conservación de un área protegida, estando de acuerdo con unas realidades naturales, socioculturales e institucionales, y con dinámicas geográficas e históricas particulares. Estos planes pueden verse como homólogos a los Planes de Ordenamiento Territorial indígena, pues no son otra cosa que planes de desarrollo que involucran el principio neoliberal de la participación democrática. En últimas, la Política de Participación Social en la Conservación busca elaborar un “mapa de intenciones de ordenamiento” hacia la conservación que surja de conocimientos biológicos y ecológicos, de la protección de los sitios con significación mítica para los indígenas, y de las demandas de servicios ambientales de la sociedad (UAESPNN, 2001).

Hasta el momento, la única área protegida en Colombia en la que se ha establecido un acuerdo de co-manejo entre la UAESPNN y los indígenas es el Parque Cahuinarí del medio y bajo Caquetá. Los indígenas Miraña que allí se asientan han tenido distintas posiciones frente al proceso histórico y administrativo del Parque. En primer lugar, aseguran que el Parque surgió después de las investigaciones

realizadas por la Fundación Biológica Puerto Rastrojo sobre la tortuga charapa (*Podocnemis expansa*), un especie considerada en peligro de extinción. El director de la Fundación le planteó al Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y del Ambiente (INDERENA), por ese entonces la entidad gubernamental encargada del medio ambiente, la importancia de conservar las playas de desove de las tortugas, así como sus refugios naturales; entonces, en 1987 se creó el Parque Natural Nacional Cahuinarí. Sin embargo, Napoleón Miraña (2002:192), vocero mayor de la organización indígena local, asegura: “Estas investigaciones y la solicitud de declarar como reserva natural al territorio no fueron consultadas con el pueblo Miraña”, a pesar de que el director de la Fundación habló con ellos cuando ya se había puesto en marcha el proceso de constitución del Parque y les dijo a las autoridades tradicionales que el Parque que pensaban constituir iba a servir para cuidar el bosque y le brindaría una gran ayuda a la cultura indígena (Botero y Echeverri, 2002), así que los Miraña procedieron a firmar un acuerdo. Como explican Botero y Echeverri (2002), lo que el biólogo y los indígenas entendieron por ayuda fue muy diferente; los Miraña esperaban proyectos productivos para el sostenimiento de sus familias, pero a cambio se encontraron con prohibiciones para utilizar los terrenos y especies vegetales y animales del Parque.

Esto era incomprensible para los Miraña, puesto que el río Cahuinarí había sido el eje fundamental de sus vidas desde hacía siglos. Los Miraña afirman que el Cahuinarí nació de la caída del árbol cósmico. A lo largo de ese árbol-río se ordenaron y organizaron en el espacio las diferentes “casas”¹³ en las que cada linaje posee ciertas especialidades rituales, bajo la tutela del dueño de maloca que transmite hereditariamente su autoridad y que intercambia rituales con otros jefes (Karadimas, 1997). El Cahuinarí es la base de todas las dinámicas sociales de este pueblo y conforma, ante todo, la maloca de todos los Miraña. De hecho, lo que ellos consideran su territorio tradicional excede los límites actuales del Parque y éste está traslapado hoy en un 85% con terrenos declarados como Resguardo Indígena.

Después del impacto de lo que consideraron un engaño, los Miraña tuvieron que relacionarse con varios funcionarios y directores que iban cambiando con el paso de los años. Negociaron el derecho de cada familia a sacar cierto número de presas con autorización escrita del capitán de la comunidad y con la aprobación del Parque. Luego, con la ayuda de la Fundación Natura se logró dar pequeños contratos a los indígenas que no implicaban una vinculación laboral con el Estado. De esta manera la situación dejó de ser tan conflictiva, pero dejó en claro, como afirman Botero y Echeverri (2002), que los Miraña son los únicos que siempre permanecen en el área y actúan como la memoria histórica de la política de conservación en la zona.

En 1997, la Organización Internacional de Maderas Tropicales (OIMT) financió un proyecto, en convenio con el Ministerio del Medio Ambiente, que buscaba

reforzar culturalmente a los Miraña y pretendía propiciar las condiciones adecuadas para lograr un acuerdo de co-administración del Cahuinarí entre los indígenas y la UAESPNN. Ese proyecto fue administrado por la Fundación Puerto Rastrojo y generó hasta el final de su ejecución en el 2001 la elaboración de cartillas sobre diversos temas, así como talleres sobre planes de manejo y múltiples mapas del territorio tradicional con zonificaciones de uso y manejo.

El proyecto creó una especie de estructura paralela (Botero y Echeverri, 2002) que entró en pugna con PANI, la organización indígena creada por los Miraña en 1995 para recibir las transferencias por ingresos corrientes de la Nación y representar a la etnia frente a las políticas gubernamentales. De acuerdo con Botero y Echeverri (2002), el proyecto elaboró contratos para generar investigaciones propias que incluyeron a casi todas las familias, pero reprodujeron relaciones de tipo patronal sin opciones de obtener una coordinación indígena eficaz; por ello, el coordinador blanco terminó cumpliendo el papel de pagador de contratos según las aprobaciones de un comité local de chamanes. Napoleón Miraña (2002) asegura que el proyecto causó conflictos de poder, división de las comunidades y alejamiento de los objetivos del PANI. Por otra parte, para la Fundación Puerto Rastrojo (comunicación personal, 2002) la elaboración del presupuesto y la totalidad del proyecto fueron un trabajo conjunto, pues los indígenas formulaban, ejecutaban y controlaban la calidad de los resultados, mientras la Fundación brindaba asesoría legal, contable y administrativa. Para Puerto Rastrojo, el proyecto le dio a los indígenas herramientas para el reconocimiento de su territorio y autonomía, lo cual ofrece como subproducto la conservación de la biodiversidad.

La Fundación percibe que actuó como facilitadora del proceso que concluyó con el acuerdo de manejo conjunto del Parque, el cual fue firmado por los equivalentes a “dueños de maloca”, es decir, el Ministro de Medio Ambiente y el máximo representante tradicional de los Miraña. El convenio tiene unas implicaciones jurídicas importantes: reconoce el carácter de autoridad pública de los indígenas en su territorio, lo cual significa que los representantes de los Miraña deciden la política de conservación del Cahuinarí junto con el director de la Unidad de Parques; además les fueron transferidas funciones de Estado e implica que es un reconocimiento a las normas propias indígenas como “fuente de derecho dentro del ordenamiento jurídico colombiano” (Jiménez y Vanegas, 2002:188).

La alianza entre los indígenas y la UAESPNN se sometió a prueba en las inmediaciones del Parque Cahuinarí y sus zonas aledañas en el medio Caquetá. En 1999, unos mineros buscadores de oro afectaron el hábitat y las playas de desove y anidación de las charapas. Con 2 dragas y 22 balsas, cada una transportando entre seis y ocho personas, mineros brasileños, colombianos, venezolanos y peruanos empezaron a trabajar ilegalmente en territorio colombiano. La UAESPNN y las organizaciones indígenas denunciaron los hechos

ante las autoridades gubernamentales. El Consejo Regional Indígena del Medio Caquetá (CRIMA) dijo que las actividades mineras estaban destruyendo costumbres, creando divisiones internas dentro de las comunidades, descomponiendo hogares, provocando violencia, afectando la flora y fauna, en especial a la tortuga charapa y las aguas, incrementando el costo de vida, aumentando el riesgo de contraer enfermedades venéreas y lesionando la soberanía nacional. Las denuncias motivaron la presencia de una comisión gubernamental que hizo un recorrido, en marzo del 2001, desde Puerto Santander-Araracuara hasta la sede del Parque Nacional Natural Cahuinari. En reunión con representantes de AIPEA y PANI se dijo que algunos capitanes indígenas habían pactado con los mineros a cambio de dinero.

El informe de la Defensoría del Pueblo de abril del 2001 constató las denuncias y recomendó enviar copia de este informe a las distintas autoridades de la región, promover la difusión del marco legal colombiano para este tipo de actividades, solicitar una reunión de la comisión binacional para el tratamiento de la minería ilegal, fortalecer la presencia del gobierno en los resguardos y en el Parque Cahuinari, a través del acompañamiento a los POT y reconocer la autonomía de las autoridades indígenas tradicionales que tienen presencia permanente en la zona. En el momento actual el problema de la minería parece estar controlado. La experiencia es en parte el resultado del poder ganado por las autoridades indígenas en el gobierno de sus territorios.

Sin embargo, la alianza entre organizaciones indígenas, ambientalistas e instituciones gubernamentales podría ser efectiva solamente cuando todas comparten objetivos comunes. Las concepciones sobre conservación y uso de recursos que tienen los indígenas y la UAESPNN pueden entrar en conflicto en el Parque, sobre todo en el tema de la tortuga charapa (*Podocnemis expansa*). La charapa es la especie de mayor tamaño dentro de su género y la más vulnerable a las amenazas naturales y antrópicas. Es muy lenta cuando sale a desovar, si se voltea no puede ponerse en pie y muere, y sus crías son atacadas por carnívoros mientras van desde el nido hasta el río. La grasa de huevos y hembras adultas es empleada para producir cremas cosméticas, los neonatos y juveniles son vendidos como mascotas y la carne se considera afrodisíaca (Hildebrand et al, 1997).

Los grupos indígenas que están viviendo ahora a la orilla del río Caquetá llegaron allí en la primera mitad del siglo XX huyendo de los caucheros peruanos de la Casa Arana que los explotaban en el interfluvio Caquetá-Putumayo. Fue desde entonces que empezaron a conocer la tortuga charapa e inicialmente sólo la consumían algunos ancianos y adultos, pues se suponía que enfermaba y envejecía. Entre 1945 y 1974 se desarrolló el comercio impulsado por cazadores brasileños, caucheros colombianos y traficantes de fauna silvestre. En 1974 el gobierno decretó una veda nacional de la tortuga charapa. A pesar de ello, los indígenas siguieron cazando temporalmente tortugas para obtener algún dinero (Hildebrand et al, 1997).

Los conservacionistas advierten sobre las consecuencias negativas que tendría para la familia indígena renunciar a la cacería comercial de la tortuga charapa pues implicaría “no sólo dejar de percibir un ingreso estacional con el que cuenta para satisfacer necesidades básicas de consumo, sino perjudicar la “alianza” con los comerciantes que controlan, a escala regional, buena parte del mercado de abastos y de la estructura del poder” (Hildebrand et al, 1997:12). La Fundación Puerto Rastrojo confía sin embargo en que los indígenas pasen de ser cazadores ilegales a utilizadores y protectores de la charapa. El conocimiento indígena sobre la tortuga, ha servido para formular hipótesis que son verificadas a través de métodos experimentales. Pero poseer el conocimiento, dicen los investigadores, no implica cumplir con las normas de conservación, incluso gran parte de ese saber se ha obtenido a través de la cacería comercial de la tortuga. El interés por los mitos y cantos relacionados con la tortuga es cada vez menor entre los jóvenes, influenciados por la educación misional y los medios masivos de comunicación (Hildebrand et al, 1997:14, 43-44).

El valor ritual y simbólico de la charapa es desplazado actualmente por su valor de cambio y el temor de los Miraña al consumo de tortuga empieza a desaparecer. Pero todavía el sistema simbólico moldea las ideas locales sobre el aprovechamiento de la charapa. Los indígenas dicen, por ejemplo, que la tortuga nunca se puede acabar porque su dueño espiritual vela por su perpetuación y que por eso los esfuerzos de protección y repoblamiento de los investigadores carecen de sentido. Además creen que la violación de las normas sobre el consumo de la tortuga produce enfermedades en el ser humano, pero no altera las poblaciones de *P. expansa* (Hildebrand et al, 1997: 117).

El plan de acción diseñado por la Fundación Puerto Rastrojo para la protección de la charapa incluye el salvamento de huevos amenazados, la protección de las principales playas de anidación, la prohibición de pescar con malla en sitios desove, la prohibición de la comercialización, labores de divulgación, discusión y concertación con los pobladores y la generación de sistemas de control interno en los resguardos indígenas (Hildebrand et al., 1997:107-121).

La confrontación armada ha hecho que las investigaciones se paralicen y que los programas de conservación de la tortuga charapa queden en manos exclusivas de los Miraña y de los funcionarios del Parque. Los indígenas han manifestado su rechazo a la presencia de nuevos investigadores, por lo menos hasta que ellos tengan claro cómo quieren orientar el manejo del Parque. Este aislamiento, sin duda temporal, pondrá en evidencia si la labor de los científicos durante los últimos veinte años tuvo verdaderamente algún efecto en las prácticas Miraña con respecto a especies amenazadas de extinción. La Fundación Puerto Rastrojo es optimista pues todo parece indicar que los Miraña han frenado la comercialización de las tortugas, con el apoyo del ejército, y según parece el número de hembras ponedoras

ha crecido y las nidadas han sido más vigorosas en los últimos años (Patricio von Hildebrand, comunicación personal, noviembre 2003).

Conclusiones

Tanto en los Planes de Ordenamiento Territorial como en las negociaciones con la Unidad de Parques constatamos el surgimiento de discursos híbridos en los cuales los líderes indígenas se apropian, al menos formalmente, de algunas banderas y conceptos propios del ambientalismo para sacar adelante un proyecto político y cultural particular; de acuerdo con Albert (1993), el discurso ambientalista surge para los indios como el medio de simbolización adecuado para expresar y validar una visión del mundo y un proyecto político. De igual modo los investigadores y asesores de las organizaciones indígenas son influenciados por la cultura indígena y generan discursos que exaltan los sistemas productivos y las cosmovisiones amerindias, aunque su finalidad es la incorporación de los indígenas como ciudadanos.

La elaboración de Planes de Ordenamiento Territorial en los resguardos indígenas y la celebración de un convenio con el Ministerio del Medio Ambiente para la administración conjunta de un Parque Nacional serían otras evidencias de esos mecanismos que según Albert (2002:18) emplean los indígenas para apropiarse social y simbólicamente de los recursos y los discursos del mercado, de las instituciones de desarrollo y de las tecnologías de comunicación, incluyendo probablemente una reapropiación de los escritos etnográficos. Entonces, la idea es la de resaltar ciertas diferencias con la sociedad dominante (Ramos, 2004) con la ayuda de conceptos que puedan ser comprendidos por ambos actores, aunque esto los obligue a utilizar la escritura (Turner, 1991; Ramos, 2004).

Sin embargo, lo que los indígenas del bajo Caquetá creen estar haciendo con los Planes de Ordenamiento Territorial (POT) sería propiamente un reordenamiento que da continuidad a un manejo territorial indígena que viene de tiempos antiguos (ACIMA, 2000a: 9; ACIYA, 2000: 4). En consecuencia, los planes no proponen medidas radicalmente diferentes con respecto al manejo que ellos le vienen dando al entorno a través de prácticas tradicionales como la horticultura, la caza y la pesca.¹⁴ Los indígenas presentan una imagen de sí mismos que concuerda con la que han promovido muchos antropólogos en los últimos años: la del indígena en equilibrio con la naturaleza, sin evidenciar la disminución de las poblaciones animales o vegetales en algunas áreas donde la concentración de la población en grandes aldeas ha generado competencia y conflictos por el acceso a los recursos. Aquí, los indígenas entran en el campo del Indigenismo (Ramos, 1998), pues han comenzado a cobrar agencia en su propia representación, retroalimentando las representaciones,

ideas e imágenes que la sociedad dominante tiene de los indios en general, y respondiendo al Estado como éste lo espera gracias a la proyección de una imagen “ecológica”.

Los POT proponen un modelo ideal, que funciona bien con baja densidad de población, abundancia de recursos, necesidades limitadas, conservación de los saberes tradicionales, autoridad y autonomía de las autoridades indígenas, pero que no tiene en cuenta las presiones de la economía extractiva, los cultivos de coca y la presencia de grupos insurgentes. Los indígenas hacen en estos planes una lectura de su propia historia que privilegia la permanencia sobre el cambio. Sin embargo, los POT empiezan a incorporar nuevos temas y conceptos. Ya la salud no solo es afectada por los seres espirituales sino por la contaminación del agua, el aire, la tierra y la comida y se menciona en particular la existencia de basura no degradable en el río, la utilización de grandes motores fuera de borda, la utilización de mallas plásticas para la pesca y la extracción de madera (ACIMA, 2000a:17).

No obstante, también percibimos que el uso de conceptos como progreso, desarrollo, medio ambiente, recursos naturales o equilibrio están bastante relacionadas con el discurso desarrollista y si no son reformuladas por los indios pueden tomar el carácter de conceptos modernizadores (Gow y Rappaport, 2002) que impliquen la reducción de propiedades sociales a valores de mercado (Sahlins, 1988). Por ejemplo, hablar de animales y plantas como recursos naturales se contradice con la visión nativa de que éstos son personas con las cuales realizan intercambios sociales.

Los Planes de Ordenamiento Territorial hechos en el Amazonas parten, como dice Echeverri (2003) de una noción de territorio concebido más como un conjunto de relaciones vitales y sociales expresadas en el paisaje que como un ámbito geográfico. Agrega el autor que el término “territorio” es parte del nuevo lenguaje político de las nacientes organizaciones indígenas pero que su uso y su significado son complejos y no corresponden con las acepciones del término en el ámbito jurídico-político o en el de las ciencias naturales (Echeverri, 2003:15). Creemos, a pesar de todo, que los indígenas lograron conjugar creativamente su propia concepción del territorio con algunos de los conceptos de los ambientalistas. La nueva retórica indígena incorpora y transforma la retórica externa lo cual le da una vitalidad nueva, la actualiza y la convierte en una herramienta eficaz para los fines de reivindicación política y reafirmación identitaria a nivel departamental y nacional. Las nuevas responsabilidades de las organizaciones indígenas locales pueden tener sin embargo algún efecto negativo como la consolidación de una élite indígena letrada que eventualmente se desligue del control de las autoridades tradicionales, auspiciadas por su trabajo cercano con las ONG's y formando aquel “indio hiper-real” del que habla Ramos (1998), o el tener que elaborar planes que los obligan a sectorizar aspectos que son inseparables en la visión indígena del mundo.

En esta misma dirección, y con relación al acuerdo de manejo conjunto del Parque Nacional Natural Cahuinarí, cabe preguntarse, como lo hacen Botero y Echeverri (2002), si los Miraña desean tener funciones de Estado o si saben lo que eso significa. Los Miraña solamente han podido seguir el hilo de unos acontecimientos impuestos de afuera y en los que han tenido que establecer una alianza por conveniencia en algunos puntos generales, pero sin conocer sus implicaciones reales. Quizás para ellos, el Parque sea una forma más de “rebusque”, como sugieren Botero y Echeverri (2002), que repite de alguna manera las anteriores bonanzas promovidas por los blancos, y como siempre con insospechados impactos para la cultura indígena. El curso de los acontecimientos dirá si este acuerdo sometió a los indígenas a los intereses de los conservacionistas y sus aliados estatales en detrimento de un proyecto cultural propio o si por el contrario fortaleció las autoridades tradicionales, estimuló el intercambio de saberes y condujo a una real administración conjunta del Parque.

Agradecimientos

Este estudio fue patrocinado por la Universidad de Antioquia y Colciencias. Queremos reconocer los aportes de la OPIAC (Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana), de Rodrigo Botero y Esperanza Leal en la Unidad de Parques Nacionales Naturales, de Carlos Franky en el Instituto Imani de la Universidad Nacional, sede Leticia, y de Juan Carlos Orrego y Luz Angela Monsalve en la Universidad de Antioquia, quienes hicieron algunas de las entrevistas en las que se apoya este artículo. También agradecemos los comentarios de Henyo Trindade Barretto Filho, los aportes de Alcida Rita Ramos y de los evaluadores anónimos del *Journal of Latin American Anthropology*.

Notas

¹Mestrando em Antropologia Social, Universidade de Brasília, bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

²Estas investigaciones cruzan las dimensiones histórica, política y simbólica implícitas en las acciones y en las interpretaciones del contacto y que dan cuenta de los dispositivos de domesticación simbólica y ritual de la alteridad de los blancos.

³Dentro de esta perspectiva podemos situar a Texeira Pinto (2002) y Gallois (2002). Pinto (2002) demuestra cómo el modelo simbólico con el cual los Arara conciben el origen del mundo sirve de instrumento cognitivo para dar cuenta de los cambios derivados del contacto con el blanco. Gallois (2002) analiza discursos políticos de los Waiapi dirigidos específicamente a los “blancos” y a las instituciones gubernamentales y encuentra en ellos una retórica de la resistencia con argumentos recurrentes (somos pocos, somos muchos, estamos tristes y preocupados, somos peligrosos, no somos animales, necesitamos muchas cosas, el oro es nuestro, somos expertos, etc.) que reflejan la ambigüedad de las

relaciones interétnicas que oscilan entre el alejamiento o la aproximación a los blancos; estos discursos reivindicativos permiten a los Waiapi autoafirmarse y diferenciarse de los blancos, no sólo por referencia a un pasado, sino, sobre todo en la perspectiva de lo que quieren para el futuro de las relaciones interétnicas (2002:21).

⁴En la conferencia dada Huxley Memorial Lecture en 1975, Reichel-Dolmatoff describió al chamán Tukano del Vaupés como un ecólogo y homologaba la cosmovisión indígena con el análisis de sistemas. Véase Reichel-Dolmatoff (1975; 1997).

⁵Tropenbos es una de las ONG's con más trayectoria en la región. Su sede principal se encuentra en Holanda y ejecuta programas de investigación, manejo y conservación de bosques tropicales con el apoyo de instituciones nacionales y comunidades locales en Camerún, Costa de Marfil, Guyana, Vietnam, Ghana, Surinam, Indonesia y Colombia. Araracuara, un poblado sobre el medio río Caquetá, ha sido el epicentro del trabajo en territorio colombiano, aunque durante los últimos tres años han tenido que desplazar sus programas hacia Leticia por el conflicto armado. Tropenbos tiene una actividad editorial intensa que incluye textos sobre pesca, ordenamiento territorial, sistemas de información geográfica para la Amazonía, ecología del paisaje, manejo indígena de productos no maderables, caracterización de bosques inundables, manejo indígena del entorno, etnohistoria, etc. Los indígenas del Caquetá que han estado vinculados al programa se han apropiado de muchas de las herramientas de planificación en el aprovechamiento de los recursos naturales propuestas por la Fundación.

⁶En el campo de la investigación aplicada y la transferencia de tecnologías resalta la labor del Instituto Sinchi con proyectos como la caracterización de la pesca comercial en el río Amazonas, la generación de subproductos pesqueros (con Pronnatta), la recuperación de suelos a partir de sistemas agroforestales (Sinchi, 2001), la caracterización de sistemas de producción en el resguardo de Puerto Nariño (Mantilla, 2002), la sistematización de tecnologías de conservación de alimentos y la recuperación, conocimiento, uso y manejo de semillas tradicionales y de plantas útiles (Sinchi, 2000b) y el estudio de la biodiversidad y los sistemas de producción agrarios en zonas de colonización (Sinchi, 2000a). También, la Universidad Nacional ha aunado esfuerzos con el programa nacional de transferencia de tecnología y con la Asociación Municipal de Usuarios Campesinos de Leticia para establecer procedimientos de siembra, cosecha, almacenamiento, transporte y procesamiento de varios productos propios de la región como la piña, el chontaduro y el copoazú, entre otros (Arguello y Herrera, 1999, Arguello y Bolaños, 1999, Arguello, Corredor y Chaparro, 1999), además ha estudiado las poblaciones de palo de sangre, un árbol del que se obtiene una madera muy apreciada para la elaboración de artesanías para el turismo.

⁷El programa fue premiado con la distinción Right Livehood Award de Suecia (Premio Nobel alternativo). El apoyo financiero ha surgido principalmente de la Comisión Europea y de los gobiernos de Austria, Dinamarca, Holanda y Suecia, también de organizaciones como Novib (Holanda), Danida (Dinamarca) y Global Environment Facility. Otros donantes que han apoyado proyectos de campo son: The World Conservation Union (UICN) Comité Holandés, la Sociedad Sueca para la Conservación de la Naturaleza (SSNC), la Fundación Heinrich Böll (Alemania), el Centro de Investigación para el Desarrollo Internacional (Canadá), Green Hares-Children for the Future (Suiza), Geo Magazine (Alemania) y la Fundación Grassroots (Alemania) (<http://www.coama.org.co/home.html>).

⁸The Gaia Foundation ha recibido aportes de Austrian Government, Global 2000, Comic Relief, Danida, Dutch Biodiversity Found, European Commission, Finnish Government, IFAW, IUCN-Netherlands Committee, NOVIB and HIVOS (Holland), SIDA, SwedBIO, Swiss SDC, AIM Foundation, Foundation for Deep Ecology, Hygeia Foundation, LifeBridge Foundation, Mulberry Trust, Network for Social Change, Polden Puckham Charitable Trust, Rudolph Steiner Foundation, Sigrid Raussing Trust, SOS Planet Earth, Tudor Trust y Wayward Trust (See Gaia Foundation).

⁹Esta es una tendencia mundial que pretende identificar las ventajas comparativas de una región para que ésta pueda conquistar mercados dentro de una economía globalizada (Vieco, 2000). Por este motivo, la reorganización del territorio en Colombia está ligada por completo con el Plan de Desarrollo de la Nación.

¹⁰Ritual de iniciación masculina muy difundido en el Noroeste amazónico. En éste, los iniciados tienen contacto directo con los espíritus ancestrales, se rememora la creación del mundo y de los orígenes patrilineales del grupo, se accede al conocimiento metafísico y práctico de los oficios, y se adquieren las responsabilidades como adulto.

¹¹Una revisión de las formas y procesos discursivos indígenas en Amazonía puede verse en Beier et al (2002).

¹²Mambear es el verbo utilizado para referirse a la práctica de colocar el polvo de hojas de coca dentro de la boca y que es indispensable para cualquier conversación masculina ritualizada en la maloca y en las ceremonias.

¹³El concepto de “casa” como persona moral fue definido por Lévi-Strauss (1979).

¹⁴En la práctica se han hecho algunas innovaciones, como la producción de aceite de milpesos (*Oenocarpus batana*) en el río Mirití, por parte de un grupo de 150 mujeres. La Fundación Gaia ayudó a conseguir la certificación de producción biológica y se encarga de la comercialización del aceite (Rivera, 2003).

Referencias Citadas

ACIMA

N.d. Plan de ordenamiento territorial de ACIMA. Resguardo Indígena del Mirití Paraná. Amazonas, Colombia.

2000 Experiencia de ordenamiento territorial del río Mirití-paraná. In *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (editores). Pp. 43–54. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA.

ACIYA

N.d. Plan de ordenamiento territorial de ACIYA. Resguardo Indígena Yaigojé Apaporis.

AIPEA

N.d. Propuesta de ordenamiento territorial del bajo Caquetá.

Albert, Bruce

1993 L'or cannibal et la chute du ciel. Une critique chamannique de l'économie politique de la nature. *L'Homme* 126–128:349–378

2002 Introdução. In *Pacificando o branco*. B. Albert y A.R. Ramos (orgs). Pp. 9–21. São Paulo: Editora UNESP.

Arguello, Heliodoro y Carlos Bolaños.

1999 Obtención de frutos de buena calidad y procesamiento del Copoazú (*Theobroma grandiflorum*). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Imani, Asociación Municipal de Usuarios Campesinos de Leticia y Pronatta.

Arguello, Heliodoro, Guillermo Corredor y Olga Lucía Chaparro.

1999 Uso del chontaduro -*Bactris gasipaes*- en la elaboración de raciones para la alimentación animal. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Imani, Asociación Municipal de Usuarios Campesinos de Leticia y Pronatta.

- Arguello, Heliodoro y Anibal Herrera.
1999 Cómo producir, cosechar y procesar la Piña Ananas comosus. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Imani, Asociación Municipal de Usuarios Campesinos de Leticia y Pronatta.
- Beier, Christine with Lev Michael and Joel Sherzer.
2002 Discourse Forms and Processes in Indigenous Lowland South America: An Areal, Typological Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 2002, 31:121–145.
- Botero, Rodrigo y Juan Álvaro Echeverri.
2002 Dos “centros de pensamiento” para el manejo y conservación del Cahuinari. In *Parques con la gente II*. Pp. 161–184. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente.
- Cajigas, Juan.
N.d. Ética medio ambiental y cosmo-visión-acción murui-muina. Trabajo de grado. Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Calavia, Oscar
N.d. Diálogos a través del espejo: eco-indianismo y cosmologías indígenas. Ponencia presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago de Chile.
- Carneiro da Cunha, Manuela y Mauro Barbosa de Almeida
2002 Introdução. In *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações*. M. Carneiro da Cunha e M. de Almeida (orgs). Pp. 11–28. São Paulo: Companhia das Letras.
- Castells, Manuel
2000 La era de la información. Siglo XXI Editores, México, 2.
- Cayón, Luis.
2001 En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico Tukano oriental del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología*. 37:234–267.
2002 En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- COAMA
2002 Electronic document, <http://coama.colnodo.apc.org>, con acceso en septiembre del 2002.
2003 Electronic document, <http://www.coama.org.co>, con acceso noviembre de 2003.
- COICA
2003 Revista Nuestra Amazonía. Primer trimestre de 2003.
- Correa, François.
1996 Por el camino de la Anaconda Remedio. Bogotá: Universidad Nacional, Colciencias.
- Conklin, Beth
2002 Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest. *American Anthropologist*. 104(4):1050–1061.
- Conklin, Beth and Laura Graham
1995 The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-politics. *American Anthropologist*. 97(4):695–710.

- Coronil, Fernando.
1997 *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- Defensoría del Pueblo
2001 Informe defensorial No. 3. Exploración y explotación de oro de aluvión en la Amazonía colombiana.
- Descola, Philippe.
1996 *Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice*. In *Nature and Society*. P. Descola & G. Pálsson (eds.). Pp. 82–102. London: Routledge.
- Descola, Philippe y Gisli Pálsson
1996 *Nature and Society*. P. Descola & G. Pálsson (eds.). London: Routledge.
- Echeverri, Juan Álvaro
2000 Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. In *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J.C. Vieco, C. Franky y J.A. Echeverri (editores). Pp. 173–180. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
N.d. Territorios amazónicos. Guión para el nuevo montaje de la colección de antropología del Museo Universitario, Universidad de Antioquia. Medellín.
- Equipo asesor río Apaporis, Fundación Gaia Amazonas.
N.d. Documento de apoyo al POT de ACIYA.
- Equipo asesor río Caquetá, Fundación Gaia Amazonas.
N.d. Documento explicativo del POT del Bajo Caquetá.
- Equipo asesor río Mirití-paraná, Fundación Gaia Amazonas.
N.d. Documento de soporte técnico al POT de ACIMA.
- Escobar, Arturo.
1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, CEREC.
- Franky, Carlos.
2001 Ordenamiento territorial indígena amazónico: aportes desde la diversidad al Estado—Nación colombiano. In *Imani Mundo: estudios en la amazonía colombiana*. C. Franky y C. Zárate (editores). Pp. 71–103. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fundación Gaia Amazonas.
2000 Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro del Amazonas. In *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (editores). Pp. 235–249. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA.
2005 Electronic document, <http://www.gaiafoundation.org>. Con acceso febrero 7 de 2005.
- Gallois, Dominique
2002 Nossas falas duras, discurso político e auto-representação Waiãpi. In *Pacificando o branco*. B. Albert y A.R. Ramos (orgs). Pp. 205–234. São Paulo, Editora UNESP.

- Gow, David y Joanne Rappaport.
 2002 The Indigenous Public Voice. The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca. In Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America. K. Warren and J. Jackson (eds). Pp. 47–80. Austin: University of Texas Press.
- Greene, Shane.
 1998 The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*. 25(4):634–658.
- Gros, Christian.
 2000 Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hildebrand, Patricio con Nicolás Bermúdez y María Cristina Peñuela
 1997 La tortuga charapa en el río Caquetá. Bogotá: Disloque.
- Hugh-Jones, Christine.
 1979 From the Milk River: Spatial and Temporal Process in Northwest Amazonia. London: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen.
 1995 Inside-out and Back-to-front: The Androgynous House in Northwest Amazonia. In About the House. J. Carsten y S. Hugh-Jones (eds). Pp. 226–269. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean
 1983 The fish people. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. London: Cambridge University Press.
 1998 Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés. In Modernidad, identidad y desarrollo. M.L. Sotomayor (ed). Pp. 287–314. Bogotá: ICAN, Colciencias.
 2002 Contested Discourses of Authority in Colombian National indigenous Politics. In Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America. K. Warren and J. Jackson (eds). Pp. 81–122. Austin: University of Texas Press.
- Jiménez, Marcela y Gabriel Vanegas
 2002 Implicaciones jurídicas y políticas del convenio celebrado entre las autoridades Miraña y el Ministerio del Medio Ambiente. In Parques con la gente II. Pp. 185–189. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente.
- Karadimas, Dimitri
 1997 Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne. Ph.D. Tesis doctoral. Universidad de París X, París.
- Koch-Grünberg, Theodor.
 1995 [1909] Dos años entre los indios. Bogotá: Universidad Nacional.
- Leff, Enrique
 2002 Hacia una pedagogía de la complejidad ambiental II. Del mundo complejo al pensamiento complejo. *Uni-pluridiversidad*. 2(2):41–50.
- Lévi-Strauss, Claude
 1979 La voie des masques. París: Plon.

- Mantilla, Luz Marina.
2002 Informe de actividades del Sinchi a ACITAM, Resguardo de Puerto Nariño y resguardos de los km. 6 y 11. Puerto Nariño, 6 de diciembre.
- Matapí, Carlos y Uldarico Matapí
1997 Historia de los Upichía. Bogotá: Tropenbos.
- Milton, Kay
Introduction. In *Environmentalism. The view from Anthropology*. K. Milton (ed). Pp. 1–13. London: Routledge.
1996 *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the role of Anthropology in Environmental discourse*. London: Routledge.
- Ministerio del Medio Ambiente.
2000 Proyecto Colectivo Ambiental. Plan Nacional de Desarrollo.
2003 Electronic document, <http://web.minambiente.gov.co/parques/areas/temas/quareahm.htm>, Con acceso noviembre 11 de 2003.
- Miraña, Napoleón.
2002 Historia de los Miraña y creación del gobierno PANI. In *Parques con la gente II*. Pp. 190–195. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente.
- Ramos, Alcida Rita
1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
2002 Cutting through the State and Class. Sources and Strategies of Self-representations in Latin America. In *Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America*. K. Warren and J. Jackson (eds). Pp. 251–279. Aust University of Texas Press.
2004 Pulp fictions del indigenismo. In *La Antropología brasileira contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano*. A. Grimson, G. Ribeiro y P. Semán (comps.). Pp. 357–390. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Redes de Organizaciones No Gubernamentales de América Latina y el Caribe.
2001 La sociedad civil en camino hacia Johannesburgo. *En Econoticias/portada.html*. 23 de octubre de 2001.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo.
1975 Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest. *Man (N.S)* II (3), 307–318.
1997 *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*. London: Themis Books.
- Rico, Alejandro
N.d. Análisis sociolingüístico de los discursos ambientales sobre la región amazónica. Trabajo de Grado. Departamento de Sociología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Rivera, María Victoria
2003 Manejo territorial por grupos de mujeres indígenas. Producción de aceite de milpeso en la región del Mirití-Paraná, Amazonas. *Semillas*. 20:9–12.
- Said, Edward
1990 *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sahlins, Marshall.

- 1988 Cosmologías do capitalismo: o setor Trans-pacífico do Sistema mundial. In Anais, XVI Reunião Brasileira de Antropologia. 47–106.

SINCHI (Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas).

- 2000a Biodiversidad y sistemas de producción agrarios en zonas de colonización amazónica. Bogotá: Sinchi, Minambiente, Colciencias.

- 2000b Plantas útiles de la Amazonía colombiana—departamento del Amazonas.

Bogotá: Sinchi, Ministerio del Medio Ambiente.

- 2001 Recuperación de suelos en el Amazonas a partir de sistemas agroforestales. Bogotá: Sinchi, Pronatta.

Turner, Terence.

- 1991 Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Counciusness. In Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. G.W. Stocking, Jr. (org). Pp. 285–313. Madison: University of Wisconsin Press.

Teixeira Pinto, Márnio

- 2002 História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara. In Pacificando o branco. B. Albert y A.R. Ramos (orgs). Pp.406–423. São Paulo, Editora UNESP.

UAESPNN

- 2001 Política de participación social en la conservación. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente.

Ulloa, Astrid.

- 2001 El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. In Archila, Mauricio y Mauricio Pardo (editores). Movimientos sociales, Estado y Democracia en Colombia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANH.

- 2004 La construcción del Nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias.

Van der Hammen, María Clara

- 1992 El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la amazonía colombiana. Bogotá: Tropenbos.

Vieco, Juan José.

- 2000 Ordenamiento territorial en el Amazonas: realidades y conflictos. En Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía. J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (editores). Pp. 213–224. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA.

Wade, Peter.

- 2004 Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. In Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. E. Restrepo y A. Rojas (eds). Pp. 249–270. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

WRM

- 2002 Declaración del World Rainforest Mouvement ante la Cumbre Mundial para el Desarrollo Sostenible. Electronic document, <http://www.wrm.org.uy/declaraciones/CMDS.html>