



Contextos, mecanismos y formas de violencia epistémica en las prácticas turísticas. El caso de las comunidades indígenas del Trapecio Amazónico

María Isabel Acevedo González

Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Gestión de Ciencia, Tecnología e Innovación

Director

Carlos Hugo Sierra Hernando, Doctor (PhD) en Sociología

Codirectora

María Del Socorro López Gómez, Doctora (PhD) en Administración de Empresas

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Económicas

Maestría en Gestión de Ciencia, Tecnología e Innovación

Medellín, Antioquia, Colombia

2021

Cita	(Acevedo González, 2021)
Referencia	Acevedo González, M.I. (2021). <i>Contextos, mecanismos y formas de violencia epistémica en las prácticas turísticas. El caso de las comunidades indígenas del Trapecio Amazónico</i> [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Maestría en Gestión de Ciencia, Tecnología e Innovación, Cohorte XI.

Grupo de Investigación Gestión Organizacional (GESTOR).

Proyecto marco: “Vulnerabilidad de los conocimientos tradicionales de la comunidad pluriétnica Uitoto, del Trapecio Amazónico, Kilómetros 7 y 8: Perspectivas de sabedores y líderes”.

Líneas de investigación:

- Ciencia, tecnología, innovación
- Gestión de la propiedad intelectual
- Epistémicas y ecología de saberes. Cosmovisiones indígenas amazónicas.

Centro de Investigaciones y Consultorías (CIC).



Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes

Decano: Sergio Iván Restrepo Ochoa

Jefe departamento: Bernardo Ballesteros Díaz

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

En memoria de los abuelos Antonio Bolívar –Tafuyama- (1944 - 2020) y Jitoma Safiama (1942 - 2021), para que los saberes ancestrales no mueran con ellos.

Agradecimientos

A mi Director y Codirectora de tesis de maestría por su apoyo incondicional, a Nelly Kuiru (Moniya) y a todos aquellos que hicieron posible la inmersión en el universo de las comunidades indígenas. Pero, sobre todo, gratitud infinita a los abuelos que compartieron su sabiduría.

Tabla de contenido

Resumen.....	10
Abstract.....	12
Introducción	14
1 Glosario etnográfico	23
2 Marco teórico	28
2.1 Bases teóricas y dinámicas en el trasfondo semiótico del Conocimiento Tradicional (CT).....	28
2.1.1 Alteridades, disyuntivas y puntos de fuga en el dualismo Conocimiento Tradicional - Ciencia Occidental	32
2.1.2 El Conocimiento Tradicional, ¿un bien de dominio público?.....	36
2.2 Los mecanismos de Violencia Epistémica, ¿una forma de disfrazar las prácticas imperialistas en la era del conocimiento?	42
2.2.1 Preponderancia colonizadora del conocimiento científico que invisibiliza al “Otro” conocimiento tradicional	43
2.2.2 Las prácticas turísticas hegemónicas y su papel en la vulneración del Conocimiento Tradicional	53
2.3 El Turismo como motor de cambios	60
2.3.1 Contexto sobre el turismo en Leticia y reflexiones para mitigar su impacto en las comunidades indígenas y su territorio	65
2.3.2 El universo subjetivo y las historias vivenciales de la experiencia turística.....	74
3 Metodología	81
4 Resultados	93
4.1 Descontextualización de las prácticas indígenas y el fenómeno de la aculturación.....	94
4.2 Exotismo y folclorización	104
4.3 Lógicas de asimetría y violencia epistémica en las actividades turísticas	112
4.4 Impacto del turismo en la cohesión sociocultural y procesos colectivos de auto-representación de las comunidades indígenas	134
5 Conclusiones	154

Referencias..... 161

Anexos 167

Lista de figuras

Figura 1 Categorización de los entrevistados	85
Figura 2 Etapas del proceso de investigación	92

Lista de imágenes

Imagen 1. Ota Benga	55
Imagen 2. Indios "Onas"	56
Imagen 3. Danza Ancestral. Espacio Komuya Uai	94
Imagen 4. Preparación del mambe. Proceso de tostar las hojas de coca al fuego	96
Imágenes 5, 6 y 7. Casa tradicional con Manguaré - Carmen Kuiru y hoja de palma para el techo de la Maloca	98
Imágenes 8 y 9. Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña	104
Imágenes 10 y 11. Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña	105
Imágenes 12, 13 y 14. Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña	106
Imágenes 15 y 16. Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña	107
Imágenes 17 y 18. Restaurante Tierras Amazónicas	110
Imágenes 19 y 20. Restaurante Tierras Amazónicas	111
Imágenes 21, 22 y 23. Imágenes publicitarias de agencias de turismo – Leticia, Amazonas....	112
Imagen 24. Trayecto en canoa hacia Tabatinga, ciudad limítrofe con Leticia del Estado de Amazonas, Brasil.....	113
Imágenes 25 y 26. Producto elaborado y distribuido por el Parque Ecológico Mundo Amazónico, de la marca propia Amaflora	121
Imagen 27. Abuelo Antonio Bolívar (1944 – 2020). Parque Ecológico Mundo Amazónico ...	122
Imágenes 28, 29 y 30. Mercado de los abuelos – venta de mojoy (Parque Orellana) y abuelos vendiendo artesanías.....	126
Imagen 31. Marcas de productos que emplean nombres indígenas	127
Imagen 32. Parque Santander.....	133
Imagen 33. Abuelo Antonio Bolívar (1944 – 2020). Maloca recreada en el Parque Ecológico Mundo Amazónico	136
Imágenes 34 y 35. Maloca Tradicional del abuelo Jitoma Safiama (1942 - 2021), ubicada en el Km 7 – abuela Amelia en la zona donde se preparan los alimentos	139

Imágenes 36 y 37. Abuelo Jitoma Safiama (1942 - 2021) en la maloca tradicional, ubicada en el Km 7, mambeando y vistiendo sus accesorios sagrados	140
Imágenes 38 y 39. Venta de artesanías y de plantas medicinales, Isla de los Micos	142
Imágenes 40 y 41. Isla de los Micos, etnias Yagua y Ticuna	143
Imagen 42. Maloca comunitaria en Macedonia – danza tradicional para recibir a los visitantes	144
Imagen 43. Pata de caimán asada, Macedonia	146
Imágenes 44 y 45. Puerto Nariño	150

Siglas, acrónimos y abreviaturas

ALAS	Asociación Latinoamericana de Sociología
ANATO	Asociación Colombiana de Agencias de Viajes y Turismo
APAA	Asociación de Productores Agropecuarios del Amazonas
ATICOYA	Asociación Indígena Ticuna, Cocama y Yagua
CAN	Comunidad Andina de Naciones
CAT	Colegios Amigos del Turismo
CDB	Convenio sobre la Diversidad Biológica
CET	Conocimiento Ecológico Tradicional
CT	Conocimiento Tradicional
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
ESCNNA	Explotación Sexual Comercial de Niños, Niñas y Adolescentes
FIIB	Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad
INVIMA	Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos y Alimentos
ISA	Asociación Sociológica Internacional
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMPI	Organización Mundial de la Propiedad Intelectual
OMT	Organización Mundial del Turismo
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
ONU	Organización de las Naciones Unidas
PIB	Producto Interno Bruto
PNUMA	Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente
RUT	Registro Único Tributario
SENA	Servicio Nacional de Aprendizaje
SINCHI	Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas

Resumen

El proceso de investigación sobre el terreno tuvo lugar en la ciudad de Leticia, que forma parte del Trapecio Amazónico y alrededores, donde están asentados veintiséis pueblos indígenas con una marcada divergencia en relación con los procesos hermenéuticos de entendimiento del mundo frente al pensamiento occidental y con diferentes cosmogonías que varían de una comunidad a otra. El objetivo principal del trabajo fue identificar los mecanismos subyacentes de violencia epistémica que se ejercen a través del modelo de turismo imperante en el departamento de Amazonas. En consecuencia, debido a diferentes factores como la aculturación y la inmersión en la economía de mercado, las comunidades indígenas han encontrado en el turismo una fuente de ingresos para solventar sus necesidades básicas, con el consecuente abandono de sus prácticas tradicionales.

La metodología empleada ha sido de naturaleza cualitativa, ya que lo que se pretende es comprender los discursos y el contexto social de diferentes actores, así como analizar la forma en que el turismo ha impactado a las comunidades indígenas. Para esto se emplearon instrumentos como entrevistas, se sostuvieron diálogos, encuentros y también se utilizó la investigación acción participativa, especialmente en el caso de los representantes indígenas, como participantes activos frente a su cotidianidad y experiencias particulares.

A este respecto, es importante hacer notar que el trabajo contribuye a la apertura de una línea de investigación en un campo prácticamente inexplorado dentro del ámbito de los estudios socio-antropológicos del turismo, en la medida en que da los primeros pasos en la necesidad de explorar las lógicas de violencia epistémica presentes, de forma más o menos implícita, en las prácticas turísticas dominantes que se dan en el Trapecio Amazónico.

Se trata sin duda de un asunto de sustancial relevancia, puesto que los mecanismos de violencia epistémica presentan una incidencia significativa en las prácticas cotidianas de los pueblos indígenas, su identidad colectiva y las formas en las que se presentan ante los turistas. Esta situación ha provocado una fuerte desarticulación sociocultural y la imposición de nuevas coordenadas representacionales y escenográficas, así como también la exotización, descontextualización y folclorización de su cultura. Es así como, los pueblos indígenas han quedado reducidos a sujetos-objetos pasivos de las rutas turísticas en las que se ven inmersos como un centro de atracción más. Se ha reforzado el imaginario de una aventura en la selva y el encuentro con culturas atemporales y casi desaparecidas, como una forma de legitimación de las actividades

turísticas frente a la conservación de su patrimonio intangible. Esta investigación se adentra, en definitiva, en los escenarios ficcionales y en los imaginarios que se generan para el turista, así como en las estrategias de apropiación epistémica, cultural y material de elementos simbólicos y sagrados de las comunidades, a fin de internarse en el mundo indígena.

Palabras clave: conocimiento ancestral, turismo, violencia epistémica, lógicas de asimetría, aculturación, exotismo, folclorización, Trapecio Amazónico

Abstract

The research process on the ground took place in the city of Leticia, which is part of the Amazonian Trapeze and its surroundings, where twenty-six indigenous populations are settled with a marked divergence in relation to the hermeneutical processes of understanding the world compared to Western thought and with different cosmogony that vary from one community to another. The main objective of the work was to identify the underlying mechanisms of epistemic violence that are exerted through the prevailing tourism model in the department of Amazonas. Consequently, due to different factors such as acculturation and immersion in the market economy, indigenous communities have found in tourism a source of income to meet their basic needs, with the consequent abandonment of their traditional practices.

The methodology used has been qualitative in nature, since what is intended is to understand the discourses and social context of different actors, as well as analyze the way in which tourism has impacted indigenous communities. For this, instruments such as interviews were used, dialogues and meetings were held and participatory action research was also used, especially in the case of indigenous representatives, as active participants in their daily lives and particular experiences.

In this regard, it is important to note that the work contributes to the opening of a line of research in a practically unexplored field within the scope of socio-anthropological studies of tourism, insofar as it takes the first steps in the need to explore the epistemic violence logics present, more or less implicitly, in the dominant tourist practices that occur in the Amazon Trapeze.

It is undoubtedly a matter of substantial relevance, since the mechanisms of epistemic violence have a significant impact on the daily practices of indigenous populations, their collective identity and the ways in which they present themselves to tourists. This situation has caused a strong sociocultural disarticulation and the imposition of new representational and scenographic coordinates, as well as the exoticization, decontextualization and folklorization of their culture. Thus, the indigenous populations have been reduced to passive subjects-objects of the tourist routes in which they are immersed as one more center of attraction. The imaginary of an adventure in the jungle and the encounter with timeless and almost disappeared cultures has been reinforced, as a way of legitimizing tourist activities in regard to the conservation of their intangible heritage. In short, this research delves into the fictional scenarios and the imaginary that are generated for the

tourist, as well as the strategies of epistemic, cultural and material appropriation of symbolic and sacred elements of the communities, in order to enter into the indigenous world.

Keywords: ancestral knowledge, tourism, epistemic violence, asymmetry logics, acculturation, exoticism, folklorization, Amazonian Trapeze

Introducción

Uno de los aspectos que motivaron este trabajo de maestría¹ tiene que ver con el deseo de explorar la riqueza cultural que tiene el país en su propio contexto, representada en las comunidades indígenas del Trapecio Amazónico. En este sentido, en el trasfondo de este trabajo hay un reconocimiento de los saberes ancestrales y de sus titulares, pues personifican ciertos avances que se aplican en las sociedades y que, sin embargo, siguen siendo devaluados, invisibilizados y simplificados. Ni siquiera en los espacios académicos se evidencia un encuentro horizontal de saberes, teniendo en cuenta además que existen diferentes alternativas para la resolución de problemáticas suscitadas en diversos ámbitos y que aún no han sido exploradas.

Es preciso aclarar en este punto que, en este trabajo de investigación de carácter cualitativo, no es posible dejar al margen (tarea, por otra parte, casi imposible en las exploraciones socio-antropológicas que tratan de abordar en profundidad aquello que se ha venido a denominar como “alteridad cultural”) las propias representaciones y reflexiones de los investigadores que, como la que esto escribe, analizan sobre el terreno los discursos y las imágenes proyectadas por las comunidades indígenas amazónicas. Dar debida constancia de los aprendizajes, experiencias, interacciones personales con los diferentes actores y confrontaciones sobre el terreno (como un material complementario a las fuentes académicas que se manejan en esta investigación) posee un valor intrínseco añadido a la hora de explicitar con claridad la posición o perspectiva clave de la que se parte para estudiar exhaustivamente el fenómeno desde un enfoque constructivista (González, 2011; Decroly & Diekmann, 2018). Se considera que este aspecto (que sigue las pautas clásicas de cualquier ejercicio etnográfico), lejos de menoscabar los contenidos esenciales de este trabajo, lo enriquecen extraordinariamente con los matices derivados de las vivencias personales que acompañan a todo proceso de investigación de estas características. Por lo tanto, es preciso hacer patente un espacio de enunciación retórica y subjetiva, cuyo valor estriba en que devuelven al plano de manifestación ciertos parámetros subyacentes de la investigación que, por lo general, quedan relegados a la invisibilidad. Igualmente, dar acogida a la actividad enunciativa supone una

¹ Incluido dentro de la categoría de trabajo de investigación en los programas de maestría, con base en el Acuerdo Superior 432 del 24 de noviembre de 2014, Artículo 34, Capítulo VI.

forma válida de abordaje de la problemática propuesta y de reflexión sobre ella en el marco de un trabajo de maestría académica.

Por otro lado, resulta de gran importancia poner en evidencia que una de las líneas transversales que orientan el desarrollo de esta investigación sobre determinados efectos traumáticos que se derivan del encuentro e interacción con las comunidades indígenas amazónicas parte de la idea de la permanencia implícita de una jerarquía cognitiva o gnoseológica, lo que permite establecer un vínculo de subordinación y sometimiento del conocimiento tradicional respecto al conocimiento tecno-científico, considerada como la única práctica epistémica con validez universal. En realidad, no se está haciendo alusión a nada nuevo. Esta es una controvertida tesis que condiciona el desarrollo de la antropología desde sus etapas fundacionales (protagonizadas por Franz Boas, Edward Burnett Tylor, William Rivers, Bronisław Malinowski o Alfred Reginald Radcliffe-Brown en adelante). De hecho, quien deja de modo más evidente esta distancia epistemológica es uno de los grandes padres de la antropología y de la sociología francesa, Lucien Lévy-Bruhl, al subrayar en gran parte de sus obras (*Las funciones mentales de las sociedades inferiores*, -1910-; *La mentalidad primitiva*, -1922-; *Lo sobrenatural y la naturaleza de la mentalidad primitiva*, -1931-; *La mitología primitiva*, -1935-) la naturaleza pre-lógica, irracional, mágica y primitiva del pensamiento indígena frente a la racionalidad exitosa del positivismo occidental. Ciertamente, esta tendencia en el campo de la antropología iba a ser interrumpida por los trabajos decisivos de Claude Lévi-Strauss (especialmente en su obra *El pensamiento salvaje*, de 1962) que identifican en los pueblos indígenas la existencia de taxonomías y estrategias de ordenación del entorno natural circundante, iguales o más complejas que las reconocidas por la ciencia occidental. Esto le lleva a reconocer el hecho de que las culturas indígenas están atravesadas por una especie de ciencia de lo concreto (ciencia del *bricolage*) que sirve de base fundamental para el desarrollo de una ciencia de modelos abstractos. Tal circunstancia, que en apariencia puede resultar algo alejada del espíritu de esta investigación, posee una importancia particular para el estudio, en la medida en que las nuevas generaciones de antropólogos que, a partir de los años 70, realizan estudios antropológicos y etnográficos en el departamento de Amazonas (puntualmente Jürg Gasché, Juan Álvaro Echeverri, Roberto Pineda Camacho, Horacio Calle Restrepo, Germán Ignacio Ochoa, Carlos Eduardo Franky, etc.) incorporan las coordenadas y las contribuciones de Lévi-Strauss para sus investigaciones (Sierra, 2020). En cualquier caso, hay que decir que este problema relacionado con la organización vertical

del conocimiento a la hora de calibrar los esquemas gnoseológicos de culturas no occidentales sigue presente y es objeto de intensas controversias en aquellos planteamientos teóricos de la antropología contemporánea más destacados, que se inclinan por impulsar un giro ontológico o perspectivista (Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Martin Holbraad, Tim Ingold, etc.).

Es de agregar (sin extenderse en ello), que esta problemática no es privativa del campo de la antropología, sino que también perdura y es objeto de análisis y de profundos debates de índole teórico-conceptual en el campo de la sociología, cuyo proceso de institucionalización y de conformación del objeto de estudio (impulsado por Emile Durkheim, Marcel Mauss, Max Weber, Georg Simmel, Talcott Parsons, etc.) se ha visto condicionado hasta el más inmediato presente por la aspiración de alcanzar cuotas de objetividad y de precisión logradas por las ciencias naturales. Y, al mismo tiempo, no es posible obviar que este asunto atraviesa también la historia de la epistemología y de la filosofía de la ciencia occidental con base en el ya clásico “principio de demarcación” instaurado por el Círculo de Viena (Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Hahn, Hans Reichenbach, Otto Weininger, Carl Hempel, etc.) que ha servido para abrir durante las décadas siguientes un abismo profundo entre las tradiciones epistemológicas humanísticas y naturales (tal y como lo planteó C. P. Snow) y para poner las bases de un proyecto de edificación de una ciencia compuesta de una estructura lingüístico-conceptual universal. Ciertamente, el giro histórico emprendido en los años 60 y 70 (con autores tan conocido como Thomas Kuhn o Steven Toulmin) tiende a difuminar dichas fronteras epistémicas y a abordar el conocimiento científico desde una perspectiva constructorista y externalista, aspecto que es confirmado con la irrupción, a partir de los años 80 y 90, de la Escuela de Edimburgo (David Bloor, Barry Barnes, Harry Collins, Donald A. MacKenzie, John Henry, etc.) y los programas fuerte, relativista, los estudios de laboratorio, la teoría actor-red o el programa de Construcción Social de la Ciencia y de la Tecnología. La extensión de la perspectiva constructivista en el análisis de las teorías científicas, abre el campo de estudio a los factores sociales (siguiendo la tesis del impacto “externalista” en el desarrollo científico y de la “carga teórica de la observación científica”) y a la idea (siguiendo el “principio de simetría”) de que ningún postulado, incluso aquellos que han fracasado o se han visto relegados al olvido en la historia de la ciencia, debe ser descartado (Restrepo, 2006; Vargas, 2011; Agrawal, 2004; Van den Daele, 2004; Acosta y Mendoza, 2006; Reyes, 2009; Van Overwalle, 2005; “Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo”, 2000; Nemogá, 2013; De La Cruz *et al.*, 2005; Beltrán, 2017; Gnecco, 2009; Mignolo

& Escobar, 2013; Valladares & Olivé, 2015; Santos, 2010; Teo, 2010; Fortanet, 2005; Apud, 2011; González, 2011).

En contraste con la presunción que sostiene el carácter atemporal de las prácticas ancestrales, las comunidades indígenas han desarrollado conocimientos sistemáticos desde hace mucho tiempo: desde ensayos empíricos sobre hibridación genética, pasando por los análisis fármaco-etnológicos y finalizando, por ejemplo, en el saber sobre los procesos de interacción compleja dentro de los ecosistemas selváticos. Y todo ello empleando herramientas autóctonas, así como recursos presentes en sus territorios, para el sostenimiento de toda la comunidad y en equilibrio con la naturaleza. Desde esta perspectiva, sus prácticas tradicionales y culturales suponen una contribución decisiva a la conservación integral de los ecosistemas, como parte de su cosmogonía holística, según la cual no es posible establecer una separación epistemológica entre sus saberes y prácticas del propio territorio donde están asentadas. Como una forma de preservar su cultura, las comunidades indígenas transmiten estos conocimientos de manera oral e intergeneracional y se articulan en los procesos de construcción de su identidad colectiva. No se concibe la explotación de la naturaleza con fines de lucro, sino como una forma de pervivencia. Por lo general, el pensamiento occidental se rige por fines utilitaristas y mercantilistas. Es en esta relación impuesta desde el marco de desarrollo occidental, que los indígenas son expropiados no sólo de los recursos biológicos presentes en sus territorios sino también de los conocimientos asociados, en la medida en que son instrumentalizados para el desarrollo de grandes industrias, principalmente la biotecnológica, farmacéutica, cosmética y alimentaria. Estas empresas se han lucrado de la explotación comercial de patentes, sin la retribución a los titulares de los saberes ancestrales, teniendo en cuenta que, sin éstos, no sería posible el conocimiento de gran variedad de especies, sus propiedades y usos. Esta situación ha sido reforzada por una laxa normatividad e ineficientes mecanismos de protección, puesto que subsiste una idea dominante sobre los saberes ancestrales en función de su utilidad, sin reconocer los derechos de las comunidades locales.

Es precisamente en este contexto en el que el trabajo de investigación se integra con el macro-estudio “*Vulnerabilidades de los conocimientos tradicionales de la comunidad pluriétnica Uitoto, del Trapecio Amazónico, Kilómetros 7 y 8: Perspectivas de sabedores y líderes*”, del grupo GESTOR, desde varios frentes. En primer lugar, la investigación que se presenta en estas páginas pone su foco de interés en la misma realidad social y territorial que ha sido priorizada en dicho macro-estudio. De esta forma, pero no de manera exclusiva, se ha trabajado en territorio con las

comunidades (especialmente y tal y como se indica en los apartados siguientes, de las etnias Murui, Ticuna, Bora, Okaina, Muinane, etc.) que se encuentran identificadas en el macro-estudio. En segundo lugar, el estudio del fenómeno del turismo presenta una afinidad significativa con las aspiraciones estratégicas del macro-estudio en el que se enmarca, ya que constituye uno de los factores más destacados que incide, en el caso concreto del Amazonas colombiano, en la biodiversidad y en la pervivencia del conocimiento tradicional. En tercer lugar, el estudio del fenómeno del turismo en territorio amazónico sitúa a esta investigación en el centro de una de las líneas de trabajo fundamentales que se proponen en el macro-estudio y que tienen que ver con la denominada ecología de saberes y las cosmovisiones indígenas amazónicas. Ciertamente, el turismo supone una plataforma inigualable para evidenciar las tensiones y las lógicas soterradas de los encuentros, diálogos y confrontaciones de racionalidades y tradiciones sapienciales diversas. En cuarto lugar y como corolario de lo anterior, es preciso también indicar que esta investigación recoge una de las problemáticas centrales del macro-estudio, expresada en los signos de “violencia epistémica” derivadas de prácticas de biopiratería. Desde este punto de vista, el modelo turístico dominante a escala global ha sido uno de los terrenos más significativos donde se pone en evidencia los efectos nocivos de la “violencia epistémica”. En quinto lugar, esta investigación concreta se ajusta de manera estricta a algunos de los principales resultados que se esperan obtener con el desarrollo del macro-estudio, en la medida en que, al profundizar en la percepción de las poblaciones indígenas en torno a las prácticas turísticas hegemónicas en el territorio amazónico, se trata de contribuir, no sólo al desarrollo de “estrategias de preservación del conocimiento tradicional indígena”, sino a abrir una nueva línea de investigación sobre “gestión del conocimiento tradicional indígena que puede tener aplicaciones en la construcción de estrategias públicas para la protección de recursos tan estratégicos como lo son la biodiversidad y los conocimientos tradicionales”. Finalmente, no hay que olvidar, en definitiva, que el turismo científico y gastronómico, por ejemplo, e incluso determinados patrones que se reproducen en las prácticas turísticas arraigadas en territorios de alta biodiversidad y donde todavía persisten tradiciones autóctonas, desembocan en ciertas ocasiones, en actividades estrechamente asociadas a la biopiratería y cognopiratería (García, 2013; Mejía-Cubillos, 2008; Restrepo, 2006; Reyes, 2009; Trujillo, 2007), aspectos ambos que suponen la base sobre la que se cimienta el marco teórico-conceptual y metodológico del macro-estudio ya mencionado. Es de añadir, por último, que el interés generado por esta esta investigación, así como el macro-estudio en el que se integra, ha

supuesto su vinculación a un proyecto internacional coordinado por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, el Núcleo Internacional de Pensamiento en Epistemología Ambiental - NIPEA-, la Universidad de Antioquia y la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea en el que, si se atiende al título del mismo (*Asimetrías, demarcaciones epistémicas y ecología de saberes. Los sistemas cosmovisionales indígenas amazónicos en la modernidad*), la asimetría epistémica constituye su objeto de estudio protagónico.

Con este trabajo de investigación se busca entonces darle protagonismo a los discursos e imaginarios de las comunidades indígenas del Trapecio Amazónico que no son reconocidos en el ámbito académico, analizando de una manera no convencional, las vivencias de estas comunidades frente al fenómeno del turismo, en lugar de tratar de traducir su cosmogonía, lo cual no es posible, dada la complejidad de su sistema gnoseológico. A su vez, como se mencionó anteriormente, da pie a resaltar la gestión del conocimiento ancestral en la construcción de políticas públicas, no sólo para la protección de recursos estratégicos, sino también para promover el bienestar social de regiones que siguen siendo marginadas, así como la inclusión de las comunidades en emprendimientos que integren sus modos de vida tradicionales y soluciones alternativas a las problemáticas sociales y ambientales.

Es preciso señalar adicionalmente, que cuando se impone un modo de conocimiento frente a otro, anulándolo e inferiorizándolo, ya sea porque no se comprende, no se valora bajo su propio contexto ni particularidades, sino frente a los parámetros universales del conocimiento científico, o porque se está apelando a la violencia epistémica, se produce una descontextualización profunda de los saberes ancestrales y el desconocimiento de su sistema de valores. La justificación que siempre se ha empleado es la de civilizar a los pueblos no occidentales e impulsar el desarrollo económico y social, pero el trasfondo es la apropiación de valiosa información para el desarrollo de diferentes industrias.

De otro lado y en lo relativo a las prácticas turísticas, cabe afirmar que albergan mecanismos subyacentes de violencia epistémica, dado que la identidad y tradiciones de las comunidades indígenas se ven alteradas para responder a los imaginarios contruidos por los turistas, que buscan con añoranza la conexión con un entorno natural y la autenticidad del encuentro con comunidades casi desaparecidas. Esto ha llevado a la estereotipación y trivialización de las comunidades indígenas y de sus territorios, dado que el propósito esencial no descansa en el reconocimiento de una realidad cultural concreta, sino en satisfacer las expectativas de los turistas. De esta forma, el

turismo ha traído efectos negativos y ha favorecido la categorización de la otredad, con la consecuente aculturación, abandono y sustitución de prácticas tradicionales de las comunidades indígenas por aquellas cuya procedencia se encuentra en la cultura occidental. Los turistas esperan romper con su rutina y encontrar una actitud subalterna en los habitantes de los lugares de destino. Establecen relaciones superficiales con los locales y no se preocupan por las problemáticas de éstos, sino que, más bien, ejercen una posición dominante frente a culturas completamente diferentes y que son consideradas primitivas. A su vez, invaden los espacios y rituales más sagrados de los pueblos indígenas, por lo que a estos no les queda otra opción más que adentrarse en la economía de mercado, pero bajo condiciones asimétricas. De esta manera, se contribuye a beneficiar los intereses particulares por encima de los emprendimientos locales, que no pueden competir frente a la gran infraestructura de los agentes de turismo y cadenas hoteleras. El turismo como agente de cambio, ha contribuido al exotismo y folclorización de la cultura indígena, al agotamiento de recursos, contaminación, privatización del territorio y afectación de la seguridad alimentaria de las comunidades, que están dejando de cultivar en la chagra (con la consecuente inaccesibilidad de productos básicos por su escasez o altos precios). A su vez, los diferentes actores que intervienen en la oferta turística han contribuido a la descontextualización de las prácticas indígenas, para aproximar a las comunidades a las rutas turísticas. Pero este fenómeno también se ha producido en las propias comunidades, que realizan sus demostraciones culturales por fuera de sus territorios o malocas, para obtener ingresos adicionales y solucionar de alguna manera la situación precaria en la que viven. También hay una proyección escenográfica de los elementos nucleares y simbólicos de las comunidades para que los turistas se sientan identificados con las prácticas indígenas o que incluso, perciban que, con su presencia, están contribuyendo a su inmersión en la cadena de valor, como principales proveedores de los productos locales, aunque, en realidad, no posean participación o representatividad alguna (Vélez, 2014; Netto, 2015; Vergopoulos, 2016; Pereiro, 2013; Gravari-Barbas & Graburn, 2012; Ochoa-Zuluaga, 2019; García, 2013; Valladares & Olivé, 2015; Araujo y Torres, 2013).

Al hilo conductor de lo dicho hasta ahora, es oportuno poner de relevancia e insistir aquí en el valor de esta investigación, en la medida en que realiza contribuciones dentro de una línea de estudios, como es el fenómeno del turismo bajo coordenadas socio-antropológicas, de reciente constitución. De acuerdo con Apostolopoulos (como se citó en González, 2011), aunque las prácticas turísticas se remontan a finales del siglo XIX, los primeros estudios sociológicos y

antropológicos que dedican un cierto interés, aunque todavía periférico, a esta actividad de gran complejidad datan de los años 60. En ese sentido, habrá que esperar a los años 90 para que se conforme una sección autónoma centrada en la sociología del turismo dentro de la Asociación Sociológica Internacional (ISA) y al año 2003 para que fuera incluida una mesa de trabajo específica al turismo en el XXIV Congreso ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología). Desde este punto de vista, cabe entender este trabajo como un aporte que va en la línea del reconocimiento del estatus como objeto de estudio propio de la sociología del turismo (Araujo y Torres, 2013; González, 2011).

Por otra parte, y de acuerdo con lo anterior, los presupuestos teórico-conceptuales y metodológicos de esta investigación apuestan por ir más allá de los estudios convencionales del turismo, desarrollados en el campo de la sociología, que fundamentalmente se han visto inspirados por posturas de naturaleza positivista o estructuralista. En ese sentido, el valor de la investigación está dado en el hecho de que se hace eco de las transformaciones habidas en el campo de la sociología en los últimos años, lo que se refleja en una aproximación más compleja e inclinada hacia el constructivismo (con el soporte de trabajos llevados a cabo por autores reconocidos como Georg H. Mead, Harold Garfinkel, Alfred Schutz, Pierre Bourdieu, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, etc.). Cabe afirmar, por tanto, que este campo de estudio goza de una vitalidad teórica en cuanto a la definición de conceptos que aportan una mejor comprensión de la influencia del turismo en los comportamientos y relaciones sociales, empleando para ello herramientas intelectuales que contribuyen a la interpretación de las observaciones y experiencias (Decroly & Diekmann, 2018).

Junto con ello, no es posible dejar al margen el hecho de que esta investigación se centra en un objeto, como es el de la violencia epistémica, y en una población, como es la que representan los pueblos indígenas del departamento de Amazonas, que han estado, por lo general, apartados de los informes y estadísticas que dotan de contenido los estudios sobre el turismo. En las páginas que siguen, se lleva a cabo una contribución, que puede tener continuidad en el futuro, centrada en una perspectiva más microsociológica en la que se profundiza en las vivencias, percepciones, valores o en los sentidos que las comunidades indígenas atribuyen al fenómeno del turismo a través de sus discursos y prácticas.

Teniendo todo lo dicho en cuenta, una de las conclusiones a las que llega esta investigación es que, partiendo de estas coordenadas epistemológicas, se encuentra adecuado enfatizar la idea de

que la promoción del turismo debe tener un enfoque diferente, de tal forma que no amenace la conservación de la diversidad cultural en el territorio amazónico, debido a la pérdida de dialectos y modificación de las prácticas tradicionales. Es preciso que se dirija hacia un tipo de turismo más cultural, menos masivo, donde las comunidades indígenas puedan reafirmar su identidad, centrando el valor en sus cosmovisiones, normas y costumbres y que, en definitiva, puedan tener más control sobre las prácticas turísticas desarrolladas en sus territorios. También la ciudad de Leticia puede convertirse en un referente importante para el turismo y no sólo en un lugar de paso hacia una selva domesticada, alejada de la realidad que viven las comunidades.

Por tanto, el objetivo general de la investigación se centró en identificar los mecanismos subyacentes de violencia epistémica que se ejercen a través del modelo de turismo imperante en el departamento de Amazonas. Por su parte, los objetivos específicos fueron los siguientes:

- Analizar las múltiples manifestaciones de violencia epistémica que impactan en la cohesión sociocultural, en los procesos de auto-representación de las comunidades indígenas, que inciden en la descontextualización espacio-temporal de su cotidianidad y que se reflejan, a su vez, en la estructura asimétrica de las relaciones entre los turistas y los locales.
- Establecer las perspectivas de los diferentes actores de la comunidad frente al fenómeno del turismo en relación con las lógicas de violencia epistémica existentes.
- Reconocer los imaginarios que se configuran frente a la realidad de las comunidades indígenas cuando están inmersas en las rutas turísticas en lo referente a las expresiones de violencia epistémica.

En este sentido surge la siguiente pregunta de investigación: ¿cuáles son los contextos, mecanismos y formas de violencia epistémica en las prácticas turísticas desarrolladas en el Trapecio Amazónico?

1 Glosario etnográfico

Abuelo o sabedor. Se trata de la persona más respetada dentro de la comunidad indígena por tener un mayor conocimiento sobre las prácticas ancestrales. Este conocimiento, así como los valores y pautas de comportamiento tradicionales, son transmitidos a los más jóvenes o aprendices a través de la tradición oral, rituales colectivos, danzas, cantos y mitos (Sánchez, Pardo, Flores y Ferreira, 2000).

Cabildo. Organización del gobierno indígena que se rige bajo sus propias leyes, con el fin de tomar decisiones que protejan a la comunidad. Está compuesto por el gobernador del cabildo y los cabildantes².

Cacique. Líder o autoridad tradicional de una comunidad indígena³.

Colonos. Los pueblos indígenas los describen como “blancos”, aunque también conocidos como mestizos por el cruce entre una etnia blanca y otra proveniente de nativos americanos. Se trata de un término acuñado por el imperio español⁴. Por lo general, han nacido en la misma región de las comunidades indígenas o provienen de otro lugar del país⁵.

Curaca. Es un líder exclusivamente político y está por debajo de la autoridad espiritual, que es el abuelo sabedor o el cacique.

Dueños espirituales. Son los dueños de las especies animales y vegetales, a las cuales sólo se puede acceder mediante transacciones rituales con éstos, como dones o préstamos, pues fueron dadas para la supervivencia de las comunidades indígenas y están bajo su custodia por encargo de los antepasados. A su vez, son vistas como reencarnaciones de seres humanos. En el caso de las plantas, éstas tienen alto valor cultural y espiritual pues son utilizadas como medio para

² Red de portales Instituto Caro y Cuervo. <https://bit.ly/355R5Fr>

³ Red de portales Instituto Caro y Cuervo. <https://bit.ly/355R5Fr>

⁴ Recuperado de: <https://bit.ly/3uWTKeI>

⁵ Red de portales Instituto Caro y Cuervo. <https://bit.ly/355R5Fr>

acceder al conocimiento ancestral y su poder es transmitido cuando se consumen (Sánchez *et al.*, 2000).

El mambe de coca y el ambil de tabaco. Se hace referencia a las sustancias que se obtienen de dos plantas sagradas, la coca y el tabaco, que son fundamentales dentro del espacio del mambadero. El ambil de tabaco genera visiones en los hombres de la comunidad e inspira la palabra en las reuniones de aprendizaje cosmogónico y mítico. El mambe de coca, les otorga fuerza física y espiritual para el intercambio de la palabra y cuidar a la comunidad. La preparación del mambe consiste en tostar las hojas de coca al fuego y reducirlas a polvo, el cual se mezcla con ceniza de yarumo seco. Las hojas del yarumo son alcalinas, lo que produce un efecto estimulante. Por su parte, el ambil se obtiene al hervir las hojas de tabaco en agua y, luego de extraer su zumo, se cocina hasta obtener una sustancia densa. Para lograr esta pasta espesa, se le agrega una mezcla vegetal. Esta preparación, junto con el mambe, es la que se lame durante las reuniones nocturnas en el mambadero⁶.

El mambadero. Es el espacio sagrado y masculino, en torno al cual se habla, cura, evoca el mundo de los antepasados y se prepara la coca. Los hombres se sientan en unos bancos dispuestos en círculo y conversan durante largas jornadas nocturnas. El diálogo es iniciado por el anfitrión y seguido por uno de los invitados, que responde con interjecciones, mientras que el resto de los asistentes escucha con atención. Cuando un joven desea sentarse en el mambadero debe aprender el *yetárafue*, que es el conjunto de consejos para cuidar de sí mismo, de su familia y de su comunidad⁷.

El manguaré. Es un instrumento de percusión que consta de dos tambores alargados, uno de sonido agudo, que es el de menor tamaño y otro grave. En la cultura Uitoto, el manguaré representa la dualidad femenina y masculina, pues todo lo existente presenta una estructura binaria (Yahuarcani, 2015). Está ubicado en la entrada de la maloca y resuena con el toque de dos mazos de madera con cabeza de caucho. Este instrumento de comunicación ancestral sirve

⁶ Fuente: sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, colección del Banco de la República – trabajo de campo.

⁷ Fuente: sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, colección del Banco de la República – trabajo de campo.

para enviar mensajes a distancia, para avisar la llegada de los extranjeros, convocar a fiestas y durante sus actividades cotidianas, para llamar a las mujeres que están en la chagra y a los hombres que han salido de cacería⁸.

La Anaconda Ancestral. Se trata de un animal predominantemente acuático, que representa la creación del orden cultural y social para los pueblos indígenas del Gran Vaupés. De acuerdo con sus relatos míticos, durante su recorrido, desde las aguas del oriente y siguiendo el curso de los ríos Amazonas, Vaupés y Caquetá, hasta ‘el corazón del mundo’ en la selva colombiana, la Anaconda Ancestral, emergía del río para dejar en la orilla a las comunidades humanas originarias y les asignaba jerarquías según el lugar donde eran ubicadas. Además de lo anterior, también les enseñó su lengua y les entregó sus representaciones sagradas, como lo son las plantas de la coca, la yuca, el tabaco, el yajé, los diseños de la pintura corporal y los instrumentos rituales⁹.

Por otra parte, según el mito del clan Aymeni, de la etnia Uitoto, Jusiguna, el niño árbol, dio origen a las plantas cultivadas, las frutas y los peces. Cuando finalmente éste creció hasta alcanzar su madurez, se derrumbó por su peso y su tronco abrió una gran zanja sobre la tierra, formando así el curso del río Amazonas (Yahuarcani, 2015).

La chagra. Cultivo ubicado en un claro abierto en la selva, más o menos a un kilómetro de distancia de la maloca, donde se siembran plantas alimenticias, medicinales y sagradas. Para hacer una chagra, primero se talan los árboles, luego se quema y después se siembra¹⁰. Su disposición, aparentemente sin orden manifiesto, contribuye sin embargo a que el suelo no se erosione, favorece la fotosíntesis y es menos susceptible a las plagas. En el momento en que el terreno cumple su ciclo, se deja regenerar y es devuelto a los dueños espirituales, acorde al calendario ecológico. Los principales cultivos son la yuca, la coca y el tabaco. Aunque la quema y la siembra es trabajo exclusivo de las mujeres, por ser las que poseen el conocimiento de las semillas transmitido por línea materna, sólo los hombres pueden cosechar el primer

⁸ Fuente: sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, colección del Banco de la República – trabajo de campo.

⁹ Fuente: sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, colección del Banco de la República – trabajo de campo.

¹⁰ Red de portales Instituto Caro y Cuervo. <https://bit.ly/355R5Fr>

producto, que es la coca, pues las mujeres no tienen permitido manipularla. No se trata de un espacio destinado sólo al cultivo sino también a las relaciones de las comunidades indígenas con su entorno¹¹ y que a su vez da cuenta de su organización social.

La maloca. Es una gran casa comunal presente en muchas comunidades indígenas de la Amazonía que sirve como vivienda y espacio ceremonial. Su estructura se sostiene con cuatro estantillos principales y el techo está cubierto por un tejido de hoja de palma. Para su construcción, se convoca a los miembros de la comunidad a través de una minga o trabajo comunitario solidario. La decoración externa está compuesta de símbolos del cuerpo y el cosmos, que forman parte de la cosmovisión indígena. En el techo hay aberturas que funcionan como observatorio, ya que los movimientos de los astros marcan los tiempos de las actividades cotidianas y rituales¹². Los estantillos principales también representan los puntos cardinales y los cuatro elementos de los que está compuesto el Universo: fuego, aire, tierra y agua¹³. La maloca es, por tanto, una representación de la intermediación entre lo celeste y lo subterráneo. En su interior cabe hallar una disposición espacial que refleja la estructura social y jerárquica de la comunidad. En el centro, se disponen varias bancas, donde los hombres realizan las actividades rituales. En la zona este, punto de emergencia solar, se ubica el mameadero y en el oeste, el área de la cocina. En toda la pared interior que da forma a la maloca, se ubican las unidades familiares con sus hamacas y en la zona intermedia, se desarrolla la vida social y las mujeres preparan los alimentos. Entonces, los espacios masculinos y femeninos son opuestos, pero complementarios para la vida en comunidad¹⁴.

La yuca. Es una planta esencial en la dieta de las comunidades indígenas del Amazonas y simboliza la fertilidad de la mujer. Las labores agrícolas en la chagra realizadas por la mujer y la abundancia de alimentos indican que la familia de la maloca tiene comida y fuerza para trabajar. Por tanto, la mujer es generadora y sostenedora de vida. En la mitología yukuna, la

¹¹ Recuperado de: <https://bit.ly/3w0KMPg>

¹² Fuente: sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, colección del Banco de la República – trabajo de campo.

¹³ Conocimiento ancestral, abuelo Ocaina, Leticia – Amazonas, 12 de febrero de 2020.

¹⁴ Fuente: sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, colección del Banco de la República – trabajo de campo.

yuca representa el origen y es una planta sagrada, por lo que se establecieron alianzas de trabajo con su dueño espiritual para la reproducción de la cultura y la sociedad¹⁵.

Médico tradicional. Es la persona que cura a los enfermos de la comunidad por tener el conocimiento sobre los poderes curativos de plantas y animales¹⁶.

Yajé. También conocido como ayahuasca. El bejuco del yajé se machaca junto con hojas de otras plantas como sanango y chacruna y se mezcla con agua. Tiene efectos alucinógenos, por lo que los indígenas deben preparar muy bien su cuerpo, mediante dietas estrictas¹⁷. Es utilizado por el sabedor con efectos espirituales y curativos y por el médico tradicional, que, a través del sueño y el rezo, tiene un encuentro con el dueño espiritual de cada planta, el cual le indica sus propiedades, cómo se debe preparar y consumir¹⁸.

¹⁵ Fuente: sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, colección del Banco de la República – trabajo de campo.

¹⁶ Red de portales Instituto Caro y Cuervo. <https://bit.ly/355R5Fr>

¹⁷ Información dada por una intérprete ambiental durante el recorrido de plantas medicinales en el Parque Ecológico Mundo Amazónico, Km7 - Leticia, Amazonas, 12 de febrero de 2020.

¹⁸ Conocimiento ancestral, abuelo Ocaina, Leticia – Amazonas, 12 de febrero de 2020.

2 Marco teórico

2.1 Bases teóricas y dinámicas en el trasfondo semiótico del Conocimiento Tradicional (CT)

Varios estudios y análisis sobre el Conocimiento Tradicional (CT) coinciden en afirmar que este concepto hace referencia al conjunto de saberes, costumbres, manifestaciones culturales y prácticas milenarias que las comunidades indígenas han empleado para sobrevivir en sus territorios, con el objeto de explicar, usar y transformar el medio y sus recursos. También comprende las habilidades que estos pueblos poseen en cuanto al manejo de sistemas ambientales, de la autogestión y de la salud, de acuerdo con una relación particularmente estrecha entre sociedad y naturaleza (De La Cruz *et al.*, 2005; Sánchez *et al.*, 2000).

Este sistema de conocimiento está basado en diferentes tipos de saberes y prácticas. Entre ellas cabe destacar el uso de plantas nativas como alimento, medicina, vestuario y ceremonias religiosas; las taxonomías o clasificaciones sobre el uso actual, previo o potencial de especies de plantas y de animales; la búsqueda, selección y conservación de semillas; la horticultura, la caza y la pesca; diversos conocimientos tradicionales sobre los microorganismos, sales vegetales y venenos; el folklore; las creaciones literarias asociadas a mitos y leyendas; las artesanías y tejidos, etc. (De La Cruz *et al.*, 2005; Prieto, 2004; Sánchez *et al.*, 2000).

Desde el punto de vista de su aproximación categorial, el CT se identifica con el conocimiento medicinal, agrícola y ecológico tradicional; mientras que en cuanto a la forma en que se transmite o es apropiado dentro de las comunidades indígenas, puede dividirse en conocimiento de la comunidad, de dominio público e individual. En este sentido, para algunos autores es preciso realizar una distinción entre conocimiento tradicional (categoría que se refiere a un contexto más amplio) y conocimiento indígena, subcategoría que se define como “el conocimiento tradicional que poseen y utilizan las comunidades, pueblos y naciones que son indígenas” (Van Overwalle, 2005, p. 587).

Asimismo, cabe recordar que, a nivel internacional, se han establecido importantes debates sobre los términos más adecuados para definir los conocimientos tradicionales. Por un lado, se ha cuestionado la utilización de términos como “tradicional” y “folklore”, en la medida en que subrayan únicamente lo antiguo y obsoleto y se ignora el hecho de que estos conocimientos pasan por una renovación constante, en el marco “de una tradición viva en evolución”. Por el contrario,

se ha preferido utilizar la palabra “consuetudinario”, en tanto que refiere a los conocimientos, prácticas y creencias tradicionales que han sido transmitidos de generación en generación. En términos de propiedad intelectual, se ha sugerido, incluso, utilizar el vocablo innovación en lugar de “conocimiento” (Restrepo, 2006, p. 69).

Para otros autores, es considerado más apropiado el término de Conocimiento Ecológico Tradicional (CET), para tratar de categorizar de una manera más acorde “una complejidad que integra modos de ser, saber y sentir la naturaleza” (Vargas, 2011, p. 16), no sólo en el plano de las relaciones entre los seres vivos y el ambiente sino también en lo que tienen que ver con el universo cultural. De esta manera, se busca superar la dicotomía entre lo tradicional y lo que no lo es.

Además de ello, se entiende que lo tradicional se encuentra asociado a un imaginario que carece de validez para explicar la realidad ambiental, al no seguir los esquemas epistemológicos ni las reglas universales experimentales planteadas por el pensamiento occidental. Por lo tanto, el uso de esta expresión (Conocimiento Tradicional) supondría en gran medida reducir este sistema de conocimiento a la mera identificación cultural de las prácticas indígenas y condicionar la inclusión en el campo político de las comunidades locales, en la medida en que se obvia la naturaleza sistémica de este conocimiento, que se origina en el territorio como espacio esencial de interdependencia entre especies y fuentes de saber (Vargas, 2011).

Sin embargo, aunque la expresión “conocimiento tradicional” ha sido usualmente empleada para referirse a los conocimientos de los pueblos indígenas, no son los únicos que poseen un sistema de conocimiento propio derivado del uso de la biodiversidad. También existen otras comunidades locales, como por ejemplo las rurales y las comunidades etnoculturales que, en sus actividades, no sólo emplean un conocimiento tradicional derivado de un componente o área de la biodiversidad, sino que, además, habitan, por lo general, zonas geográficas con características particulares (Restrepo, 2006).

Cabe añadir que, aparte de la estrecha relación que tienen con las plantas, las poblaciones indígenas atesoran un amplio conocimiento sobre la conservación de los ecosistemas y las interrelaciones entre los diferentes organismos vivos con el medio ambiente (Prieto, 2004; Reyes, 2009). Estos conocimientos ancestrales también se encuentran asociados con sus actividades de subsistencia, que dependen principalmente de la oferta ambiental y de los ciclos de la biósfera. Bajo este enfoque concreto, la visión de la naturaleza parte de una dimensión relacionada con las lecciones de vida social observables y adecuadas para la adaptación y supervivencia del ser

humano. Por lo tanto, con base en este criterio de integralidad, no es posible separar el Conocimiento Tradicional que éstos tienen, de los recursos biológicos, de su vida cultural y de sus tradiciones, en tanto que se produce una estrecha relación entre la naturaleza, la cultura, el mundo sobrenatural y el territorio, que deviene de sus ancestros (De La Cruz *et al.*, 2005; Nemogá, 2013; Prieto, 2004; Sánchez *et al.*, 2000).

A diferencia del conocimiento científico occidental, el CT es holístico (CUTS, 2007; Prieto, 2004; Reyes, 2009; Sánchez *et al.*, 2000) en cuanto a la cosmología o visión del mundo. Esto quiere decir que el conocimiento está inexorablemente ligado a su territorio, a los recursos presentes en él y a sus prácticas culturales, como parte de un todo integrado e interdependiente. Al mismo tiempo, se trata de un tipo de conocimiento esencialmente oral, espiritual (Prieto, 2004) y se desarrolla *in situ*, de acuerdo con las condiciones ambientales y sociales específicas de cada lugar (De La Cruz *et al.*, 2005; Reyes, 2009). Se fundamenta en valores y sistemas de derecho consuetudinario (De La Cruz *et al.*, 2005), a la vez que está basado en la observación empírica (Sánchez *et al.*, 2000). No tiene como objetivo controlar la naturaleza ni tiene ánimo de lucro, sino que se desarrolla con fines de supervivencia, satisfacción de necesidades básicas y beneficio para toda la comunidad (Restrepo, 2006). En otras palabras, no se preocupa por la aplicabilidad y es, más bien, un sistema integrado de conocimiento y creencias con un contenido social basado en relaciones de reciprocidad (Prieto, 2004). El conocimiento ancestral es fuente de sabiduría popular y designa los modos de vida de los grupos étnicos, que son diferentes al resto de la sociedad. Se rige por normas propias (De La Cruz *et al.*, 2005) y se expresa a través de mitos, rituales y experiencias que articulan los niveles de cohesión grupal.

Desde una perspectiva occidental, se podría afirmar que la concepción de las comunidades indígenas está más próxima a la visión que emana del modelo biocentrista¹⁹, en la medida en que

¹⁹ Existen dos perspectivas ecológicas para la valoración de la biodiversidad por parte de la sociedad moderna: el biocentrismo y el antropocentrismo. El biocentrismo se refiere al valor intrínseco de la biodiversidad. Gracias a la teoría evolutiva, se reforzó el postulado del origen común de todos los seres vivos, incluidos los no humanos, estableciendo un sentido de parentesco entre todas las especies; lo que contribuye al respeto por todas las formas de vida y nuestra relación con el medio biótico. Aquí subyace un cambio en la visión tradicional de la naturaleza como un bien que nos pertenece y que, desde este enfoque se entiende como una comunidad a la que pertenecemos. Esto supone, sin duda alguna, pasar de una concepción de conquistadores de la naturaleza a miembros de la comunidad biótica.

sitúa en la misma dimensión a los seres humanos y al mundo natural que los rodea (Muñoz, Giraldo y López, 2019; Sánchez *et al.*, 2000). Se atribuye significado a cualquier realidad de la naturaleza y la cultura o se elaboran explicaciones a fenómenos complejos mediante analogías y símbolos (Sánchez *et al.*, 2000), que se convierten en patrimonio colectivo compartido por todos los miembros de la comunidad, aunque se encuentren en posesión de los curanderos y sabedores (Prieto, 2004).

Los conocimientos tradicionales se transmiten de generación en generación (De La Cruz *et al.*, 2005; Prieto, 2004; Reyes, 2009; Sánchez *et al.*, 2000; CUTS, 2007) a modo de enseñanza, a través de las narraciones de los sabedores y en los bailes y rezos referidos a la naturaleza. En todos estos relatos y prácticas ceremoniales se muestra una clasificación e inventario exhaustivo de las diferentes especies, sus características y relaciones, por lo que se convierten en un medio fundamental para conservar su memoria cultural y lengua aborigen (Reyes, 2009; Sánchez *et al.*, 2000). Pero no se trata únicamente de transmitir información, sino que este tipo de conocimiento posee un significado social y cultural, por lo que no se representa de manera escrita, sino que se

Surge entonces la ética ambiental, que pone un énfasis crítico en que, a pesar de que todas las formas de vida modifican su ambiente (creando un hábitat favorable para otras especies), el ser humano ha impactado negativamente en la naturaleza desde la revolución industrial. Por tanto, esta crisis ambiental no puede ser superada únicamente con avances tecnológicos sino con un re-pensamiento radical de nuestra relación con la naturaleza. Este modelo de explotación del ser humano como amo supremo, tiene sus orígenes en la Edad Media, periodo clave en el que la religión cristiana promovió tres procesos: el reemplazo de la concepción cíclica del tiempo por una narrativa histórica lineal de progreso y evolución que culmina con la destinación del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, como dueño y señor de la naturaleza; la desacralización de la naturaleza, que es el resultado de sustituir una visión donde todas las especies tienen un guardián o dueño espiritual, por otra en la que el hombre puede explotar la naturaleza, sin importar el sentir de los demás seres vivos, ya que sus referentes de culto se transforman en santos y ángeles; el apuntalamiento metafísico del hombre como ser supremo y, por tanto, situado en una posición de dominio sobre la naturaleza.

De todo lo anterior se deriva el concepto de antropocentrismo, que se refiere a la valoración utilitarista de la biodiversidad, reforzada por la visión de que el ser humano se concibe como una entidad separada de la naturaleza, y, por tanto, con capacidad para poder explotarla, desconociendo que originariamente proviene de ésta y depende de sus interrelaciones con el medio (Rozzi, 1997; Aguirre, 2015; Vargas, 2011). Desde la epistemología, se sitúa al ser humano como centro de la naturaleza, primando sus intereses por encima de todo y subordinando a las demás especies. Es decir, todo lo demás tiene un valor instrumental.

arraiga en los individuos a través de la interacción y la incorporación de prácticas y costumbres (Van den Daele, 2004).

Por el contrario, el conocimiento científico occidental es racional, reduccionista, objetivo y positivista, se basa en la investigación científica, en la experimentación y acumulación de hechos. Su objetivo es controlar la naturaleza, construir teorías, es rápido y selectivo en la recolección de información, no hay un buen análisis a largo plazo y la ecología es concebida como una parte, no el todo. Dicho de otra forma, la dimensión ecológica no constituye un sistema integrado, sino que es sometida a una divergencia epistemológica entre lo racional y lo espiritual (Prieto, 2004).

2.1.1 Alteridades, disyuntivas y puntos de fuga en el dualismo Conocimiento Tradicional - Ciencia Occidental

Existen diferentes aproximaciones teóricas de la antropología del conocimiento desde las cuales abordar la vulneración al CT y la imposición subsiguiente de una dicotomía hegemónica (que desemboca, a su vez, en un evidente reduccionismo) entre conocimiento indígena/tradicional y el occidental/científico (Agrawal, 2004).

En primer lugar, está el referente del paralelismo epistemológico, que sirve para validar el CET frente a la Ciencia Occidental, mostrándolos como dos métodos distintos e incluso antagónicos, para comprender la naturaleza. Mientras el primero abarca el conjunto de saberes que surgen de un proceso de subsistencia y adaptación a las adversidades eventuales que les impone el medio natural, el segundo se basa en la experimentación y el razonamiento deductivo, así como en la certeza sustentada en leyes estables, lo que posibilita ser reproducido y utilizado para propósitos técnicos. Sin embargo, sólo se reconoce la validez del CET cuando se separa del conocimiento científico, y, en última instancia, se sitúa en un plano de inferioridad (al desconocer su complejidad intrínseca) frente a la supremacía del pensamiento occidental, que es considerado un hito civilizatorio insuperable (Vargas, 2011).

El resultado de esta confrontación y subordinación epistemológica es la catalogación del CT “como ineficiente, inferior y un obstáculo para el desarrollo” y de las poblaciones indígenas como primitivas. De acuerdo con numerosos estudios históricos, este sometimiento se remonta a la Cristiandad, pero se da también en etapas posteriores regidas por la Civilización Secular y Globalización Neoliberal, en las que se produce un marcado eurocentrismo como fuente de un

desarrollo cognitivo, tecnológico y social más avanzado. A esto se le añade el hecho de que el CT no comparte la línea de espacio-tiempo de la civilización occidental, y, en consecuencia, es despojado de su preponderancia histórica. Es bien sabido, de igual manera, que frente a la aproximación pragmático-analítica de la realidad²⁰, característica de la onto-epistemología occidental, el CT es considerado como una amalgama de explicaciones míticas sin fundamento racional. Es precisamente en esta oposición idealizada donde cabe localizar las condiciones para el desarrollo y expansión a todos los órdenes de la violencia epistémica (Vargas, 2011).

En oposición a estas posturas teóricas, comienza a surgir en los últimos tiempos una perspectiva epistemológica alternativa que reconoce la importancia de las prácticas de base ecológica del CET en el desarrollo sostenible, de tal modo que la naturaleza no existe separada de la cultura (Vargas, 2011). En este punto, se puede evidenciar que la valoración del CT se basa en la utilidad que tiene para el modelo socioeconómico occidental en campos como la biodiversidad, para la conservación del medio ambiente y la generación de tecnologías para la productividad agrícola. Únicamente con base en estos propósitos instrumentalistas, se repara en la complejidad de los sistemas de conocimiento indígenas, en su taxonomía y en la gran cantidad de especies reconocidas por éstos. A su vez, se busca conciliar las diferentes perspectivas existentes entre el CET y el conocimiento occidental, considerando que cada uno debe abordarse desde sus propias particularidades, según “sus propios escenarios socio-ecológicos”. Este planteamiento lleva a concluir que no es posible hablar de saberes universales (Vargas, 2011, pp. 26-27).

Dentro de esta diferenciación que se ha presentado, el CT está más en sintonía con los contextos ambientales locales y con su forma de transmisión vía oral para preservar su identidad

²⁰ Se refiere al enfoque analítico, donde se pierde la visión del pensamiento sistémico, ya que, para comprender la realidad, el ser humano ha tendido a descomponer el todo en partes más pequeñas, para estudiarlas en condiciones ideales. Una vez conocidas las características de cada elemento, la recomposición del sistema, incluyendo las relaciones entre las partes, permite conocer el comportamiento del todo. Esto no corresponde con la realidad, pues no es posible separar el comportamiento de un elemento del contexto en el que está inmerso (Gay, 1995). Esta concepción reduccionista y determinista (cada observación está determinada por un acontecimiento anterior) viene del mecanicismo, en el que se buscaba imitar a la naturaleza y explicar de mejor forma los fenómenos naturales. Sus precursores son Descartes y la física newtoniana, que parten de la tesis consistente de la posibilidad de analizar, explicar y reconstruir el mundo natural como una máquina. En la medida en que se puede matematizar la naturaleza, esta es susceptible de ser simplificada y explicada mediante leyes universales (Massa, 1997).

cultural, mientras que el conocimiento científico se enfoca en transmitir información de una manera global e impersonal, moviéndose de un contexto a otro. Es decir, esta información se considera válida independientemente de la persona que la proporcione, reproduciéndose a través de la comunicación escrita²¹. Más aún, aunque el conocimiento científico no es neutral, por tener un inminente interés de control, sigue siendo considerado universalmente válido por su papel en las transformaciones impulsadas a lo largo de la historia y por su actitud frente a la innovación. Esto supone, como consecuencia lógica, enfatizar una estrategia productiva enmarcada dentro del instrumentalismo económico que sitúe como fin último obtener todo lo que sea necesario de la naturaleza, considerada a partir de ahora como un dispensario infinito²².

²¹ Robert King Merton es reconocido por su contribución a la sociología de la ciencia o *ethos* científico. Para explicar las motivaciones que sustentan las decisiones y patrones de conducta en las estructuras jerárquicas, menciona que es el castigo o la recompensa lo que restringe o permite la acción de los actores sociales. Las motivaciones introducidas en los diversos estudios de Merton son: la socialización, el sistema de recompensas, la reafirmación de identidades y las necesidades. En el caso de la institución de la ciencia, las recompensas se centran en la publicación y la citación, como sustento del descubrimiento científico y su reconocimiento por la sociedad. Los científicos no son ajenos al fin instrumentalista de resolución de problemas, cuya autonomía en la investigación se ve restringida por quienes los financian. Se definen entonces unos roles dentro de la jerarquía de la ciencia, como los pares evaluadores y administradores, que dependiendo de las condiciones sociopolíticas coartan en mayor o menor medida el desarrollo científico (Orozco & Chavarro, 2010).

²² En la teoría económica, desde Adam Smith, se habla de la racionalidad o maximización de la utilidad en la toma de decisiones, al obtener los mayores beneficios con los recursos dados. Se establece el orden de preferencia de diferentes alternativas evaluando la relación costo-beneficio, de acuerdo con la información disponible. Entonces, el ser humano como individuo racional, individualista y egoísta reduce el medio natural y sociocultural a bienes mercantiles que tienen valor de cambio en el mercado porque sólo se enfoca en satisfacer sus necesidades, lo que cuestiona su comportamiento racional, porque no evalúa las consecuencias de sus decisiones y su impacto en la biodiversidad. Concepciones económicas como el desarrollo sostenible, entre otras, plantean que al considerarse el medio ambiente como un objeto sobre el que no existe una titularidad de propiedad definida ni una estimación sobre su valor real de mercado, se presta para una explotación irracional y agotamiento de los recursos, dada la libertad de uso, aspecto que es conocido como “la tragedia de los bienes comunes”. Pero si se tuviera que pagar un precio por el uso de los recursos, las actuaciones humanas serían diferentes (Salazar & Serna, 2006), dado el valor intrínseco de la naturaleza y su capacidad cada vez más limitada para contener la diversidad, por el impacto negativo que está ocasionando el hombre. Cajigas (2006) abre una interesante discusión sobre el poder colonial que se ejerce sobre la naturaleza. En la modernidad se consolidó el capitalismo como base de la relación sociedad-naturaleza, que tiene su origen en el s. XVI,

Lo cierto es que el conocimiento va más allá de unas condiciones idealizadas diseñadas en el espacio aséptico de un laboratorio, puesto que éste sólo es útil si se transfiere y se adquiere a través de las lógicas de socialización que se dan en un contexto particular.

Con todo, la brecha existente entre el conocimiento implícito y el explícito o científico continúa creciendo, pues la ciencia se ha valido de la operatividad tecnológica para automatizar y estandarizar los saberes situados (construidos colectivamente), reduciéndolos a información universal. En este sentido, cabe sostener que, el pensamiento occidental se rige por una serie de parámetros establecidos que desembocan en la exclusión y no reconocimiento de otro tipo de ciencia que no se ajuste a sus lineamientos (Van den Daele, 2004; Acosta y Mendoza, 2006). Esta división, a todas luces superficial, entre CT y conocimiento científico, carece de fundamento alguno, ya que no es posible catalogar ningún sistema de conocimiento como estacionario e inmutable en el tiempo. Los saberes siempre están en constante transformación, se desplazan y reconfiguran a través del intercambio intercultural y a su vez, se reconstruyen y acumulan sobre la base de nuevas experiencias. Si se validan otras formas de conocimiento bajo los parámetros de la

cuando Europa se constituyó en centro del saber. A partir de la ilustración, la naturaleza fue traducida a un lenguaje matemático, que es universal, perdiendo así su valor intrínseco. Ya el fin último no es la naturaleza sino la acción humana. Con Newton y las leyes de la física se consolidó el determinismo y la reversibilidad para explicar los fenómenos naturales. El ser humano es visto entonces como un sujeto poseedor de conocimiento objetivo, despojado de toda carga afectiva y con el control total sobre su racionalidad. Por su parte, la realidad objeto de estudio, es reducida a algo uniforme, es simplificada y es observada de manera neutral.

Con la frase de Bacon: *el conocimiento es poder*, la naturaleza pasa a tener un fin instrumental específico y se hace más estrecha la relación entre ciencia – técnica – mercado capitalista.

Con el capitalismo y su discurso base de desarrollo sostenible, centrado en la escasez, desatado por un sistema de producción y consumo excesivo y desenfrenado, se busca conciliar la dinámica del crecimiento del capital con los límites de la naturaleza. Bajo esta concepción, el progreso material se define como la superación del ser humano de las cosas que le hacen falta para alcanzar un determinado nivel de vida, viendo a la naturaleza como una fuente inagotable de recursos, para saciar su sed de consumo. A finales de los ochenta, la estrategia se centra en la conservación de los recursos naturales para el bienestar de las generaciones futuras. Se produce entonces un alto grado de incertidumbre por la degradación ambiental a causa de la sobreexplotación productiva. Para sostener el sistema, se reconfigura la naturaleza como un factor más de producción, introduciéndose tecnologías limpias (para mantener los altos niveles de crecimiento económico), pero disminuyendo el impacto ambiental y el consumo de recursos. Con la introducción de la biotecnología se pasa a una era postnatural, en la que la naturaleza es ingenierizada, susceptible de ser instrumentalizada y manipulada como un recurso más.

ciencia occidental, que se impone como árbitro supremo, no tiene sentido tratar de encontrar diferencias significativas. Por el contrario, es preciso conciliarlas (Agrawal, 2004) y comprender que no se trata de conocimientos diferenciales sino de diferentes visiones del mundo.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, parece evidente que los saberes originados en el seno de tradiciones y horizontes experienciales diversos llegan, sin embargo, a un consenso básico en lo que respecta a la importancia de la biodiversidad para la supervivencia humana. Aunque existen diferentes métodos empleados para la conservación de alimentos, diferentes diseños de tecnologías limpias y estrategias de autosuficiencia alimentaria asociados a las comunidades indígenas (como el sistema agroforestal para el mantenimiento de suelos fértiles), para éstas no existe el concepto de desarrollo sostenible ni contemplan un fin utilitarista de la naturaleza. Se trata de uno de tantos conceptos introducidos por el pensamiento occidental. De cualquier modo, el conocimiento científico se ha quedado prácticamente sin herramientas viables frente a los graves problemas ambientales que aquejan a la humanidad. Este hecho ha despertado gran interés sobre lo que puede plantear el CT como una alternativa no explorada hasta ahora (Acosta y Mendoza, 2006).

2.1.2 El Conocimiento Tradicional, ¿un bien de dominio público?

Los saberes intangibles están relacionados con las prácticas ancestrales, y en esa medida, constituyen el patrimonio intelectual colectivo y forman parte de los derechos fundamentales de las comunidades indígenas (De La Cruz *et al.*, 2005; Nemogá, 2013). Por ello y aunque algunos autores conciben el CT como una pseudociencia²³ (Reyes, 2009), argumentando que los nuevos

²³ Lévi-Strauss, padre de la antropología estructuralista, en su libro ‘El pensamiento salvaje’- 1962, plantea que lo que para una cultura o época tiene sentido, puede no tenerlo para otra. De acuerdo con esta tesis, el antropólogo francés deja de considerar al hombre como protagonista de la historia para volcar su interés hacia la conformación de diferentes estructuras sociales según el contexto histórico.

También explica que el mito juega un papel muy importante en el desarrollo de la concepción estructuralista, como una instancia simbólica para encontrarle sentido a las cosas, no sólo para referirse a acontecimientos pasados sino simultáneamente al presente y al futuro, donde se interpretan los procesos por los que pasa una sociedad hasta llegar al punto actual. Ahora bien, el etnocentrismo se impone al querer universalizar una versión de la historia, produciéndose un orden histórico en función de lo que es razonable para la cultura occidental. El problema no es la implantación de determinadas verdades sino “traducir lo Otro a la lengua de lo Mismo”, en la medida en que el mito

productos sólo pueden desarrollarse empleando técnicas más avanzadas o el conocimiento científico contemporáneo (Van Overwalle, 2005), se debe tener en cuenta que el conocimiento tradicional responde a procesos dinámicos, creativos y adaptativos (Reyes, 2009), de acuerdo con los desafíos imprevistos y cambiantes que les plantea su entorno físico y social (Suárez, Centeno, Noa e Izquierdo, 2006). De hecho, en las prácticas de las comunidades indígenas existen innovaciones y aplicación de tecnologías, dado que los conocimientos asociados pueden revestir de una dimensión novedosa.

Ahora bien, el problema aquí estriba en los mecanismos de protección, enmarcados dentro del sistema de propiedad intelectual y, por tanto, en la transferencia de dichas tecnologías a otras esferas (institucionales o empresariales), ya que debe hacerse mediante el consenso mutuo (“Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo”, 2000) y bajo el principio del consentimiento informado previo (Nemogá, 2013). El propósito fundamental es maximizar los beneficios de los pueblos indígenas, como consecuencia de la posible utilización de sus saberes, de tal manera que se garantice una distribución justa y equitativa de los mismos. Esta situación no se ha dado, en la medida en que el CT es considerado como un bien de dominio público²⁴ (De La Cruz

se constituye en una ideología, cuando “se homogeniza el sentido vivido”, en tanto que hace referencia a un contexto histórico que no es vivido del mismo modo por diferentes personas. El hombre es visto “como efecto de una red estructural que lo conforma y le dota de sentido inscribiendo su experiencia, su praxis y su lenguaje dentro de un Orden” (Fortanet, 2005, pp. 11-12,14).

De otro lado, establece las diferencias entre el pensamiento mítico o salvaje de la magia y el pensamiento científico, que están dadas por la forma como “se relacionan dialécticamente con el devenir histórico-cultural”. Para el primero cobra importancia el origen y la tradición, pues para asimilar un acontecimiento vuelve a sus inicios, dando la falsa ilusión de inmutabilidad o de ser sociedades ahistóricas. Además, asumen una posición determinística global; es decir, se trata de una lógica de lo concreto, ya que se establece una cohesión con los medios a su disposición, creando signos para expresar metafóricamente diversos órdenes de experiencia y estableciendo relaciones con los dioses y otros seres vivos, configurando así un orden social y cognoscitivo. Por el contrario, el pensamiento científico es de carácter histórico y crea modelos para explicar la realidad bajo reglas de causalidad, dándole sentido a los acontecimientos. Pero enfatiza que ambos métodos son válidos dependiendo del contexto sociocultural al que hacen referencia (Apud, 2011, p. 16).

²⁴ El dominio público se refiere a que no hay exclusividad para el uso y aprovechamiento de un bien intelectual. En la propiedad intelectual existen los derechos morales y patrimoniales. El dominio público se refiere a la explotación patrimonial del bien, dado que los derechos morales son inalienables, intransferibles, irrenunciables e imprescriptibles

et al., 2005; Nemogá, 2013; Reyes, 2009), pero que paradójicamente, una vez incorporado en una patente, termina siendo privado de manera monopólica para la empresa que lo usufructúa²⁵, despojando así a las comunidades locales y a los pueblos originarios de su autoría colectiva e histórica, de sus usos y beneficios vitales²⁶. En consecuencia, las comunidades de origen no se ven compensadas por los beneficios derivados, sino que son las grandes empresas las que se han lucrado de las ventas de los productos desarrollados, mediante la apropiación indebida de los conocimientos tradicionales asociados (CUTS, 2007). Además, el fenómeno de ‘cientifización’ del conocimiento tradicional ha llevado a su resignificación bajo el criterio del conocimiento útil (convirtiéndolo en objeto de protección únicamente por su valor de uso), lo que satisface la necesidad particular de la lógica de mercado en lo referente a la relación de utilidad y poder (Vargas, 2011).

Pues bien, en lo relacionado con la producción de conocimiento, el saber científico cuenta con una estructura jurídica, institucional y económica de respaldo, a través del sistema de propiedad intelectual, mientras que el CT no está amparado por una protección normativa en Colombia. Esta situación posibilita que ciertos elementos del Conocimiento Tradicional sean instrumentalizados y apropiados por terceros mediante la concesión de patentes y demás derechos de propiedad intelectual, fomentándose así la ‘cognopiratería²⁷’, es decir el acceso y uso no autorizado al

(son perpetuos). Sin embargo, las obras derivadas de las originarias que están en el dominio público son privadas, si no existe manifestación contraria por parte del autor o productor de la obra.

²⁵ Generalmente, empresas multinacionales de alimentos, biotecnológicas, industria química y farmacéutica entre otras, con alta capacidad de patentar, de explorar los recursos y explotar los resultados.

²⁶ Existe una variada literatura que documenta en detalle múltiples casos de biopiratería, donde no sólo se violentan los derechos patrimoniales y de supervivencia de las comunidades indígenas, sino que de manera abusiva se desconocen todos los derechos morales sobre la construcción milenaria de los conocimientos tradicionales indígenas (Restrepo, 2006; Reyes, 2009).

²⁷ Según la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), la cognopiratería se refiere a “la apropiación indebida y el mal uso de los Conocimientos tradicionales... Esta es una práctica que no reconoce los derechos de los Pueblos Indígenas ni de las Comunidades Locales, en cuanto a progresos legislativos nacionales y de la normativa internacional” (OMPI, 2006, p. 13).

Por su parte, Trujillo (2007) aclara que “Es más frecuente la utilización del término ‘biopiratería’ que hace referencia al acceso y uso no autorizado o indebido de la naturaleza y el componente intangible asociado al recurso. La ‘cognopiratería’ se refiere, en cambio, al acceso y uso no autorizado o indebido del conocimiento tradicional, esté o no asociado al uso de los recursos naturales, es decir, también será cognopiratería el acceso o uso no autorizado o

componente intangible asociado a un recurso. En términos generales, se emplea el término de ‘biopiratería’ para referirse a la apropiación indebida tanto de los recursos biológicos como del CT asociado (Trujillo, 2007). Es así como el CT está agrupado jurídicamente en el componente intangible que se encuentra asociado a los recursos biológicos, genéticos, sus productos derivados y conocimientos asociados; y, por otra parte, en las manifestaciones culturales tradicionales o folclor, que no están relacionadas directamente con la biodiversidad (Trujillo, 2007). De esta manera, existe una tensión entre los intereses de los países industrializados, inmersos en la lógica de mercado y los proveedores de recursos, los cuales han reconocido a las comunidades tradicionales derechos relacionados con el territorio que ocupan, ya que éste es indisociable a su cultura y conocimientos (Trujillo, 2007).

Asimismo, las comunidades no tienen control sobre su CT, al no existir una normatividad que reconozca derechos de propiedad sobre sus creaciones ni la obligación de realizar una distribución justa y equitativa de los beneficios económicos derivados del uso de sus obras. “Por el contrario, el numeral 2 del artículo 187 de la Ley 23 de 1982 establece que “pertencen al dominio público las obras folclóricas y tradicionales de autores desconocidos””, por lo que no pueden reclamar jurídicamente por la vía del derecho de autor.

Con respecto a la regulación del acceso al componente intangible, existen normas como el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Decisión 391 de 1996 de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), que reconocen la facultad de las comunidades a decidir sobre su CT y a participar en la administración de los recursos existentes en su territorio. Por su parte, el uso de los recursos genéticos y sus productos derivados está supeditado al consentimiento informado previo y a la suscripción de un anexo con la comunidad proveedora del conocimiento, donde se indique la distribución de los beneficios derivados del uso de dicho CT asociado. Sin embargo, en dicho documento no se regula el componente intangible asociado a los recursos biológicos. De hecho, en Colombia, no se ha producido en los últimos años un desarrollo legislativo (en el que se contemplen sanciones administrativas o penales) sobre la elaboración de un procedimiento dirigido a la organización de

indebido de las expresiones culturales tradicionales. No obstante, esta distinción semántica de los términos, la expresión ‘biopiratería’ es empleada actualmente para hablar del acceso o uso indebido tanto de los elementos de la naturaleza como del conocimiento tradicional” (p. 151).

consultas a las comunidades, para acceder lícitamente a un determinado conocimiento, la distribución de beneficios, la transferencia tecnológica y el fomento de tecnologías autóctonas²⁸ (Trujillo, 2007, p. 151).

Por lo tanto y pese a que el CT ha despertado gran interés como fuente para el desarrollo económico, la seguridad alimentaria y la investigación científica, resulta imperativo abordar el rescate de los saberes ancestrales de las comunidades indígenas, ya que la normativa existente no ha evitado la destrucción acelerada de los recursos naturales. Más aún, teniendo en cuenta que los indígenas son los titulares y custodios de los conocimientos sobre la variedad de la vida, al habitar las áreas más biodiversas del planeta (De La Cruz *et al.*, 2005; Reyes, 2009).

En este sentido, desde el modelo económico imperante se plantea que la calidad de vida de la población mundial depende de la extracción de productos primarios procedentes de la biodiversidad, principalmente de zonas tropicales y subtropicales de Latinoamérica, Asia y África, donde, precisamente, hay presencia de numerosos asentamientos indígenas. En concreto, la industria biotecnológica es la que más ha incrementado el valor potencial de los recursos genéticos tradicionales, ya que estos se emplean para el desarrollo de nuevos productos de gran valor comercial, sobre todo de tipo medicinal y farmacéutico. Se entiende entonces que el mercado, en realidad, no reconoce el valor del CT como fuente de material y de información para la producción de bienes y servicios. Más bien tiende a considerarlo como un bien de libre comercio, lo que permite la generalización de su acceso y uso no autorizado (Acosta y Mendoza, 2006).

Al respecto, no se debe pasar por alto que el CT asociado a la biodiversidad se ha constituido en un factor imprescindible para la conservación y uso sostenible de los recursos biológicos, lo que despierta la necesidad de establecer mecanismos adecuados para la protección de estos conocimientos ancestrales. Sin embargo, a pesar de que las comunidades tradicionales han compartido sus conocimientos de buena fe, estos saberes han pasado por un proceso de reinterpretación y han sido utilizados bajo parámetros epistemológicos y socioeconómicos

²⁸ Sin embargo, no se puede olvidar que las leyes y su desarrollo se realizan desde la concepción antropocéntrica de occidente, que desconoce la naturaleza y *modus vivendi* de las comunidades ancestrales, de tal forma que la protección jurídica en la mayoría de los casos, termina instrumentalizando el conocimiento tradicional al servicio del mercado, vulnerando de manera grave la sobrevivencia de los pueblos indígenas, ligada en esencia a dichos conocimientos de su entorno, su territorio y su ecosistema.

occidentales, con el propósito evidente de satisfacer intereses mercantilistas. Desde ese punto de vista, no parece errado considerar su protección, siempre y cuando sean reconocidas las características propias de los conocimientos tradicionales, como una forma de reivindicación.

Es un justo intento de corregir una disimetría histórica en la relación entre un patrimonio, el de la ciencia y la técnica del “norte”, que siempre se presentó armado de autoría, patentes y marcas de propiedad, y otro, el de la naturaleza y las culturas del “Sur”, que siempre carecieron de tales garantías (Restrepo, 2006, p. 91), a sabiendas que son guardianes de la biodiversidad.

Cobra entonces importancia la preservación *in situ* del CT, de tal forma que las comunidades indígenas, mediante la dotación de derechos colectivos, puedan tener control sobre sus territorios, los recursos presentes en éstos y decidir sobre la mejor manera de conservar sus prácticas y saberes (Agrawal, 2004; Trujillo, 2007). Con todo, la constante lucha de los pueblos indígenas por la restitución de sus territorios y autonomía ha hecho posible el reconocimiento de sus derechos en diferentes escenarios, tanto nacionales como internacionales. Esto ha permitido que se recobre la importancia sobre su participación en las cuestiones que tienen que ver con la intervención de sus entornos, los recursos presentes en ellos y conocimientos asociados (Acosta y Mendoza, 2006).

En el caso de Colombia, las comunidades indígenas han sido vulneradas históricamente desde la época de la Conquista, al ser consideradas como “salvajes” y ser sometidas bajo este pretexto, con el fin de obtener el preciado oro (Acosta y Mendoza, 2006; Prieto, 2004; Restrepo, 2006; Cajigas, 2006). Posteriormente, lo que se logró en la época republicana al otorgárseles beneficios territoriales, fue opacado por el Estado con una política contraria de enajenación y parcelación de éstos. No fue hasta los años sesenta, con el surgimiento de los movimientos campesinos, que los indígenas empezaron a actuar en pro de la reivindicación de los derechos sobre sus territorios y de la implementación de espacios de participación en las decisiones nacionales, especialmente en lo referente a los beneficios que se puedan obtener de la “bio y cognoprospección”. Debido a la presión indígena por la concentración de tierras por parte de los grandes terratenientes, se inició el reconocimiento legal y adjudicación de sus territorios, amparado por la Ley 135 de 1961 – Ley de Reforma Agraria – y bajo la figura de Reservas Indígenas. La falla de

dicha Ley fue que los terratenientes se resistieron al mandato proferido, la adjudicación se dio en una extensión mínima y fuera de la frontera agrícola, lo que llevó a un mayor activismo de las organizaciones indígenas. A pesar de todo este esfuerzo, los pueblos indígenas no han alcanzado una total autonomía sobre sus territorios y han tenido que lidiar con el conflicto interno. Como un mal menor, en la Constitución política de 1991, se legitima la existencia de la diversidad cultural y ha dado pie para dictar normas particulares en beneficio de aquellos (Acosta y Mendoza, 2006, p. 103).

2.2 Los mecanismos de Violencia Epistémica, ¿una forma de disfrazar las prácticas imperialistas en la era del conocimiento?

En la literatura, frecuentemente se ha hecho una distinción entre Ciencia y Conocimiento Tradicional para diferenciar los sistemas de conocimiento de las sociedades modernas y de las tradicionales, cuando lo que realmente se pretende hacer es una reconstrucción conceptual del mundo, producir conocimientos y explicar la naturaleza, pero desde perspectivas diferentes (Sánchez, Pardo, Flores y Ferreira, 2000). Esta es una visión etnocéntrica, que funda el surgimiento de la ciencia desde una concepción hegemónica de occidente que no considera que en otras culturas también hubo protociencia, pese a que, paradójicamente, ha incorporado los saberes ancestrales, traduciéndolos a sus esquemas ordenadores del mundo. En este sentido, como bien lo mencionó Claude Lévi-Strauss en su obra clásica “El pensamiento salvaje”, no se puede hacer una jerarquización del conocimiento entre la ciencia y el saber indígena, ya que cada uno tiene un sistema de organización diferente del mundo, que parte de ideologías distintas²⁹.

Al hacerse una distinción jerarquizada entre conocimiento científico y tradicional, se está apelando a la violencia epistémica³⁰. En el plano de las ciencias sociales, por ejemplo, un investigador ejerce violencia sobre otra persona objeto de estudio, en la medida en que interpreta los resultados de la investigación científica o evidencia empírica, de tal forma que deja en evidencia la inferioridad o problematiza al Otro. Y todo ello, pese a que existen interpretaciones alternas

²⁹ Véase nota al pie de página No. 23.

³⁰ La dominación de un modo de conocer sobre otro, subvalorándolo e invisibilizándolo, se conoce como violencia epistémica (Vargas, 2011).

viables, dado que no hay una manera única de cotejar una hipótesis en la fase experimental, sino que se trata de una construcción social donde intervienen las motivaciones de los investigadores y, en ocasiones, se encuentran ante intereses económicos involucrados (Teo, 2010).

De esta manera, se configuran acciones violentas desde el punto de vista epistemológico, que tienen un impacto negativo sobre el Otro en cuanto a la forma en que se produce el conocimiento, la mayoría de las veces desde un contexto académico. Asimismo, hay violencia epistémica cuando se generaliza un concepto que está presente en el imaginario común y por tanto se impone como el único predominante, sin que haya lugar a discusiones o se incorporen las perspectivas de otros colectivos. En última instancia, la expresión más diáfana de violencia epistémica se encuentra en aquellos discursos en los que se subraya la diferenciación entre grupos humanos mediante ideologías de ““sentido común” de racismo, clasismo y sexismo””.

Este asunto todavía resulta más preocupante cuando no se cuestionan las aseveraciones hechas por los científicos, en la medida en que se consideran formuladas por una autoridad o por un representante de un conocimiento superior en su área de investigación, lo que genera, en consecuencia, cierta asimetría entre la forma en que éstos interpretan los datos y la crítica, que es habitualmente marginada. Los científicos, al no ser conscientes de sus propias limitaciones, caen en un “excedente hermenéutico”, de tal modo que una interpretación particular se presenta como conocimiento, al atribuir significado a los datos y haciendo que los resultados de la investigación sean comprensibles para los demás, como si se tratara de hechos o verdades absolutas (Teo, 2010, p. 301). Esto, sin duda alguna, puede desembocar en posturas científicistas.

2.2.1 Preponderancia colonizadora del conocimiento científico que invisibiliza al “Otro” conocimiento tradicional

La diferenciación de los Otros conocimientos no científicos y su derivación como tradicionales, “implican una relación de dominación epistémica, ... de carácter moderno/colonial”, puesto que desencadena en una jerarquía entre lo que es científico y lo que no, que puede proyectarse además a otras lógicas duales existentes en la actualidad, como lo moderno y lo tradicional. Este hecho introduce de lleno en lo que se denomina binarismo.

Se presenta entonces un fenómeno de colonialidad del saber que se remonta a la imposición ejercida por parte de los antiguos cristianos europeos occidentales, quienes construyeron su propia

imagen del mundo, consignada en un registro cartográfico de las tierras colonizadas y la universalizaron al resto del planeta, lo que sentó un precedente de tal naturaleza que ninguna otra civilización se había aproximado hasta ese momento. Con ello se contribuyó a consolidar un imaginario profundamente homogeneizador en cuanto a la concepción geohistórica del mundo. De esta forma se expandió su dominio, mediante la orientación de los diseños geopolíticos al resto del mundo, como si sus cosmovivencias y su propio sentido de totalidad fuera el mismo para todos (Beltrán, 2017, p. 118; Mignolo & Walsh, 2018).

Con la conquista de diferentes sociedades y culturas, principalmente de América Latina y África, los europeos establecieron una dominación directa, política, social y cultural sobre los conquistados de todos los continentes. Esta dominación se conoce como colonialismo eurocentrado, esto es, una estructura de poder que produjo discriminaciones sociales, calificadas como raciales, étnicas y antropológicas, que fueron asumidas de manera generalizada como objetivas, científicas y de importancia histórica. Los colonizados fueron expropiados de sus conocimientos, perspectivas, imágenes, símbolos y modos de significación, como una estrategia intencional de dominio cultural y, en su lugar, les fueron impuestas las creencias de sus gobernantes. Sus sistemas de conocimiento y saberes tradicionales fueron privados de su legitimidad y reconocimiento en el orden cultural global dominado por los patrones europeos. El caso de América Latina fue el más extremo en cuanto a colonización cultural. Este proceso estuvo acompañado por un exterminio masivo derivado de los genocidios, los trabajos pesados y esclavitud a los que fueron sometidos los nativos, a lo que hay que añadir también las enfermedades traídas por los europeos. Bajo estas condiciones particulares, se condenó a las culturas locales al “analfabetismo”, al ser despojadas de sus propias formas de expresión (Mignolo & Escobar, 2013).

En una etapa posterior, es posible encontrar un modelo complementario de colonialidad de poder que establecía sistemas de clasificación social a escala global mediante la utilización y disminución de los rasgos fisonómicos de los pueblos conquistados, entendidos en aquel entonces como manifestaciones externas de su raza. Como consecuencia, se fueron estableciendo nuevas identidades geoculturales: europea, americana, asiática, africana y la de Oceanía. Hay que subrayar que, con base en estas mismas líneas raciales se pudo llevar a efecto la división del trabajo del sistema capitalista, incluyendo la conformación de los estados-nación, el concepto de ciudadanía y los sistemas de democracia representativa. Este paradigma universal del conocimiento y el modelo de relación entre la cultura occidental y el resto del mundo confluyó en la modernidad/racionalidad

europea que tiene su inicio esplendoroso en la dualidad cartesiana basada en la divergencia onto-epistemológica de sujeto y objeto. Y, al mismo tiempo, en el reconocimiento, como fuente cognoscitiva exclusiva (y por tanto repositorio de la razón y de la reflexión) del individuo aislado abstracto, universal. Bajo este panorama se niega la construcción social del conocimiento y las interrelaciones presentes en el universo, mientras que el objeto de conocimiento es reducido a cualidades medibles dentro de un escenario descontextualizado. Pues bien, aunque esta separación del sujeto como individuo aislado fue el motor en las luchas políticas por la liberación del imaginario europeo de la modernidad³¹, es inadmisibles para el sistema de conocimiento actual, ya que el saber se concibe como una propiedad cuyo depositario es el individuo – cosa, lo que desemboca de forma ineludible en la objetivación del “otro” y en la supresión de cualquier otro sujeto fuera del contexto europeo (Mignolo & Escobar, 2013).

En este sentido, los conocimientos tradicionales son reconocidos, pero como Otros diferentes a la hegemonía del pensamiento occidental. La Otredad supone, a fin de cuentas, el desconocimiento de sus facultades cognitivas, con la consecuente imposición de una estructura jerarquizada del conocimiento, en cuya cúspide está presente la superioridad de quienes detentan el conocimiento científico, mientras que en la base se encuentra relegadas (y, por tanto, inferiorizadas y racializadas), las comunidades que no lo poseen, como los pueblos indígenas, las poblaciones negras, campesinas, rrom, locales, etc. Esta desvalorización se manifiesta en una más

³¹ Según Stephen Toulmin, el filósofo de la ciencia, en su interpretación sobre el inicio de la era moderna, en su obra *Regreso a la razón* (2001), el cartesianismo planteado por Descartes supuso una reducción de los horizontes intelectuales, limitando la racionalidad a unos argumentos teóricos que alcanzaban una certeza geométrica y que no eran traducibles al ámbito de la ética. Este dogmatismo teológico implicaba su rechazo al humanismo, derivado en el empirismo como corriente del escepticismo. Entonces, tras la liberación de la corriente humanista, la filosofía moderna ya no era esclava de la teología, pero sí de la teoría y la ciencia, por lo que se podría considerar como una contrarrevolución frente al Renacimiento, debido al impulso de Descartes por encontrar algo de lo que se pudiera estar completamente seguro, mediante el planteamiento de teorías universales.

De otro lado, entre las muchas diferencias existentes entre el humanismo y la filosofía moderna cabe destacar que, mientras que, para la primera corriente, la etnografía, la historia y la geografía eran ramas del saber que aportaban información relevante acerca del mundo, para la segunda, eran disciplinas débiles y poco confiables, ya que no se les podía aplicar métodos de análisis geométrico. A partir de Descartes, se centró la atención en principios atemporales que rigieran para todas las épocas por igual y se pasó de la tolerancia a la pluralidad, a la ambigüedad y, por ende, a la falta de certeza resultante (Castany, 2018).

que evidente invisibilización, descontextualización y desvirtualización de sus conocimientos (colonialidad del ser), hasta el punto de acabar siendo subyugadas por modelos de neo-colonización presentes en las sociedades contemporáneas (el imperialismo, por ejemplo). Todas estas negaciones y jerarquizaciones se constituyen en una forma de violencia epistémica, en la medida en que la cultura occidental se considera como la única racional, mientras que las demás son irracionales e inferiores por naturaleza, por lo que sólo pueden ser objetos de conocimiento y de prácticas de dominación. De esta manera, la relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció y se ha mantenido como una relación entre sujeto y objeto, bloqueando el intercambio de conocimiento (Beltrán, 2017; Gnecco, 2009; Mignolo & Escobar, 2013).

En realidad, parece que, en lugar de una transición del colonialismo a la modernidad, aún permanece la supremacía occidental que pretende “desarrollar a los primitivos” y legitimar el uso de la violencia para ello. Esta dominación epistémica de la Europa civilizada no termina sólo con borrar los sistemas de conocimiento y cosmovisiones de los colonizados, sino que las distorsiona y agrupa, negándose a las comunidades indígenas sus lazos históricos e identidad cultural, al darles un nuevo significado y excluirlos como sucesores de las grandezas del pasado, sólo porque se sienten una raza superior. Tratan entonces de construir sociedades mestizas, para destruir la estirpe que tanto desprecian. Ni siquiera la burguesía criolla de las sociedades latinoamericanas se siente solidarizada con el pueblo con el que comparte una historia (Gnecco, 2009, p.16).

Una de las expresiones en las que se encarna la violencia epistémica, se encuentra también en la emergencia histórica de un espacio de relaciones internacionales. Es el caso de la creación de la Liga de Naciones en 1919 y su posterior transformación en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1945, acontecimientos clave que marcaron la transición de un modelo de “colonialismo explotador (imperialista)” a un “colonialismo cooperativo (desarrollo)”, con el pretexto de conducir a los “pueblos no occidentales” de la tradición a la modernidad”. Con la justificación de un supuesto desarrollo, se trataba de culminar la conversión en “recursos económicos productivos”, con el fin último de tener un control geopolítico y económico adaptado a los intereses capitalistas (Beltrán, 2017, pp. 120-121; Gnecco, 2009). Además, a través del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), se creó el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB), como mecanismo internacional para el desarrollo sostenible, que después de muchas negociaciones, concluyó en la Cumbre de la Tierra, en 1992 (Beltrán, 2017).

Es entonces cuando surge el interés por los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas, no tanto por su contribución a la conservación de la naturaleza y como alternativa al desarrollo sostenible, sino por el hecho de que estas comunidades se hicieron visibles por ser titulares de conocimientos susceptibles de ser explotados económicamente en industrias como la química, farmacéutica, cosmética, agroquímica, entre otras y en especial la biotecnológica. En otras palabras, los recursos naturales existentes en los territorios indígenas sirvieron de motivación suficiente para ejercer de forma sistemática el sometimiento tanto de los Otros como de la naturaleza, donde no hay “un diálogo epistémico horizontal que reconozca su lugar ... en el mundo” (Beltrán, 2017, p. 124).

De esta manera, el CDB obligó a los países miembros a respetar y preservar los conocimientos tradicionales y prácticas de las comunidades indígenas, en la medida en que se convirtieron en elementos útiles para los fines perseguidos de conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica, promoviendo la participación de estos pueblos y una distribución justa y equitativa de los beneficios derivados. Sin embargo, detrás de estas medidas se esconden otros intereses expresados en luchas de poder que se ven, precisamente, legitimadas en este convenio. Así, los países megadiversos se convierten en proveedores de recursos biológicos y genéticos para la industria, de tal forma que lo importante no es la posesión sobre los bienes sino garantizar el acceso tanto a éstos como a los conocimientos tradicionales asociados, lo que se convierte en una forma de apropiación, no sólo de recursos valiosos sino también de información, en una versión sutil de violencia epistémica (Beltrán, 2017).

De todos modos, es preciso reconocer que, en parte, el establecimiento del artículo 8, literal j del CDB, fue un logro de la lucha de las comunidades indígenas vehiculado a través del Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (FIIB), creado en 1993, con el fin de sentar las bases de su cosmovisión, en contraposición a lo que el conocimiento científico ha concebido como biodiversidad y conocimiento tradicional, pues son dos conceptos que no se pueden desligar sino que hacen parte integral de la naturaleza en su conjunto. Es obligado entender también que, desde la percepción indígena, la vida no es privatizable ni negociable, ya que el territorio y todo lo presente en él les fue dado por sus dioses y ancestros, lo cual es algo sagrado y, por tanto, no es susceptible de ser explotado. Sin embargo, se siguen respaldando los intereses del pensamiento occidental, que impulsan el avance de la biotecnología, a la vez que se desconocen los principios

y leyes naturales de los pueblos indígenas, los cuales, finalmente, no tienen ningún poder de decisión.

Es así como se impone el pensamiento occidental, ejerciendo un derecho de naturaleza individual frente al colectivo, que surge de la visión de las comunidades indígenas. Esto no sólo amenaza su identidad cultural y, por ende, su futuro, sino que priva a la humanidad de otras “alternativas de ser y estar en el mundo” (Beltrán, 2017, p.130).

Desde un contexto político, un verdadero Estado democrático es aquél que incluye una perspectiva intercultural y plurinacional, que vaya más allá del concepto de progreso económico del pensamiento occidental y que involucre una mayor participación ciudadana desde las propias estructuras organizativas. Visto desde este enfoque, la democracia representa un ideal de cómo se debe gobernar y atender a las necesidades de las minorías, como vía para eliminar la desigualdad y la opresión. Este es el caso de las iniciativas políticas y educativas promovidas por los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia, por ejemplo, denominadas en lengua quechua el Sumak Kawsay, que se traduce como “Buen Vivir” y que plantea retomar la relación armónica del ser humano con la naturaleza y el freno al consumo ilimitado. Surge un paradigma alternativo a la concepción capitalista desde la dimensión holística de la cosmogonía ancestral que pretende construir una sociedad con derechos de titularidad colectiva en todo lo relacionado con la lengua, la cultura, la justicia y el territorio y que reconoce que existen diferentes prácticas, costumbres, conocimientos y saberes (Valladares & Olivé, 2015).

De acuerdo con lo que afirma Boaventura de Sousa Santos (2010), en el contexto histórico de los países latinoamericanos, la realidad social se divide entre lo existente y lo no existente, haciendo referencia al pensamiento hegemónico occidental eurocéntrico durante el colonialismo, que ha inferiorizado e invisibilizado a las culturas locales e indígenas con el argumento de que son incivilizadas y de que su conocimiento no es verdadero sino infundado, ya que proviene de la intuición, de creencias o magia (Valladares & Olivé, 2015; Beltrán, 2017). Esta asimetría implícita es a lo que se refiere el autor como una sociología de las ausencias.

Por tanto, el pensamiento occidental ha imperado como el único científico, riguroso y verdadero, desplazando todo lo que se aparta de su cultura al ámbito de lo no existente. Es decir, todo lo que no tiene que ver con su lógica temporal e histórica, que avanza en sentido lineal, hacia el progreso, desarrollo, crecimiento y globalización, así como con su interpretación de que lo universal es la escala dominante y de que la división de la sociedad se establece a través de

jerarquías (Santos, 2010; Valladares & Olivé, 2015). Esta perspectiva se debe a que la diversidad cultural, en este caso, es más amplia que los marcos comprensivos construidos por la perspectiva occidental. Por lo tanto, el pensamiento occidental moderno, tal y como lo explica Santos (2010), es abismal, ya que separa y excluye todo lo que está fuera de su realidad y comprensión.

En el ámbito del conocimiento, la ciencia, siguiendo su método característico, ha hecho una distinción entre verdad científica y no científica, lo que supone volver inexistentes otras formas de conocimiento, que “se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad”. Esta división empezó a hacerse visible como una forma de dominio y supremacía del Nuevo Mundo, relegando y declarando inexistentes a los que se consideraban como salvajes e incivilizados. Este fue un paso decisivo que trascendió al ámbito de la sociedad civil, en el que se dirimían otras preocupaciones como la legitimación de los derechos de propiedad sobre las tierras conquistadas y los recursos presentes en ellas, como una forma de justificar su invasión. Aquí también jugó un papel importante la teología, en su pugna por diferenciar el conocimiento verdadero del que no lo era, tratando de convertir a los indígenas a la fe católica y, de paso, contribuyendo de forma decisiva a la expropiación de su conocimiento. No hace falta decir que todos estos procesos han ocasionado guerras, desplazamientos, tratados desiguales y discriminación racial y cultural (Santos, 2010, p. 13).

También, resulta de interés aquí hacer una contextualización desde el punto de vista de las economías actuales, que basan su producción en modelos de aprendizaje e innovación, con una alta incidencia en la generación, transferencia y protección del conocimiento. En este sentido, cabe destacar dos modelos: el que corresponde al uso del conocimiento científico, que es técnico codificado o explícito y de carácter sistemático, desde una perspectiva objetivista; y otro basado en la práctica, que es tácito o implícito y que es más difícil de comunicar o ser explicado, por estar incorporado en la mente del experto. En todo caso, los procesos de conocimiento forman parte de prácticas sociales que implican la combinación de diferentes formas cognitivas, con independencia del sesgo impuesto por el pensamiento occidental, que concibe el conocimiento científico y tecnológico como el único que impulsa el desarrollo económico y social. Parece comprensible, de acuerdo con lo anterior, que hasta ahora haya imperado un profundo desconocimiento de las prácticas y saberes de otras comunidades que, como las indígenas, pueden contribuir de una manera no mercantilista, a la resolución de problemas sociales y ambientales (Valladares & Olivé, 2015).

El conocimiento tradicional en el argot popular es considerado de procedencia no científica. Y eso parece restarle legitimidad en comparación con el conocimiento científico. Siendo así, el conocimiento tradicional es analizado fuera de su ámbito, bajo los parámetros de la ciencia, lo que lleva a su descontextualización y a la falta de comprensión de su dimensión social, biocultural y sus propios valores (Valladares & Olivé, 2015). Según lo anterior, el conocimiento científico es considerado o expresado desde la perspectiva objetivista como una proposición soportada por contrastaciones empíricas, de donde extrae veracidad y justificación. De esta manera, prescinde de la influencia gnoseológica del sujeto y de factores externos para su autoafirmación epistémica. Es así como de manera simplista, deja por fuera a los conocimientos tácitos, que se manifiestan mediante la práctica y la continuidad del acervo tradicional. Esto ha desencadenado una asimetría entre estos tipos de conocimiento, donde lo tácito se identifica con lo ilógico, débil, desestructurado e intuitivo y lo explícito con lo lógico, fuerte y estructurado (Valladares & Olivé, 2015).

Pero no todo el conocimiento puede ser objetivo, pues también el desarrollo científico parte de suposiciones e intuiciones y en términos de Polanyi (como se citó en Valladares & Olivé, 2015), la base de todo conocimiento, precisamente, es el componente tácito que no puede ser racionalmente explicado porque se cimenta sobre la experiencia personal. Es una práctica social donde interactúan diferentes agentes con su entorno, guiados por sus creencias y valores, que se expresan a través de múltiples acciones como observar, demostrar y experimentar, etc. La práctica no es sólo un componente del conocimiento sino la forma como se constata. En cualquier tipo de conocimiento, se lleva a cabo una interacción social en la que se produce una transferencia. Esto implica que el conocimiento deja de ser propiedad exclusiva de un individuo y es generado colectivamente por las personas que, además, se encuentran situadas en un contexto cultural específico. Por tanto, no debe hacerse una distinción enfática entre dos tipos de conocimiento, sino que debe verse como un ciclo donde coexisten ambos (Valladares & Olivé, 2015).

Es importante entender que independientemente de la procedencia del conocimiento, sea científico o no, la tradición de los miembros de cualquier comunidad es la que guía la legitimidad y validez de éste, de acuerdo con ciertos estándares o razones que se consideran suficientes para sustentarlo y a los recursos, técnicas o métodos que se empleen para resolver y entender el problema planteado. De acuerdo con los estándares establecidos, algunos conocimientos pueden mantenerse en el tiempo o ser modificados o abandonados. En este sentido, aunque desde el punto de vista sociológico, histórico y epistemológico, los conocimientos tradicionales no surgen de una tradición

reconocida como científica, esto no quiere decir que sean estáticos o carezcan de legitimidad o racionalidad, pues son válidos en el contexto particular en el que se aplican. El arraigo territorial, por su parte, no es una característica exclusiva del conocimiento tradicional, pues todo tipo de conocimiento está ligado a su entorno, aunque en el caso del científico, que aspira a la aplicabilidad universal, está más limitado a las condiciones de laboratorio o a la experimentación local (Valladares & Olivé, 2015).

Asimismo, todo tipo de conocimiento puede ser ambiguo, por estar sujeto a múltiples interpretaciones y más cuando hay relaciones idiosincráticas de los agentes con el entorno. Pero son las comunidades indígenas las que más diversidad lingüística poseen. Como resultado de lo anterior, la desaparición de una lengua puede llevar a la extinción de una cultura, puesto que esta contiene y refleja la visión de los hablantes sobre sí mismos y de su entorno, así como la descripción, localización y clasificación de los elementos presentes en el territorio³².

³² Con respecto a la relación entre lengua y cultura, en la literatura se ha suscitado un debate con respecto a la hipótesis Sapir-Whorf. Los postulados fueron redactados por Benjamin Lee-Whorf, siguiendo las ideas de su profesor, el etnolingüista estadounidense Edward Sapir y fueron probados empíricamente por el primero a través del estudio de la cultura del pueblo amerindio hopi (Aldana, 2009).

La hipótesis plantea una teoría fuerte del determinismo lingüístico y otra débil, referente al relativismo lingüístico. La primera se basa en que la lengua originaria es la que determina el pensamiento y percepción del mundo, por lo que las personas que hablan idiomas distintos perciben la realidad de manera diferente. Esta concepción se opone a las teorías neoclásicas universalistas, que defienden que una idea puede ser traducida a cualquier idioma, dado que siempre se producirá alguna pérdida de exactitud en alguna connotación de significado. La segunda, hace mención de que los diferentes lenguajes ejercen influencia sobre el modo de pensar y sobre los sistemas jerarquizadores (Giménez, 2018; Aldana, 2009).

Entonces, la importancia de esta hipótesis radica en que reconoce que la percepción no se da exclusivamente con los sentidos sino también con los esquemas de pensamiento configurados por la lengua materna, por lo que está mediada culturalmente (Aldana, 2009). Adicionalmente, dada la gran diversidad y complejidad de perspectivas que existen, es posible concebir un mismo hecho de manera diferente, según la lengua, lo que deja sin fundamento la hegemonía cultural de occidente (Giménez, 2018).

En general, de las ideas planteadas en la hipótesis se puede concluir que el lenguaje enriquece los patrones culturales de una civilización. La forma en la que piensan y hablan los miembros de una comunidad configura su experiencia social, así como su clasificación e interpretación del mundo natural, convirtiéndose a su vez en una guía de acción para enfrentar los desafíos de la vida cotidiana (Aldana, 2009).

Sin embargo, los mecanismos utilizados para la protección del conocimiento científico y tecnológico no se aplican contextualmente y de forma análoga al conocimiento tradicional, teniendo en cuenta que este último ha prevalecido tradicionalmente de manera oral, no en forma de registro escrito, aunque sea expresado por el pensamiento occidental en forma sistemática, mediante fórmulas y especificidades de los componentes informales y verbales. A su vez, el conocimiento tradicional alude al derecho colectivo de los pueblos indígenas a mantenerlo, controlarlo, protegerlo y desarrollarlo (Valladares & Olivé, 2015).

Entonces, un mecanismo para combatir la división abismal del pensamiento occidental, desde que las comunidades tradicionales han sido las más vulneradas, es reconocer que existen otras concepciones para explicar el origen del mundo y su transformación, más allá del conocimiento científico y de su presunción de que hay una única teoría universal y absoluta. Se trata de abandonar la concepción lineal histórica del tiempo, donde sólo se reconoce como héroes a los que tradicionalmente han sido opresores y sujetos de conocimiento, mientras que los que han sido oprimidos, han sido olvidados o ni siquiera hacen parte de la historia, sino que más bien, se reducen a ser objeto de conocimiento. A su vez, debe haber una interdependencia en el proceso de aprendizaje de nuevos conocimientos, sin que éstos tengan más valor que los que están siendo olvidados. Por el contrario, debe haber una complementariedad de saberes para explicar de manera alternativa lo que otra cultura no ha podido. No se trata de desacreditar el conocimiento científico sino su uso hegemónico, poniendo en pie de igualdad otras formas de conocimiento como las rurales e indígenas que son de vital importancia para la preservación de la biodiversidad, pero que paradójicamente, se encuentran amenazadas por las intervenciones científicas (Santos, 2010; Valladares & Olivé, 2015).

Sólo en la medida en que se entiendan los aspectos claves del conocimiento en general y se sobrevalore el tradicional, como una forma alternativa de organización económica más solidaria y equitativa, se podrá establecer un diálogo entre diferentes saberes o relaciones interculturales, que coadyuve a la construcción de una sociedad más justa, participativa y que respeta la diferencia. Por desgracia, se ha asumido con normalidad la idea del conocimiento científico como el único existente y legítimo, de tal modo que hasta las tradiciones ancestrales se están dejando de transmitir intergeneracionalmente en el seno de las comunidades indígenas por el limitado uso de sus lenguas nativas en los espacios institucionales y actividades educativas y pedagógicas (Valladares & Olivé, 2015).

En este contexto, resulta necesario promover un encuentro de saberes y la generación de conocimientos alternativos desde otras visiones del mundo. No sólo en el ámbito académico, en cuanto a la investigación participativa - entendiéndose ésta como la intervención de identidades múltiples en el proceso cognitivo - o la publicación de artículos, sino también desde una construcción social y formativa en los programas académicos, donde se propenda por la solución a problemáticas locales desde diferentes perspectivas.

Es preciso entonces apartar la concepción generalizada de que existe una disyuntiva entre el conocimiento científico y local, para referirse al primero como el único legítimo y al segundo, como un saber particular dotado de “exotismo antropológico”. “No se trata de particularidades que deben ser corregidas sino de formas distintas de conocer y de problematizar”, de “saberes complementarios” y más cuando los saberes ancestrales han sido transformados por la hegemonía occidental, en lugar de ser respetados por sus características culturales concretas. Tampoco se trata de adoptar un sistema u otro, dejando por fuera a las minorías. La academia no puede ser un lugar exclusivo de las élites (que son consideradas como las que detentan el conocimiento), el espacio de reproducción perpetua del capital cultural de las clases dominantes, tal y como ha sido certeramente planteado por Pierre Bourdieu. La cuestión es otra: construir un nuevo sistema cognoscitivo, integrando todos los saberes, en lugar de anteponer la utilidad que pueda derivarse de una investigación o de la obtención de un producto (Gnecco, 2009, pp. 21, 24).

2.2.2 Las prácticas turísticas hegemónicas y su papel en la vulneración del Conocimiento Tradicional

En el caso del turismo, la identidad de las comunidades indígenas se puede ver alterada para responder a la demanda turística. En este sentido, los imaginarios que se construyen desde los relatos de las visitas realizadas por los turistas buscan con añoranza la autenticidad y la vida simple de estas comunidades ancestrales, retomando un interés moderno por la naturalidad de culturas casi desaparecidas. Pero la relación entre el turista y las comunidades anfitrionas se ha visto envuelta en una lógica de mercado, de tal forma que los indígenas han sido exotizados y transformados en mercancías. La situación ha alcanzado tal extremo que los propios indígenas han encontrado en el turismo una forma de subsistencia, con el resultado previsible de abandonar sus prácticas y saberes tradicionales.

Detrás del encuentro turístico, se oculta un escenario construido para el turista, que no distingue lo simulado de lo real y en el que se incluyen danzas, rituales, pinturas faciales y espacios de sanación. Para satisfacer el imaginario construido desde afuera por los visitantes, se presenta una trivialización y estereotipación del territorio y sus habitantes, a través de brochures de publicidad. El turista así encuentra sosiego en esta construcción artificial donde el indígena se ha convertido en objeto de atracción y de mercadeo (Vélez, 2014).

Estas demostraciones folclóricas y actos diseñados para entretener a los turistas tienen uno de sus orígenes más insólitos en los espectáculos científicos que se extendieron durante el siglo XIX, con los denominados zoológicos humanos, espacios donde los miembros de diferentes etnias eran exhibidos en jaulas o en una especie de vitrinas. Puestos en escena en un ambiente ficticio, para recrear la cultura de los pueblos colonizados, con el fin de enfatizar las diferencias entre las naciones occidentales y las no europeas. Se consideraban una “colección” más y se catalogaban como “exóticos” por tener una fisonomía diferente a la del blanco europeo. Por ejemplo, en el *‘American Museum of Natural History’*, en la ciudad de Nueva York, se promovió la exhibición de Ota Benga, un pigmeo de la etnia Batwa (África Central), quien realizaba manifestaciones de sus tradiciones para el público visitante. Fue concebido como una pieza de exhibición, con una placa que proporcionaba información sobre su origen y otros datos demográficos, al lado de un ejemplar de orangután. De esta forma, se trataba de colocar al “salvaje” y al primate al mismo nivel, como muestra de exclusión racial y hasta de inferioridad (Arteaga, 2010).



Imagen 1. *Ota Benga*

Fotografía tomada en el zoológico del Bronx, 1906. Autor desconocido.

Estas prácticas de exhibiciones humanas se popularizaron y legitimaron bajo el discurso teórico de la biología y antropología más ortodoxas de la época, tanto en lo que tiene que ver con la instrucción del público como para la investigación *in vivo* por parte de los científicos. Esto generó un nuevo “mercado” que motivaba el desplazamiento y el transporte de las comunidades indígenas desde sus tierras.

La etnología eurocéntrica del periodo y en concreto la biología humana, fue la encargada de sustentar la evolución diferencial de las razas, con la consecuente exhibición de seres humanos considerados inferiores. Los pueblos no caucásicos eran considerados variedades zoológicas, más próximas a las especies de simios que al hombre blanco civilizado y eran concebidos, por tanto, como seres pertenecientes a un estado evolutivo arcaico con respecto al europeo. Uno de los rasgos más sobresalientes que ratificaba dichas teorías, al entender de los científicos occidentales, era la propia morfología anatómica, considerada anormal y una muestra de una especie de involución que

los acercaba más a un primate que a un ser humano. Es así como esta extrema racionalización de la biología llevó a la animalización científica del “otro”. Los nativos fueron exhibidos entonces en zoológicos, congresos antropológicos y ferias coloniales (como en el Museo Nacional de Río de Janeiro, en 1882 y en el parque antropológico de la Exposición Universal de París, en 1889), con el propósito fundamental de entretener a la nueva burguesía emergente (Arteaga, 2010).



Imagen 2. *Indios "Onas"*
Llevados a París por Mr. Maitre en 1889

Bajo este contexto y retomando esa relación entre anfitriones y turistas, se puede establecer que hay una diferenciación dominante por parte de estos últimos, que categoriza al “otro” como extraño, exótico y salvaje. Este tipo de relación se encuentra mediada por un juicio de valor, de distanciamiento y de jerarquización, lo que permite concebir al indígena como un ser inferior al que es justificable imponérsele una imagen o referente universal³³ con el que se ignora, a fin de cuentas, su identidad y la diversidad cultural que representa (Vélez, 2014).

³³ Se refiere a las relaciones de alteridad, que se presentan cuando dos culturas diferentes se encuentran. Esto implica que el “yo” hace un descubrimiento del “otro”, lo que hace surgir una cantidad de representaciones de ese otro que tiene costumbres y cosmogonías diferentes. En este sentido, en lugar de alternar la perspectiva propia por la del otro

Desde otra perspectiva y salvando las distancias históricas, se ha de admitir que ciertas formas de turismo contemporáneo han tenido un carácter invasivo, en la medida en que el fortalecimiento de las relaciones de confianza con los nativos (al compartir sus rituales de buena fe y ciertos recursos biológicos) desemboca, muy frecuentemente, en la consumación de estrategias de expropiación del saber.

Por otro lado, el turismo, de una forma sutil, es dañino culturalmente, pues más allá del entendimiento cultural que el turista pueda tener, para el anfitrión se trata de una actividad rutinaria que se repite cíclicamente cada temporada. Ya no se le da la bienvenida al turista con el mismo entusiasmo y éste se convierte más bien en un objeto deshumanizado, solamente tolerado por las ganancias económicas que proporciona. Y además se produce una tensión cuando el turista invade la privacidad de los locales y éstos tienen que exponer hasta sus rituales más sagrados para sostener la industria de turismo. El resultado es que, este tipo de culturas asediadas por el turismo convencional, con el fin de proteger la integridad de sus sistemas de valores, transfieren un “escenario fachada” al espacio público donde se dan las interacciones turísticas para evitar que su acervo ancestral de tradiciones sea comercializado (Araujo y Torres, 2013).

Sin embargo, los intereses externos predominan sobre los locales, en un contexto asimétrico, sin importar la disposición de los nativos para asumir roles de servicio y donde predomina el impacto económico del turismo por encima de los componentes sociales y culturales. Las costumbres y “joyas antiguas” son tenidas en cuenta más bien por su valor de mercado. A los locales les quedan muy pocas opciones y se dejan llevar por la corriente de la explotación turística

y establecerse un diálogo intercultural, se rompe esa relación armoniosa. De tal modo que el pueblo colonizador ejerce una posición dominante y termina imponiendo sus creencias.

Para los conquistadores, los pueblos indígenas se convirtieron en “otredad”, lo que va más allá de la diferencia y está relacionada con la experiencia de “extrañeza”, donde el “otro” no es considerado según sus particularidades individuales, como portador de una cultura, con tradiciones y formas de vida distintas y como resultado de un proceso histórico específico. En el nuevo mundo, la complejidad de la cultura nativa llevó a los colonizadores a una división del “yo” y del “otro”, en lugar de establecer una humanidad compartida. Esto sentó las bases de una relación de conquistadores y conquistados debido a la interpretación sesgada que hicieron los europeos, al no reconocer que se trataba simplemente de iguales. El hecho es que no encajaban dentro de las categorizaciones raciales conocidas (asiáticos y africanos) y encontraron en tal circunstancia la justificación para establecer una relación de dominio basada en la convicción de que se trataba de criaturas salvajes, pertenecientes más bien al reino animal que al de los seres humanos (Pinto, 2009).

más que retraerse en murallas culturales impenetrables, para no verse invisibilizados y obtener los recursos de los turistas. Aunque quisieran, es difícil escapar de los visitantes, que acceden a todos los lugares y están en todas partes (Araujo y Torres, 2013).

A su vez, los gobiernos locales, en vez de resolver necesidades básicas, propician, mediante la inversión pública en infraestructuras específicas, un modelo de turismo convencional que atraiga al turista, de tal forma que se le posibilite el acceso al interior de las comunidades para presenciar sus ritos. La actividad turística realmente beneficia a muy pocas personas de la localidad y se favorece el turismo recreacional por encima de las industrias básicas de subsistencia (Araujo y Torres, 2013).

En zonas apartadas, sólo llegan los turistas que tienen los medios para comprar artesanías de calidad. Pero más que la revitalización de la industria tradicional, lo que se ha creado es una “bagatelización” estética a causa del mercadeo de artículos baratos de manufactura no nativa. De esta forma, las ganancias económicas benefician a fuentes extrañas (Araujo y Torres, 2013).

Por otro parte, es preciso indicar que los controles y las estrategias que se llevan a cabo en las propias comunidades, asociadas al turismo, son discriminatorias, ya que se privilegia el trabajo de quienes tienen habilidades lingüísticas y las posiciones administrativas están reservadas para aquellos con entrenamiento occidental. En la relación anfitrión-huésped se presenta, ciertamente, un error de comprensión de los roles sociales: los turistas que visitan las áreas que en su momento fueron colonias, son percibidos como miembros de la élite y poderosos, por lo que son comúnmente llamados “jefe” o “patrón”. Por el contrario, los mozos o sirvientes de origen étnico no blanco son considerados como aldeanos empobrecidos que necesitan una fuente de ingresos, con independencia de que estos puedan estar en una situación adquisitiva cómoda o con un nivel de formación alto (Araujo y Torres, 2013).

Por su parte, el turista tiene una visión etnocéntrica al considerar que cuando viaja de vacaciones al exterior, todas sus expectativas deben ser satisfechas, ya que se tiene la presunción de que los locales siempre están a su servicio y que les es posible elegir destinos con servicios accesibles y económicos y donde el nivel de vida es inferior al de lugar de origen. Es evidente, por tanto, que el costo es importante en la selección o creación de áreas turísticas. Además, es un residente temporal que no comparte el modo de vida de los anfitriones, por lo que se desarrolla una relación impersonal. Los turistas se agrupan entre sí para construir relaciones sociales con otras personas que tienen un lugar común de origen, aumentando la brecha con los locales y favoreciendo

la discriminación social. La infraestructura turística y los anfitriones se adaptan para servir a los turistas, lo que propicia la aculturación³⁴ y el ajuste de la comunidad anfitriona al imperialismo turístico (Araujo y Torres, 2013).

De igual manera, con el turismo no hay comunicación entre culturas, sino que el nativo mercantiliza su cultura para que el turista pague por ella, mientras que este último espera ver cosas exóticas, pero con los ojos de su cultura. Se le ha vendido que el mundo es suyo y que si dispone de los recursos necesarios podrá ver lo que quiera, ya que los recursos naturales, incluida la tradición cultural, tienen un precio. No cabe esperar, por tanto, que el turista se interese por la problemática de la comunidad local, cuando los promotores turísticos presentan las zonas como idóneas para el descanso o la aventura. El turista espera encontrar pintorescas manifestaciones en su honor, pues dentro del paquete turístico que adquiere, la cultura está incluida (Araujo y Torres, 2013).

Bajo este enfoque turístico, no se propicia el encuentro entre personas con costumbres y cosmovisiones diferentes. El foráneo no se acomoda a otros estilos de vida para ampliar su horizonte mental ni supera los prejuicios sobre los “otros”, puesto que no se sitúa de manera empática en el lugar de los nativos. Los viajeros descansan de la agitada vida que llevan y los nativos no pueden gozar del tiempo de descanso, lo que aumenta el resentimiento por los extranjeros. Los encuentros son transitorios, superficiales y, a pesar de ello, los turistas pretenden obtener una satisfacción inmediata y no una relación constante con los nativos, que tenga en cuenta las consecuencias de sus actuaciones a futuro. Al no cumplir roles de su cultura de origen, al romper con la rutina cotidiana y al no tomar ninguna posición frente a la cultura visitada, los locales construyen representaciones distorsionadas de los turistas y los catalogan como personas sin reglas morales. El turista es el comerciante, el empleador, el conquistador, un agente de cambio, pero que está impactando negativamente a las comunidades locales, al expandir sus intereses e imponer su visión del mundo, estableciendo un flujo de poder que, a su vez, puede limitar o aumentar el número de turistas en determinada área. Aunque estas comunidades acepten voluntariamente

³⁴ Desde las ciencias sociales, el fenómeno de la aculturación se presenta cuando dos culturas entran en contacto y una de ellas es absorbida por la otra, en tanto que asimila las formas culturales exógenas, lo que lleva a su desestructuración social por el abandono de reglas de comportamiento propias. Esta transformación cultural ocurre en condiciones asimétricas, lo que constituye una forma de subordinación de la cultura dominante (Valdés, 2002).

participar en las transacciones de los intereses foráneos, esto trae consigo consecuencias perjudiciales para la propia comunidad (Araujo y Torres, 2013).

Por lo general, no es posible validar la autenticidad de las representaciones de los nativos o la veracidad de lo que les presentan los guías turísticos, a menos que realicen una investigación exhaustiva antes de viajar. Piensan que van a encontrar nativos “de verdad”, pero se encuentran con personas disfrazadas. Para los nativos en cambio, la necesidad de representar sus costumbres frente a los turistas los coloca en posición de objetos para la industria turística (Araujo y Torres, 2013). Entonces, en lugar de tener un encuentro intercultural, los turistas tienen una aproximación a estilos de vida aparentemente diferentes y los nativos obtienen una ganancia. Se trata de una relación de intercambio económico.

No obstante, en los últimos tiempos, esta relación se está transformando, pues los turistas se han vuelto más críticos con respecto a lo que se les vende y los pobladores locales, por su parte, buscan maneras de salir de la posición de objetos exóticos. Con este giro de perspectiva, que es todavía muy incipiente, se fuerza a los visitantes a revisar sus nociones sobre lo auténtico y la interacción real con los indígenas, propiciando una reflexión no tan superficial sobre el valor de sus costumbres y su identidad. Los nativos, en lugar de manipular su imagen para el turismo, propician que los turistas aprecien actividades que no conocen o no tienen la oportunidad de practicar en su vida cotidiana, como la caza, pesca y la preparación de alimentos. El propósito es mostrar una comunidad tal y como es en su cotidianidad, sin retoques ni exageraciones culturales. Esta relación lleva a la reflexión sobre la validez del encuentro y genera respuestas de ambas partes (Araujo y Torres, 2013).

2.3 El Turismo como motor de cambios

Leticia, ciudad colombiana ubicada al sur del Trapecio Amazónico, es la capital del departamento de Amazonas y eje de la triple frontera entre Colombia, Brasil y Perú. Fue fundada en 1867 para controlar el tránsito de mercancías y personas. En la actualidad, se está viendo afectada en gran medida por el turismo, que está cambiando la forma de ser y existir de sus habitantes, al transformar “sus dimensiones simbólicas, políticas, físicas y prácticas” (Aponte, 2017, p. 96).

Esta circunstancia no es exclusiva del departamento de Amazonas, ya que la industria turística se está convirtiendo en un factor esencial para el desarrollo económico sostenible de muchas economías nacionales y regionales. En el país, los turistas buscan destinos donde puedan tener una experiencia de intercambio cultural y “de alta calidad ambiental”. Según la Ley General de Turismo, sancionada por el Congreso de la República en 1996 y cuya última modificación está dada por la Ley 2068 de 2020, “la industria turística debe regirse con base en los principios generales de la concertación, coordinación, descentralización, planeación, protección al ambiente, desarrollo social, libertad de empresa, protección al consumidor y fomento para el desarrollo integral de las actividades turísticas” (Mejía-Cubillos, 2008, pp. 86-87).

Como factor positivo, el turismo en la región Amazónica, principalmente en las zonas fronterizas de Perú y en los departamentos de Caquetá y Putumayo, puede contribuir al “desarrollo comunitario”, al reemplazar los cultivos ilícitos por el ecoturismo, con el fin de contribuir a la protección de la biodiversidad, como una estrategia de establecer una cultura de legalidad. Lo preocupante, es que el Departamento, al tener diversos ecosistemas y variedades de fauna y flora, se ha vuelto atractivo por las posibilidades de investigación de los recursos genéticos que alberga y por “su patrimonio cultural intangible, personificado aún a través de sus comunidades, donde la tradición oral ancestral todavía prevalece en algunas etnias”.

Estas particularidades han llevado a que el departamento de Amazonas se posicione como un destino exótico apto para el desarrollo de nuevas modalidades de turismo como, por ejemplo, el científico, el etnoturismo y el ecoturismo. Como consecuencia de lo anterior, se “ha generado una proliferación de turismo en forma acelerada y poco planificada” debido a diversos factores: la ausencia de regulación, falencia en la infraestructura de transporte, falta de “experiencia en el manejo del turismo especializado” y carencia de mecanismos de financiación y apoyo a empresas comunitarias (Mejía-Cubillos, 2008, pp. 88-89).

Tradicionalmente ha sido una región marginada del resto del país, por su difícil acceso y dispersión de la población aborígen. También fue centro de las expediciones coloniales, de las que muchos científicos salieron con especímenes colectados, así como de evangelizaciones masivas, con la llegada de Jesuitas y Franciscanos, lo que desembocó en la pérdida de la identidad cultural de los nativos. Los indígenas fueron esclavizados por las empresas caucheras, lo que ocasionó un verdadero etnocidio y la consecuente desaparición de muchos pueblos. Posteriormente, después de la explotación cauchera, la región se vio afectada por el tráfico de pieles, la explotación

maderera, el narcotráfico, la ampliación de la frontera agrícola y ganadera y la pesca extractiva masiva. El resultado directo de todo aquello fue “la disolución de los grupos tribales densos”, al emplear “a los hombres como remeros y obreros y a las mujeres como concubinas y productoras de comida”, provocando un problema que se ha agravado con el tiempo, asociado al alcoholismo y prostitución de indígenas. Además de lo anterior, la imposición de instituciones nacionales ha repercutido en el bajo grado de organización de la vida social de las comunidades (Mejía-Cubillos, 2008, p. 90).

Con respecto al turismo, los indígenas están siendo utilizados “como un atractivo lúdico”, sin ningún aporte significativo a la comunidad o respeto alguno por sus costumbres. Asimismo, se presentan desventajas como, por ejemplo, cuando las artesanías son compradas por los mayoristas a precios bajos y vendidas en la misma región o, por el contrario, exportadas a precios desmesuradamente más altos. También es importante mencionar que los ingresos derivados de las actividades turísticas son generados sólo por temporadas (Mejía-Cubillos, 2008, p. 94).

De esta forma, los impactos negativos del turismo se pueden resumir en las siguientes dimensiones:

Dimensión social. Referida al modo de vida practicado por los turistas mientras se encuentran de viaje, que no necesariamente corresponde al de su vida diaria y cambia de acuerdo con las condiciones socioculturales o demográficas. Por lo general este comportamiento adopta la forma del turista “explorador”, que llega en un número limitado a la zona turística y se adapta a las condiciones locales o del turista “visitante”, que llega de forma masiva y solicita servicios asociados a su lugar de origen. Esta afectación en el plano social también se da con la expansión turística, privatizando los mejores sitios y desplazando a la población local de sus propias tierras, así como con el desarrollo o desaparición de las artesanías locales. De esta manera, se transforma no sólo la infraestructura local sino también los valores, el modo de vida, de consumo y la identidad de las comunidades originarias (Araujo y Torres, 2013).

Dimensión ambiental. Caracterizada por la alteración ecológica, destrucción del paisaje y hábitat natural, sobreocupación, agotamiento de las tierras y cambio en el uso del suelo, disminución en la calidad de vida local, la concentración de edificación hotelera y expansión urbana, problemas con la disposición de residuos, destrucción de especies, aumento de la densidad poblacional, cambios

en los hábitos de las comunidades locales y problemas de salud asociados, mayor demanda de servicios básicos de agua y energía, así como la contaminación causada por los patrones de conducta de la vida moderna (Araujo y Torres, 2013).

Dimensión económica. Caracterizada por el hecho de que algunos países ven el turismo como una alternativa a la dependencia de las exportaciones de productos primarios mientras que, para otros, sus economías giran alrededor de la actividad turística o representa una contribución en mayor o menor escala. En este sentido, puede afirmarse que el departamento de Amazonas encuentra en el turismo la actividad económica central³⁵. En cuanto a las afectaciones a los locales, el trabajo turístico es estacional. Por otra parte, la disparidad entre el poder adquisitivo entre los turistas y los habitantes de la zona puede ocasionar el alza de los precios, afectando la demanda de productos y servicios por parte de la población originaria (Araujo y Torres, 2013).

Además de los impactos negativos, existen mitos alrededor del turismo que es preciso poner en entredicho, en el caso concreto del departamento de Amazonas. Por ejemplo, que es un agente generador de empleo y de riqueza, cuando los puestos de trabajo requeridos son de baja cualificación; o que trae desarrollo, cuando el crecimiento indiscriminado no soluciona los problemas locales y el gasto del turista no queda en la comunidad anfitriona, sino que vuelve a los países desarrollados (que son los emisores del turismo y a su vez, propietarios de las cadenas turísticas y servicios asociados). Estas cadenas turísticas, son las que dominan la industria, reforzando la marginación de la agricultura autóctona y modificando los hábitos de consumo, con la importación de alimentos (Araujo y Torres, 2013).

³⁵ Según el informe del DANE a 2019, la participación del Producto Interno Bruto (PIB) a precios corrientes para el departamento de Amazonas en lo referente al comercio al por mayor y al por menor; reparación de vehículos automotores y motocicletas; transporte y almacenamiento; alojamiento y servicios de comida es del 0,13%. En el caso de las actividades artísticas, de entretenimiento y recreación y otras actividades de servicios; actividades de los hogares individuales en calidad de empleadores; actividades no diferenciadas de los hogares individuales como productores de bienes y servicios para uso propio, es del 0,032%. Mientras que el total para este departamento es del 0,076%.

Asimismo, cabe destacar que el valor del dinero para las comunidades locales está en función de la producción agraria, lo que contrasta con la tradicional economía de trueque mantenida en las comunidades indígenas, poco habituadas a manejar grandes cantidades de dinero a cambio de sus tierras. No obstante, los constructores y urbanizadores valoran la tierra por su ubicación y ofrecen a los locales sumas de dinero inferiores al verdadero valor de los terrenos porque a éstos les parece suficiente para resolver su futuro, aunque luego se ven obligados al desplazamiento. Con la aniquilación progresiva de la agricultura ancestral en las chagras ante el avance del turismo, a los nativos no les ha quedado otra alternativa que ofrecer su fuerza de trabajo, estimulando con ello una relación de dependencia de los residentes foráneos (Araujo y Torres, 2013).

En otro orden de sucesos y de acuerdo con lo indicado por Horacio Capel (como se citó en Aponte, 2017), para poder comprender el efecto que ha tenido el turismo en las transformaciones territoriales es preciso entender la ciudad desde tres dimensiones: *urbs*, *civitas* y *polis*. *Urbs* se refiere a la infraestructura física; *civitas* a los ciudadanos que hacen parte activa del desarrollo de la ciudad y *polis*, a la ciudad, al gobierno, la administración pública y la política. Esta última, está vinculada con la consolidación de una democracia nacional hegemónica. En este sentido, cabe afirmar que Leticia se está “volviendo *urbs* sin *civitas* y con escasas posibilidades de ser *polis*”, pues el negocio turístico ha introducido imaginarios que están cambiando el sentido de la ciudad y las representaciones del espacio (Aponte, 2017, p. 96).

Desde otra óptica complementaria, Leticia (una ciudad que aparece remotamente en el mapa, en un punto en el extremo sur oriental del país) puede verse desde tres perspectivas o narrativas: una nacionalista o descriptiva, identificada históricamente con el territorio de la actividad cauchera, la realidad del conflicto armado entre Colombia y Perú en los años treinta, así como tierra de confinamiento de guerrilleros por muchos años. Otra perspectiva basada en la idea de lo salvaje, donde se presenta el dualismo entre lo peligroso y lo paradisíaco. Y, por último, se encuentra la concepción ambiental-aventurera, muy centrada en el turismo y relacionada con la segunda perspectiva, en la medida en que el turista-consumidor emprende una aventura salvaje y al mismo tiempo, tiene una experiencia paradisiaca (Aponte, 2017).

2.3.1 Contexto sobre el turismo en Leticia y reflexiones para mitigar su impacto en las comunidades indígenas y su territorio

El surgimiento del turismo en Leticia se consolidó “en el marco de las preocupaciones ambientalistas de finales de los años setenta y de la evocación a la aventura salvaje “tarzanesca”, que se popularizó en la mirada global hacia la Amazonía en los últimos cuarenta años”. Además, se impuso esta representación salvaje-aventurera por encima de los monumentos de los próceres de la independencia (insignias nacionales y militares, que en su momento fueron constructores de un territorio soberano). Es el caso de la estatua de Kápax, el “Tarzán colombiano”, símbolo de la conservación de la naturaleza de la región, aunque, en realidad, no haya desempeñado un papel como promotor de valores ambientales. Esta estatua está ubicada frente al aeropuerto de Leticia y es el primer monumento observable al salir de éste, lo que da cuenta del establecimiento de una nueva simbología artificial hegemónica, más funcional, basada en el turismo y que no refleja los imaginarios de sus habitantes (Aponte, 2017, p. 97).

De hecho, la misma publicidad promovida por el municipio de Leticia y por las agencias de turismo, muestran estereotipos de indígenas que parecen vivir en un tiempo ahistórico, desconociendo su sabiduría ancestral, la biodiversidad de plantas medicinales, frutales, maderas, minerales y de los animales presentes en el territorio. De igual modo, no resalta ningún atractivo turístico de la ciudad, subvalorándola, volviéndola inexistente y negando la realidad presente en su entorno, construyendo así una imagen que no corresponde a ésta ni a sus narrativas nacionales.

De esta manera, en los paquetes turísticos se configura un modelo publicitario asociado al “exotismo³⁶ de lo salvaje (indígenas y biodiversidad)”, centrado en la selva que circunda la ciudad,

³⁶ Las nociones de extraño, exótico y bárbaro son acuñadas desde Occidente para justificar la colonización y dominación de un territorio. Se califica como extraño algo que no se puede aprehender desde los propios códigos culturales de un sujeto, lo que no le es familiar. Lo exótico alude a lo inteligible, lo que no se puede traducir, remite al deseo de conocer lo que se aleja de lo rutinario, lo inusual. Por su parte, el término bárbaro fue empleado por los griegos para referirse a todos aquellos que no pertenecían a su civilización, hablaban otras lenguas, tenían regímenes políticos diferentes y, en fin, otras formas de entender el universo. En el caso del descubrimiento de América, los europeos utilizaban esta expresión para referirse a los pueblos que según ellos carecían de cultura.

Estas nociones han sido extendidas a las narrativas del turismo, lo que ha moldeado el imaginario social de los turistas sobre los territorios desconocidos y sus habitantes (Vélez, 2017).

en la experiencia mística y rituales de las comunidades indígenas, visitas a museos, a tiendas de artesanías, así como el turismo gastronómico que posibilita “acceder a tres países en un rápido recorrido ribereño” (Aponte, 2017, pp. 100, 102). En este punto, queda evidenciado que tanto la frontera como sus habitantes, “son vistos como objetos de promoción turística” (Aponte, 2017; Mejía-Cubillos, 2008). Al mismo tiempo, en la información turística se simplifica el contexto histórico en forma de un relato esquemático que puedan comprender fácilmente los turistas mientras disfrutan de una aventura “y deleite de sabores y paisajes” (Aponte, 2017, p. 102).

También se ha introducido un modelo de hoteles alejados de la ciudad de Leticia, considerando a esta última sólo como un lugar para encontrar un dormitorio temporal y un punto de origen “desde donde parten las expediciones a “la selva de verdad”, restringiendo las ofertas locales para el negocio turístico”. Pero realmente el turista no encuentra más que una selva domesticada, bajo unas condiciones que le permitan experimentarla sin las incomodidades propias de esas tierras. Leticia es utilizada como base aeroportuaria, cruce fronterizo y adicionalmente, plataforma para tener una experiencia que permita comprender la relación de los pueblos indígenas con la naturaleza y “una convivencia dinámica” que dejó atrás el pasado colonial”. Ciertamente, estas cadenas hoteleras, entre las que sobresalen On Vacation y Decameron, han incrementado los impactos sobre el medio ambiente (Aponte, 2017, pp. 101 – 102; Ochoa-Zuluaga, 2019).

Pues bien, aunque los indígenas han tratado de tener una posición sobresaliente en la actividad turística, más como observadores y menos como observados, se siguen manteniendo las relaciones de desigualdad y subordinación. De tal manera que participan como simple mano de obra en la cadena de valor del negocio - donde intervienen diferentes agentes como agencias de viajes, operadores turísticos, restaurantes y tiendas de artesanías - (Ochoa-Zuluaga, 2019).

Igualmente, el turismo dentro de una concepción occidental ha delimitado el territorio, de tal forma que las áreas protegidas y las comunidades indígenas presentes en éstas, se han vuelto rentables. Ciertamente, esto es contrario a la dimensión que ellas mismas tienen sobre las interrelaciones con la biodiversidad que las rodea (Ochoa-Zuluaga, 2019), entendidas más con un propósito de supervivencia equilibrada que de apropiación y explotación mercantilista. No obstante, se ha empezado a incorporar lentamente “la concepción indígena sobre el territorio en las actividades ecoturísticas”, con el objeto de garantizar la conservación de áreas como el Parque Nacional Natural Amacayacu, que se constituyó en 2004 como resultado de las políticas de concesiones ecoturísticas en Colombia. En esta concesión estatal fue pionera la cadena hotelera

Decameron, la cual contribuyó al posicionamiento del parque natural en la región, incluyendo también otros atractivos turísticos como el Parador Tikuna y la Isla de los Micos, en coordinación con las comunidades nativas. Todo esto se planteó, en principio, como una manera de disminuir las implicaciones negativas, no sólo sobre el medio ambiente sino también sobre la cultura, debido al incremento de un perfil de turista más depredador y menos consciente.

En esta misma línea, Puerto Nariño, segundo municipio del Amazonas, se consolidó como “el primer destino turístico sostenible certificado en Colombia”, debido a políticas de sensibilización ambiental, como la prohibición de vehículos motorizados, etc. Esto trajo a su vez otros beneficios, como el abastecimiento regular de agua -aunque aún no es potable- y energía -aunque se ha incrementado la contaminación auditiva-, el surgimiento de famiempresas, el diseño de estrategias para la “prevención de la Explotación Sexual Comercial de Niños, Niñas y Adolescentes (ESCNNA)” y “el diseño de un código de ética para la actividad turística” (Ochoa-Zuluaga, 2019, pp. 130 - 132).

Sin embargo, también se han derivado consecuencias negativas, ya que la intervención de los diferentes agentes turísticos ha incidido en la reorganización social y territorial de la región. Esto ha traído como consecuencia la exclusión de las comunidades y la conversión de sus prácticas ancestrales en mercancías, con la construcción, por ejemplo, de malocas no tradicionales para la venta de artesanías y realizar presentaciones culturales, o la construcción de hoteles con madera importada.

Es preciso destacar, además, que las reservas naturales sólo están destinadas para fines turísticos, con lo que las nuevas formas de trabajo de las familias indígenas y la consecución de ingresos se basa exclusivamente en las artesanías y la atención de turistas. Esto acarrea un impacto en la forma de vida de las comunidades indígenas. Por ejemplo, la seguridad alimentaria de la población local se ha visto afectada al propiciarse el consumo limitado de ciertas especies en detrimento de otros alimentos, lo que ha provocado de forma simultánea un crecimiento acelerado de los precios y el abandono de las chagras. Ante esta situación, las comunidades se han visto forzadas a adquirir otras habilidades para la construcción de negocios “más prósperos”, que, indirectamente, ponen en riesgo de desaparición a sus saberes ancestrales. De hecho, los tours cortos, no permiten percibir ingresos a los negocios locales por alojamiento, transporte y otras actividades turísticas. Además, las comunidades rurales, se han visto afectadas por la disminución de “recursos vitales como la pesca” (Ochoa-Zuluaga, 2019, p. 133).

Todas estas injerencias han “respondido a políticas nacionales y exigencias internacionales”. Finalmente, “la lógica comercial de la empresa privada sobre los recursos entró en choque con la concepción social del territorio de los indígenas y derivó en conflictos sobre el uso de los espacios”, puesto que los sistemas de quemas y chagras fueron resignificados de acuerdo con los imaginarios de los turistas, al prohibir y descontextualizar sus prácticas en las mismas comunidades o convertir los espacios empleados para éstas actividades imprescindibles en fuentes de consecución de recursos y senderos ecoturísticos. Paralelamente, se ha producido una división del trabajo en el interior de las diferentes comunidades, con fines comerciales, propiciando un espacio de competencia entre ellas mismas, en el que se refleja de modo evidente una transformación en las relaciones de poder. En este contexto, el turista no se interesa por conocer a las comunidades ni compartir experiencias más allá de una simple transacción, a la vez que “se empezaron a monetizar algunas interacciones sociales que anteriormente hacían parte de la reciprocidad comunal” (Ochoa-Zuluaga, 2019, pp. 131 - 132).

De otro lado, la infraestructura de la ciudad está atiborrada de hoteles, que simulan un paraíso y establecen una demarcación que separa el microcosmos interno de sus instalaciones, de la exterioridad urbana. Y es que la situación de la población es otra. Vive en condiciones de pobreza y de insalubridad, careciendo de los servicios básicos de agua potable, energía, sistemas de alcantarillado y de recolección de basuras adecuados, salud y educación, mientras aumenta el número de turistas e ingresos. Se trata de una actividad que no ha “incidido positivamente en la calidad de vida de los pobladores”. Carece de infraestructura como parques y escuelas, mientras se incrementa la de los hoteles, convirtiéndose “en una ciudad privatizada y excluyente”, sólo disfrutable tras los espacios simulados (Ochoa-Zuluaga, 2019, p. 131; Aponte, 2017, p. 108).

Se hace preciso entonces comprender más el contexto de la ciudad para poder contribuir de una manera constructiva en el tejido social existente, en lugar de fomentar el “consumo irresponsable de un paisaje inventado”, que hace que el turismo termine pareciéndose a una más de las actividades de extracción de materias primas que se llevan a cabo en el Departamento. La misma ciudad no ha pensado en reinventarse para que el turismo como actividad económica de la que depende no genere un impacto negativo ni invisibilice sus raíces y prácticas autóctonas. Se debe promover un espacio público para sus habitantes y no uno limitado a los que puedan pagarlo. Lograr otro tipo de ordenamiento social que permita “volver a vivir la ciudad”, con otra visión del

territorio que incida en su conservación, para que, en lugar de exportarse productos exclusivamente, se promuevan experiencias invaluableles (Aponte, 2017; pp. 108 – 109; Ochoa-Zuluaga, 2019).

Una propuesta que se ha generalizado para mitigar el impacto medio ambiental que ha generado el turismo en la región y lograr una distribución justa de los beneficios entre los diferentes actores tanto directos –prestadores de servicios- como indirectos –entidades de apoyo-, es la de fortalecimiento de La Cadena de Valor (López, Murillo & Ochoa, 2008). Esta idea tiene como propósito que las comunidades locales se integren más, con propuestas para que el turismo sostenible y actividades de biocomercio derivadas puedan convertirse en beneficiosas para el desarrollo de la región, incluyendo el casco urbano. Hay que decir que, en lo que respecta al entorno de la ciudad, esta idea no se ha puesto del todo en funcionamiento, ya que presenta limitaciones por los casi inexistentes planes de ordenamiento territorial e infraestructura deficiente, reflejada en la falta de senderos, paradores, puertos y disponibilidad de restaurantes que ofrezcan comida local y no una oferta gastronómica de fusión. A pesar de que existen muchos atractivos turísticos que hacen parte del patrimonio natural o cultural, no se les ha dado la importancia que merecen, ya que podrían contribuir a que los turistas permanezcan más tiempo en esas áreas, evitando las excesivas concentraciones en el sector rural o en los entornos selváticos. También es preciso considerar la variación hidrológica, de acuerdo con la época del año, para adecuar los destinos turísticos (López *et al.*, 2008).

Otro medio de participación de las comunidades nativas en este sector es mediante el control, administración y mantenimiento de los sitios turísticos, en actividades clave como el transporte, los servicios guiados y demás iniciativas menos desventajosas con respecto a lo que ofrecen otros operadores y agencias de turismo. De esta forma, se entiende que la promoción de actividades turísticas y culturales pasa por reconocer el papel protagónico de los titulares del conocimiento local (López *et al.*, 2008). Aquí se encuentra, ciertamente, una vía para incrementar los beneficios económicos de los pobladores locales mediante el reconocimiento de su identidad cultural, a través de múltiples estrategias: aplicando las buenas prácticas de conservación en la consolidación de destinos turísticos y productos diferenciados; mediante el empoderamiento local, a través de capacitaciones o; mediante una adecuada gestión de los recursos, no sólo para la creación y promoción de nuevos atractivos turísticos sino también para mejorar los ya existentes y evitar caer “en una competencia destructiva basada sólo en el factor precio” (López *et al.*, 2008; Mejía-Cubillos, 2008, p. 95).

Es muy importante, que los turistas interactúen con las comunidades indígenas, pero de una forma más consciente. Que se vean inmersos en las actividades productivas locales: extracción sostenible de recursos maderables y la chagra, así como en sus prácticas culturales de gastronomía, cosmología y uso del territorio. De esta manera, es posible propiciar, con programas formativos y talleres de sensibilización para los visitantes, atractivos más naturales y auténticos que sean vistos como un “elemento esencial del significado cultural” ((López *et al.*, 2008; Mejía-Cubillos, 2008, p. 95). Para mitigar el impacto negativo relacionado con el uso de los recursos naturales, es preciso establecer una reglamentación clara de obligatorio cumplimiento, con el objeto de favorecer los servicios locales, como, por ejemplo, el transporte en canoa y desde la que se contribuya a generar nuevas opciones de vida para las comunidades y un turismo sostenible, con el fin de atenuar la pérdida de especies y sus hábitats y preservar los atractivos turísticos centrados en la biodiversidad (López *et al.*, 2008; Mejía-Cubillos, 2008).

En este contexto, tampoco hay que olvidar la existencia de diferentes tipos de turismo con enfoques más respetuosos del medio ambiente y de las comunidades indígenas:

- **Ecoturismo:** el desarrollo sostenible aplicado al turismo fue el enfoque de la Conferencia de la Haya en 1989, con una declaración que puso de relieve que, en la actividad turística, los elementos sociales y humanistas debían prevalecer sobre los técnicos y materiales. Por su parte, en la Cumbre mundial del Ecoturismo, celebrada en Québec en 2002, bajo el auspicio del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y de la Organización Mundial del Turismo (OMT), se recomendó formular políticas, estrategias y códigos de ética para promover el ecoturismo como uno de los medios para alcanzar el desarrollo sostenible, la protección de la naturaleza y mejorar la calidad de vida de las comunidades locales, garantizando la distribución equitativa de los beneficios (García, 2013).

Existe una diferencia entre el turismo sostenible y el ecoturismo. El primero se define dentro de una categoría más amplia, que abarca una amplia gama de temas, como “la viabilidad económica, la sensibilidad sociocultural y la conservación ambiental. Busca activamente reducir los impactos negativos de la industria turística sobre el medio ambiente y las comunidades locales y sus principios se pueden aplicar a destinos de viaje grandes o pequeños de todo tipo”, incluyendo centros urbanos o lugares culturalmente significativos.

El ecoturismo es una clase de turismo sostenible pero enfocado en áreas rurales y silvestres, que incluye actividades ambientalmente responsables con el fin de disfrutar o estudiar los atractivos naturales y las manifestaciones culturales presentes, mediante un involucramiento activo con las comunidades locales y la promoción del beneficio socioeconómico de las mismas. Sin embargo, las comunidades no tienen muchas oportunidades de intervenir en la toma de decisiones relacionadas con el ecoturismo ni obtienen beneficios de la explotación comercial de los recursos presentes en sus territorios (García, 2013, p. 146).

- **Turismo solidario:** en esta modalidad, el turista aprovecha su estancia de vacaciones para colaborar con algún proyecto de interés social y/o medioambiental en un país en vía de desarrollo, motivado por la solidaridad con la población y el destino de acogida, lo que propicia la experiencia directa del viajero de la realidad socioeconómica y medioambiental del lugar visitado. El turista debe ser consciente de que las actividades realizadas durante su estancia deben propender por el desarrollo de las comunidades locales, sin desestabilizar su forma de vida social y cultural. En los planes turísticos, se facilita el contacto directo con las comunidades y el consumo de los recursos autóctonos.

Los impulsores de este tipo de turismo buscan la sinergia entre los actores locales y la cooperación internacional con el fin de generar la creación de nuevas empresas, aumentar el empleo y conservar la biodiversidad, de tal forma que el desarrollo del turismo no continúe marginando a las comunidades (García, 2013).

- **Turismo comunitario:** es un tipo de turismo alternativo que pretende establecer un entendimiento personal y cultural entre los locales y los visitantes, mediante el fomento de los servicios de hospitalidad y acogida por parte de la comunidad anfitriona. Se sustenta en la autogestión de los recursos patrimoniales comunitarios, de conformidad con prácticas solidarias de trabajo y la distribución de los beneficios generados por la prestación de servicios turísticos a las comunidades locales. Se trata de un enfoque turístico caracterizado por la atención individual al turista, lo que posibilita una vivencia más cercana a la autenticidad de la vida cotidiana de las comunidades (García, 2013).

La cadena de turismo comunitario está compuesta por tres bloques de actores: las pequeñas oficinas de turismo; las empresas de servicios directos, como las de alojamiento y; las de apoyo a la actividad turística, donde se destacan las de transporte, turismo activo, alimentación y las de venta de productos típicos, como las artesanías.

Sin embargo, las comunidades locales se encuentran en el extremo más débil y requieren de mayor apoyo institucional para ampliar los servicios turísticos no sólo en lo referente a la hostelería y como guías ambientales, sino también en el transporte, venta de productos autóctonos y gestión turística (García, 2013).

Dado que el turismo comunitario opera fuera de los flujos masivos que controlan las grandes empresas turísticas, no es fácil atraer el suficiente número de turistas (que en la mayoría de los casos no están dispuestos a renunciar a sus comodidades), por lo que debe entenderse como una estrategia válida en un plan más amplio de desarrollo local. A su vez, el aislamiento de algunos sitios turísticos y la deficiente infraestructura hace que las tarifas turísticas sean más elevadas (debido a la necesidad de comprar insumos y materiales fuera de la zona para acoger a los turistas), lo que en ocasiones no se suple con la originalidad de los productos ofrecidos o los visitantes no son conscientes de la calidad del trabajo artesanal. Por lo tanto, su inserción al mercado requiere una forma distinta de enfrentar el entorno, para una adecuada planificación y gestión turística, lo que incluye el análisis de la demanda para el albergue de turistas y unas tarifas adecuadas que contemplen todos los costos del servicio (García, 2013).

Además, una mala gestión de este modelo puede desencadenar en tensiones sociales entre los miembros de las comunidades y no es una solución de fondo ante su vulnerada identidad cultural y cohesión. Para llevar a cabo proyectos comunitarios, se necesita que toda la comunidad esté de acuerdo, guiada por sus propias autoridades. La dificultad es que, en la mayoría de los casos, los miembros de la comunidad que tienen un trabajo en zonas turísticas alejadas de sus residencias abandonan sus actividades tradicionales y temporalmente, sus hogares, lo que debilita sus valores y costumbres. Los más jóvenes, sobre todo, no están motivados para mantener sus tradiciones ni para hablar en su lengua nativa. Todo aquello implica que las comunidades se alejen de sus prácticas y saberes ancestrales, para involucrarse en negocios con una lógica mercantilista, lo que conlleva un alto riesgo de aculturación (García, 2013).

- **Turismo indígena.** Este tipo de turismo se denomina de muchas maneras: turismo étnico, etnoturismo, etnoecoturismo, turismo aborígen, entre otros y hasta se concibe como una derivación hacia el turismo comunitario y sostenible (Pereiro, 2013).

Se refiere a la construcción participativa de las comunidades étnicas para ofrecer servicios turísticos, mediante el consenso entre éstas y otros actores en encuentros y cumbres nacionales e internacionales, de tal forma que los turistas puedan interactuar de una manera responsable y solidaria con la naturaleza y su identidad cultural. Se trata de un turismo cultural, mediante el cual las personas pueden conocer culturas originarias, centrando el valor en sus cosmovisiones, principios, normas e instituciones consuetudinarias.

Los propios pueblos indígenas son los que presentan su identidad cultural, las actividades turísticas se realizan en sus territorios y se complementan con sus prácticas tradicionales, por lo que el turismo no se transforma en la actividad principal, pero sí contribuye a su desarrollo económico y social. También permite revitalizar su cultura y fortalecer su identidad (a través del diálogo intercultural con los visitantes) y propicia espacios para el encuentro de saberes, en condiciones de igualdad, con el fin de sensibilizar sobre el respeto que merecen estas comunidades (García, 2013).

Desde la perspectiva occidental, los pueblos indígenas preservan los valores humanos más auténticos por estar más próximos a la naturaleza. Por tanto, las actividades turísticas son una forma de conectarse nuevamente con ésta, ya que está siendo devastada, lo que lleva a experimentar cierta nostalgia, que, frecuentemente, oculta una mercantilización y exotización de las culturas ancestrales. En muchas ocasiones, lo que se pretende es atraer a los extranjeros sin integrar a los habitantes locales, porque se siguen considerando inferiores y con cierto nivel de atraso. Sin embargo, lo que atrae a los turistas es ese contacto con un pasado vivo, la curiosidad con respecto a una cultura diferente, habida cuenta, además, de que, en un mismo sitio turístico se integran los asentamientos geográficos y las tradiciones (Pereiro, 2013).

Para algunos, el turismo indígena más que una forma diferente de desarrollar esta actividad se caracteriza por una oferta de productos diferenciadores que permiten adquirir un trozo de historia, de cultura. Aunque los modos de vida de las culturas tradicionales hayan cambiado, siguen satisfaciendo las expectativas de los turistas de interactuar con pueblos exóticos, lo que convierte al turismo en fuente de imágenes estereotipadas de los Otros. La

mercantilización de la cultura indígena parece irreversible, si se quiere obtener un beneficio económico, obligando a que las poblaciones nativas reconstruyan sus tradiciones para los turistas, exponiendo su intimidad y rituales sagrados (Pereiro, 2013).

Los efectos negativos de este tipo de turismo, se pueden resumir en los siguientes: la transformación de rituales en espectáculos; exotismo y musealización de la cultura para satisfacer a los turistas; la atracción más por las prácticas culturales que por sus representantes (Pereiro, 2013); el abandono de prácticas culturales por parte de las comunidades, para adoptar las de los turistas; puede haber una expropiación del conocimiento tradicional, como consecuencia del intercambio cultural, ya que los visitantes participan de talleres artesanales, conocen los dialectos, leyendas, cánticos, rituales espirituales y aprenden a preparar las variedades culinarias locales (García, 2013); los sitios relativamente vírgenes se masifican, pierden su novedad y decaen, causando que se redireccione los capitales a lugares nuevos por conocer (Pereiro, 2013).

De otro lado, desde una perspectiva adaptativa, se valoran tanto los efectos positivos como los negativos del turismo indígena, en la medida en que las comunidades se readaptan de forma creativa. Si el turismo es controlado por los mismos grupos indígenas, se puede lograr una mejor distribución de los beneficios, como parte de su estrategia de supervivencia, con el fin de reivindicar el derecho sobre sus tierras, preservar el medio ambiente, su identidad cultural y diversificar la oferta turística, de una manera más reflexiva (Pereiro, 2013).

2.3.2 El universo subjetivo y las historias vivenciales de la experiencia turística

El turismo se concibe como una experiencia compleja difícil de definir o de medir, que se construye en la esfera individual en el lugar de destino, y que puede ser entendida como un proceso psicológico interno (Quinlan Cutler & Carmichael, 2010), como un ejercicio de construcción de la identidad (Jaurand, 2015), como una renegociación dialógica de creencias y hábitos (Henning, 2012), como una práctica de transformación (Saunders, Laing & Weiler, 2013) o búsqueda de la felicidad (Sharpley & Stone, 2012). En la literatura existente centrada en el fenómeno del turismo se dan por sentado varios enfoques principales: el que lo considera como un proceso de aprendizaje (adquirir experiencia supone haber aprendido en la misma actividad, como fuente de un capital de

conocimientos, costumbres y emociones) o, por otra parte, una vivencia centrada en el hedonismo o concebida en términos de la oferta turística (la promoción turística le presenta diferentes opciones al consumidor, en un intento de satisfacer sus necesidades y expectativas). En cualquier caso, es preciso añadir también que la construcción de una experiencia turística exitosa depende de su autenticidad (asociada a las prácticas tradiciones de la cultura local) y de las motivaciones del viaje, que pueden estar respaldadas por aspectos culturales, familiares, de identidad, del tipo de espacio que más se disfruta, etc. (Vergopoulos, 2016). Además de lo anterior, no se puede pasar por alto otra serie de variables relacionadas como el espacio (lugar que el turista identifica como otro, no el suyo), un tiempo concreto distinto del cotidiano y la comunicación que se establece con el otro en el espacio-tiempo del destino turístico, es decir, las interacciones que se dan entre turistas y locales o entre los mismos turistas (Vergopoulos, 2016).

Desde la vertiente constructora, que es la perspectiva que se considera especialmente en este trabajo, la experiencia del turismo se articula a partir de la convergencia entre las estructuras sociales y las propias interpretaciones subjetivas que se ligan a la internalización de los roles y a la formación de identidades individuales. En esta dinámica, subsiste, en primer lugar, un trasvase bidireccional de sentido que contribuye a la identificación del fenómeno turístico como un espacio dialéctico entre el “Uno” y el “Otro”.

Este asunto ha sido profundamente estudiado desde la óptica del interaccionismo simbólico³⁷, a través del sistema preestablecido de significados que estructura la relación social y que permite situarse en la posición de los demás (tanto a nivel perceptivo como en la reproducción de sus pautas de actuación). Bajo este enfoque, el viaje turístico, lejos de ser banal, puede suponer una experiencia de gran significación cuando se deposita en el “Otro” ciertos valores que contienen

³⁷ El principal representante del interaccionismo simbólico es George H. Mead, con su obra “*Mind, Self and Society*” – 1934. Desde el punto de vista de la interacción entre turistas y anfitriones en el espacio turístico, a partir del uso de significados y símbolos que son transformados por cada uno, Turner en su trabajo “*The Center Out There: The Pilgrim’s Goal*”. *History of Religions* – 1973 abordó el estudio del turismo como una forma de peregrinación. Graburn, en “*Tourism: The Sacred Journey*”. *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism* – 1989 adaptó el término profano-sagrado al tiempo del turismo, para diferenciar entre el tiempo “ordinario” de la vida cotidiana y el turístico o “tiempo sagrado”. Por su parte, Dann, en “*The Tourist as Child: Some Reflections*” – 1989 examina una perspectiva hedonista en la experiencia del turismo, en la que se busca una gratificación inmediata y la cual es resaltada por la industria turística.

una alta respetabilidad en términos sociales. Del mismo modo, la experiencia turística tiende a resituar y re-contextualizar el rol normalizado del turista durante un tiempo determinado, al ser objeto de constantes lujos y atenciones por parte de las personas que están a su servicio y, en definitiva, al sumergirse en una vivencia hedonista. Esta característica de la práctica turística es resaltada por la industria del sector a través de un lenguaje de control social y de previsión del modelo interactivo entre turistas y anfitriones que se manifiesta en atractivos folletos y en un modelo de publicidad altamente persuasiva. Ciertamente, la significación que se atribuye a la experiencia turística resulta asimétrica en cuanto a su intensidad, especialmente en los tours de corta duración. Lo que puede ser considerado como algo extraordinario para el turista queda, sin embargo, reducido a una relación superficial de servicio o transaccional (compra - venta) desde la óptica de los locales (González, 2011). Desde ese punto de vista, el sentido que se articula a través de este tipo de interacciones pasajeras puede estar marcado por una elocuente incompreensión, que es reforzada, en ocasiones, por las distancias culturales y por la utilización de distintas lenguas (González, 2011).

Esta situación que, en términos fenomenológicos³⁸, se significa por una evidente divergencia en la otorgación de sentido, resulta, hasta cierto punto, comprensible, habida cuenta de que los locales, en la práctica turística, no salen de las lógicas rutinarias que atraviesan su cotidianidad, mientras que para los turistas es todo lo contrario. En este sentido, detrás de una práctica turística hay un intento por encontrar una externalidad que no es propia de la vida ordinaria (Vergopoulos, 2016), en la que sea posible asumir roles inéditos y diferenciados, ya sea a través de la búsqueda de lo que le es familiar, de lo extraño, de lo puramente recreacional o, por el contrario, el acceso comprometido a una autenticidad desconocida (González, 2011).

³⁸ Schutz, en su obra *“El problema de la realidad social”* – 1995, desde la fenomenología trató de explicar la forma en que las personas les dan sentido a las actividades cotidianas, basadas en el sentido común, dando por sentadas las cosas, a no ser que se produzcan nuevos acontecimientos. En cuanto a la sociología del turismo Hans Knebel, en *“Sociología del Turismo. Cambios estructurales en el turismo moderno”* – 1984 propone diferentes roles que desempeñan los turistas en el lugar de destino. Pero la perspectiva más influyente fue la desarrollada por Cohen, en *“A Phenomenology of tourist Experiences”* – 1979, que concibe cinco modos principales para describir la experiencia turística: el recreacional, el de diversión, el de experiencia, el de experimento y el de existencia. En estas categorías se resume el propósito del turista ya sea de encontrar placer, algo novedoso o la búsqueda de sentido en la vida auténtica de otros.

Del mismo modo, las interesantes aproximaciones desde el enfoque etnometodológico³⁹ dan cuenta de que la significación asumida en la experiencia turística se construye de forma paralela a través de diferentes prácticas que marcan las expectativas depositadas en la actuación de los demás (González, 2011). De esta manera, el viaje, por ejemplo, implica un horizonte experiencial que trasciende los esquemas teóricos aprendidos al entroncarse con una vivencia compleja que abarca lo corporal, lo emocional o las proyecciones de la fantasía (Vergopoulos, 2016).

En todo ello, no cabe negarlo, queda evidenciada una dimensión representacional o, si se quiere, dramática⁴⁰ que tiene que ver con el mantenimiento de una imagen de sí más o menos estable, mediante un juego ambivalente de ocultamiento y desvelamiento, en su confrontación con puntos de vista ajenos. En ese sentido, parece evidente que, en las interacciones entre anfitriones y turistas, éstos se preparan previamente para representarse a sí mismos en el sitio turístico⁴¹. En

³⁹ Garfinkel fue el pionero en esta perspectiva teórica, a partir de las publicaciones de sus “*Studies in Ethnomethodology*” – 1967. Bajo este enfoque, el sentido que se le atribuye al mundo está dado por las prácticas de las personas más que por las grandes construcciones teóricas. El orden social es un logro negociado por los miembros de una comunidad, según sus experiencias cotidianas.

⁴⁰ El enfoque dramático fue introducido por Erving Goffman, en su obra “*Presentación de la persona en la vida cotidiana*” – 1969.

⁴¹ González (2011) identifica tres momentos sucesivos en el turismo: la prefiguración, la interacción cara a cara y la estructuración. La etapa de preparación previa corresponde a la de prefiguración, en la cual, el turista planea su viaje mientras el anfitrión adecúa las instalaciones para los visitantes. Se van configurando roles con antelación: el anfitrión va creando una identidad trabajando con sus compañeros, adquiriendo conocimientos sobre la mejor manera de atender, atraer y obtener algo de los turistas. Por su parte, el turista le encuentra sentido a su previsión del viaje, según las experiencias compartidas por otros turistas, el conocimiento que se tenga del sitio turístico, del tipo de destino y de la satisfacción que le genera.

La interacción cara a cara es el momento culminante del turismo, cuando se evidencian las interacciones anfitrión-turista y cada uno acude a herramientas sociales según su cultura, como el uso de símbolos, lenguaje y actitudes. Es cuando se materializa el encuentro, lo que permite crear una realidad distinta con cada relación social.

En la etapa de estructuración, los turistas y anfitriones dejan de ejercer roles típicos individuales, para convertirse en actores que institucionalizan la actividad turística. Estas actuaciones que tienen lugar en un determinado sitio turístico quedan plasmadas en el imaginario colectivo con el pasar del tiempo, como un registro histórico de los relatos de los viajeros que han pasado y de los pueblos que los han recibido en diferentes épocas y que se ha transmitido oralmente a lo largo de las generaciones. Las instituciones interesadas en mantener y promover el turismo lo hacen conforme a

el caso del turista, hay una búsqueda de autenticidad en aquellos lugares que no le son familiares, aunque sea difícil diferenciar lo genuino en los espacios turísticos manipulados, lo que muy frecuentemente deriva en una especie de sacralización de los sitios y experiencias (González, 2011). La autenticidad desaparece cuando se degrada la identidad de una cultura que se ve permeada por las lógicas del mercado globalizado. Pero en la práctica turística, por lo general, lo realmente importante no se centra en la comunidad que pone en escena sus tradiciones con el fin de mejorar sus condiciones de vida e integrarse a la economía de mercado, sino en la experiencia que obtiene el turista de este encuentro con el “otro”. La sola experiencia vivida, sea decepcionante o no, es vista como algo auténtico en sí mismo (Vergopoulos, 2016).

Tampoco se debe olvidar (haciendo referencia de manera sinóptica a las potencialidades que se pueden extraer de la aproximación sociológica de Pierre Bourdieu y su concepto de “habitus”), que el turismo, en sus diferentes niveles de oferta se constituye en un “campo”⁴² en el que se ponen en disputa diferentes recursos (económicos, sociales, culturales o simbólicos), a la vez que se reproduce la estructura jerárquica de clases en las sociedades contemporáneas. De esta forma, el gusto o “capital adquirido mediante diversos procesos de socialización” del turista (habitus), se refleja en las preferencias por ciertos bienes y servicios, con lo que se hace evidente su prestigio, su estatus, sus características peculiares que lo diferencian de aquellos que prefieren visitar otros lugares o su hegemonía económica o cultural. Por lo tanto, ciertos sitios turísticos tienden a reproducir la desigualdad social y las relaciones de asimetría, cuando se enfrentan individuos que se sitúan en diferentes escalafones de la jerarquía social (González, 2011).

Por otra parte, el turismo ha producido cambios sociales y se ha expandido en espacios cotidianos o de tiempo obligado, como el trabajo, renovando los imaginarios y generando una

una racionalidad instrumental, en busca de un beneficio económico, fomentando relaciones asimétricas, con el fin de favorecer determinados intereses. Son los grupos económicos y de poder propios de las comunidades anfitrionas, los que posibilitan la existencia del turismo, al financiar y regular dicha actividad. Se valen de medios que, aunque rígidos y coercitivos, son congruentes con las actividades para las que fueron creados con el fin de justificar su permanencia. No sólo se presentan como organizaciones que giran en torno a la actividad turística, sino que existen otras que establecen normas de comportamiento integradas a la cultura, como fuente de sentido. Es el caso de la “hospitalidad” (servicios de alojamiento, alimentación, operadores de viaje e información turística). De esta manera, los roles tipificados se mantienen como un mecanismo de control.

⁴² Concepto utilizado por Bourdieu en su obra “*Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe*” -1971.

nueva dinámica en la cotidianidad, en cuanto al uso del espacio y el tiempo. En este contexto de transformación cabe vislumbrar cierta crisis del sentido que se articula entre los anfitriones y visitantes y que viene altamente condicionado por la divergencia creciente entre lo que proponen los medios de comunicación para elegir la forma correcta de vincularse con el medio ambiente y la realidad de los modos de vida tradicionales (González, 2011).

Junto con lo anterior, se pueden distinguir otros cambios de gran calado que afectan la experiencia turística. Por ejemplo, en la actualidad no necesariamente se requiere que el turista se desplace al destino turístico en su tiempo libre, sino que éste es accesible de forma inmediata con las tecnologías de información y comunicación. Esta tendencia se denomina “ciberturismo”. Incluso, en caso de desplazarse, las nuevas tipologías de organización laboral emergentes no exigen, en algunos casos, la reincorporación a un espacio físico de trabajo para continuar con él ni ceñirse a un horario rígido. La delgada línea que separa el tiempo libre del tiempo de trabajo es muy difusa y terminan combinándose como un todo. De esta forma, tanto los turistas como los anfitriones pueden estar en diversos lugares simultáneamente, sea de origen o de destino (desempeñando un rol u otro a conveniencia en cada momento), lo que contribuye a modificar el significado que tradicionalmente se le ha otorgado a los lugares y espacios donde transcurre la actividad turística (González, 2011).

El turismo se construye a partir de las interacciones entre anfitriones y turistas que se repiten con el tiempo y dejan con ello una evidencia objetiva, como los hoteles, restaurantes, agencias de viajes, organismos públicos, etc., lo que, en última instancia, viene a constituir la realidad social del turismo en determinado destino turístico. Aparte de las interacciones a nivel individual en el lugar considerado turístico, se crean estructuras sociales que se encuentran adecuadamente referenciadas mediante señales que indican la presencia de atractivos turísticos y espacios de interacción turística, como museos, puestos de artesanías, playas, etc. El uso que los turistas hacen de éstos permite que las instituciones del turismo se mantengan o se transformen (González, 2011).

Pero para que se establezcan las relaciones turísticas y la realidad del turismo, se necesita un espacio turístico, visto no como cualquier destino turístico o territorio geográfico observable (componente objetivo), sino como un lugar donde tanto anfitriones como turistas realizan sus prácticas interactivas según sus roles (componente subjetivo). Lógicamente, este espacio es percibido a través de un significado diferente desde la perspectiva de cada uno y sólo existe una

coincidencia coyuntural cuando se le atribuye a dicho espacio una dimensión turística (González, 2011).

Los anfitriones reconocen ciertas áreas de su territorio como turísticas porque concentran turistas. Son los lugares compartidos, que se diferencian de otros espacios considerados propios según su experiencia cotidiana. Para el turista, en cambio, los sitios turísticos, aunque son considerados ajenos, son apropiados temporalmente para realizar actividades propias de su viaje. Estos espacios se transforman en imágenes cuasi arquetípicas y son evocadas como parte de la vivencia del turista del sitio visitado (González, 2011).

3 Metodología

La inmersión en campo se realizó en la ciudad de Leticia, que forma parte del Trapecio Amazónico y alrededores, durante el mes de febrero de 2020.

A modo de contextualización, el departamento de Amazonas es un territorio de gran complejidad desde el punto de vista geofísico y cultural, no sólo porque se localiza en pleno corazón de la selva amazónica, sino también porque a lo largo de toda la región están asentados veintiséis pueblos indígenas, caracterizados por una marcada divergencia en cuanto a los procesos hermenéuticos de entendimiento del mundo frente al contexto “occidental” y por cosmogonías que varían de una comunidad a otra (ver **Anexo 1. Mapa del Trapecio Amazónico**).

Por tal motivo, la investigación se centró en el Trapecio Amazónico y especialmente en Leticia, que es el lugar más accesible dentro del territorio Amazónico en cuanto al transporte y la infraestructura turística, comparado con las demás áreas no municipalizadas, que se caracterizan por su gran complejidad geográfica. Es preciso indicar que el Amazonas sólo tiene dos municipios: Leticia y Puerto Nariño, donde se concentra la mayor parte de la actividad turística. En el resto del territorio, esto es, en las áreas no municipalizadas del departamento, como El Encanto, La Chorrera, La Pedrera, La Victoria, Mirití-Paraná, Puerto Alegría, Puerto Arica, Puerto Santander y Tarapacá, el turismo es prácticamente inexistente. Por su parte, es en Leticia donde se pueden identificar los procesos más relevantes de aculturación en las comunidades indígenas, provocados por la introducción de las prácticas turísticas, al tratarse de un casco urbano más accesible a los visitantes y, por ende, permeable a la cultura occidental. A su vez, es posible apreciar que los indígenas han encontrado en el turismo una forma de subsistencia, abandonando sus prácticas tradicionales, como el cultivo de la chagra y su residencia en las casas comunales o malocas.

Por otro lado, durante la realización del trabajo de campo, fue necesario emplear herramientas y cautelas comunicativas para llevar a buen término el encuentro con algunos miembros de las comunidades indígenas y, en última instancia, concluir con éxito la investigación. En este sentido, cuando se accede a una comunidad indígena, es preciso pasar por un período transicional de observación escéptica y distanciamiento, que sólo es superado cuando se logra establecer lazos de confianza con los miembros de la comunidad. Para ello, es imprescindible entablar una atmósfera comunicativa propicia y adaptarse a los hábitos y costumbres existentes. Bajo este enfoque, para concretar un espacio de diálogo, como una fuente de información valiosa para la investigación, hay

que mantener la mente abierta e incluso improvisar y ajustar el curso de la conversación a los requerimientos de los interlocutores, ya que los sabedores indígenas no responden las preguntas directamente. Su forma de transmitir el conocimiento es a través de cuentos, anécdotas y usan su propio simbolismo, a modo de enseñanza, sólo cuando se ha establecido un nivel de confianza previo.

La metodología empleada es la cualitativa, ya que se pretende comprender el contexto social de diferentes actores de la comunidad. Además, el objeto de estudio no son los indicadores cuantitativos relacionados con las comunidades indígenas presentes en los diferentes territorios, sino sus discursos, rescatando al ser humano como centro de la reflexión, no como objeto en sí mismo sino como re-configurador de la realidad y privilegiando la comprensión sobre la observación (Katayama, 2014).

Para situar las formas y contextos que determinan la violencia epistémica en las prácticas turísticas, es preciso adentrarse en profundidad en la realidad donde se articulan los imaginarios y los procesos de construcción de identidad colectiva en el interior de las comunidades. A través de los discursos, es posible acceder a sus esquemas socioculturales, a la hora de abordar el fenómeno turístico en el contexto de sus actividades cotidianas. Es así como se pretende analizar la forma en que el turismo ha impactado a las comunidades indígenas y de qué manera han interiorizado dentro de su tejido social, si es que lo han hecho, las lógicas de violencia epistémica, modificando sus costumbres y tradiciones. También se abordarán en su propio contexto las relaciones de asimetría entre visitantes y locales; en qué medida los indígenas son inferiorizados y hasta expropiados de sus saberes, en función del beneficio económico que pueden obtener los turistas; y cómo se conforma la experiencia natural y auténtica de inmersión en el mundo indígena, en búsqueda de culturas casi desaparecidas y de espacios de sanación.

De igual modo, la metodología empleada queda ampliamente justificada en tanto que se trata de hacer una aproximación a la forma en que los agentes que impulsan el mercado turístico, movilizados por intereses particulares, están logrando una desarticulación y un cambio en la identidad de las comunidades, que se han convertido en sujetos pasivos de actividades turísticas sobre las que no les es posible establecer ningún tipo de control, por no poseer un peso representativo en la cadena de valor del turismo. En última instancia, la investigación presta atención a la forma en que se construyen imaginarios sobre el territorio y los indígenas y cómo estos, al verse invadidos por los turistas, terminan inmersos en las lógicas del mercado, lo que los

lleva al extremo de exponer sus rituales más sagrados para acceder a las ganancias de la industria turística.

En síntesis, esta investigación se centra en profundizar sobre las relaciones entre anfitriones y turistas, así como en los fenómenos de violencia epistémica derivados de las actividades turísticas, que se constituyen en manifestaciones complejas y se enfocan en expresiones sociales, de análisis subjetivo y no cuantificables (Katayama, 2014). El objetivo entonces es analizar el sentido de los imaginarios y lo que se configura detrás de la realidad de las comunidades indígenas, en cuanto a los esquemas de auto-representación, cuando están inmersos en las rutas turísticas del Amazonas.

El modelo empleado es el conceptual-inductivo, ya que se parte de la observación de los fenómenos sociales objeto de estudio y se recopila la información obtenida a través de diferentes medios. En consecuencia, se analizan las imágenes y palabras, se clasifican los datos y discursos hasta lograr su saturación y se contrastan con la literatura, para poder llegar a unas conclusiones críticas (Katayama, 2014). Con esto se pretende ahondar en la comprensión de la realidad estudiada.

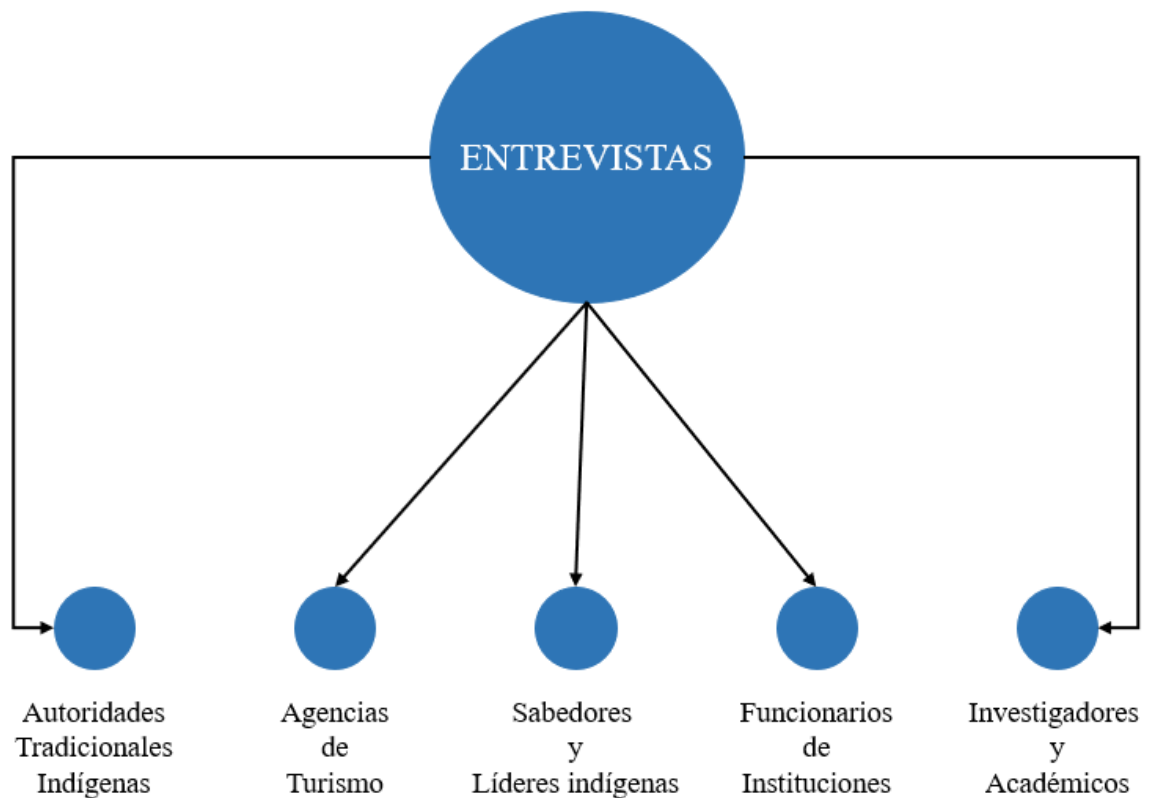
Por su parte, el diseño del estudio es emergente - constructivista, en la medida en que verifica una teoría más que construirla y teniendo en cuenta que la recolección de datos es la que indica la composición de la muestra, enfocada fundamentalmente en las visiones de los participantes. También es microetnográfico, ya que se centra en un aspecto específico relacionado con el universo cultural de los pueblos indígenas amazónicos. Y todo esto, guiado por la experiencia en el campo y de concepción holística, enfocada en los elementos de mayor significado para interpretar a los participantes de las comunidades indígenas (Hernández-Sampieri *et al.*, 2014).

Dado que lo importante en el estudio cualitativo no es el tamaño de la muestra, ya que no se pretende generalizar los resultados a una población más amplia sino realizar una indagación en profundidad con los participantes (unidades de estudio), para responder a las preguntas de investigación, todas las muestras fueron escogidas de modo selectivo y de acuerdo con los casos disponibles a los que se tuvo acceso. Se trata entonces de muestras no probabilísticas, homogéneas y de expertos, que cumplen con los perfiles seleccionados al tener algún tipo de cercanía con la temática tratada (Hernández-Sampieri *et al.*, 2014).

Entonces, debido a la capacidad operativa de recolección y análisis, como resultado del acceso a diversos entrevistados y a las comunidades indígenas, se hizo un estudio etnográfico básico (Hernández-Sampieri *et al.*, 2014). De esta forma, se tuvo la posibilidad de contactar con representantes indígenas, con el fin de tener una comprensión holística con respecto a la cultura y prácticas ancestrales de aquellas comunidades que, aunque han sido permeadas por la occidentalización, conservan tradiciones heredadas y sistemas gnoseológicos complejos. En concreto, estos representantes son sabedores, líderes, lideresas y autoridades tradicionales, de las etnias Uitoto, Ocaina y Cocama, con los que se tuvo contacto en diversos espacios ubicados en Leticia y alrededores (resguardos indígenas de la carretera Leticia – Tarapacá), como mambeaderos y otros espacios culturales tradicionales de las comunidades. Allí se tuvo un encuentro con abuelos sabedores, líderes, lideresas y otros mambeaderos, algunos de ellos inmersos en las rutas turísticas y en muchas ocasiones, objetos de prácticas de exotización. También se establecieron conversaciones con la coordinadora de la estación biológica Omacha, el Curaca del Resguardo Indígena Ticuna, Cocama y Yagua (ATICOYA), de Puerto Nariño y el Curaca y Cacique-Fiscal de Macedonia.

Con estos representantes se empleó la investigación acción participativa, puesto que se llevaron a cabo estancias de varios días en los resguardos indígenas de los kilómetros 7, 11 y 20. Al manifestar las vivencias desde su cotidianidad, no sólo posibilitaron que se profundizara en la problemática que viven sino también en las posibles soluciones. De alguna manera, se convirtieron en expertos y participantes activos, más que en objeto de estudio, lo que resultó esencial para la investigación, por sus perspectivas únicas y la valiosa información proporcionada (Hernández-Sampieri *et al.*, 2014).

También se realizaron entrevistas a funcionarios de diferentes entidades y se sostuvieron encuentros con representantes de varias agencias de turismo, ya que éstos se convierten en actores que intervienen directa o indirectamente dentro del modelo turístico imperante en el departamento de Amazonas. Esto con el fin de entender la problemática que viven las comunidades locales derivadas de las prácticas turísticas en el interior de sus territorios.

Figura 1*Categorización de los entrevistados*

Fuente. Elaboración propia.

A continuación, se describe el proceso metodológico:

Fase preparatoria:

- Se llevó a cabo una exploración de fuentes bibliográficas sobre la temática objeto de investigación en los repositorios de información de los siguientes centros: Universidad de Antioquia, Archivo documental de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), sede Bogotá y Fondo Amazónico de la Biblioteca del Banco de la República (Leticia – Amazonas), además de otras bases de datos.

Los aspectos revisados fueron los siguientes:

- ✓ Metodología cualitativa

- ✓ Conocimiento tradicional, porque antes de situar los mecanismos de violencia epistémica, es preciso profundizar sobre su cosmogonía y visión holística.
 - ✓ Biodiversidad, debido a la intrínseca relación de las comunidades indígenas con sus territorios y los recursos presentes en éstos.
 - ✓ Mecanismos de protección del conocimiento tradicional, que realmente son muy pocos, porque éste no cuenta con un respaldo jurídico y administrativo como el conocimiento científico. Además, los mecanismos existentes no son efectivos porque las comunidades indígenas desde sus lógicas no conciben la propiedad privada.
 - ✓ Violencia epistémica, como una forma en que la hegemonía de occidente se impone, tratando de restarle validez al conocimiento tradicional y hacer una reducción cognoscitiva.
 - ✓ Turismo en el Amazonas y sociología del turismo, como uno de los mecanismos que vulneran el conocimiento tradicional, reflejado en relaciones de asimetría entre los turistas y la población indígena local que es concebida como una “otredad”.
- Diseño de herramientas para la recolección de información. En este caso, se planteó la guía de las entrevistas con un objetivo claro, de acuerdo con cada perfil. Pero estando en el campo, a medida que se entablaban los diálogos, las preguntas se adecuaban según el rumbo de la conversación (ver **Anexo 2. Ejes temáticos de las entrevistas**).

Esta revisión de fuentes bibliográficas primarias y secundarias fue de gran utilidad para perfilar el marco teórico, elaborar preliminarmente el objeto de investigación y preparar desde un punto de vista teórico-conceptual el trabajo de campo a realizar en el Amazonas.

Fase de desarrollo del trabajo de campo:

Del 10 al 21 de febrero de 2020, se llevó a cabo el trabajo de campo en las comunidades indígenas de Leticia y territorios cercanos. Del mismo modo, también se realizaron entrevistas y

se tuvo conversaciones con agentes significativos que poseen alguna afinidad con el tema central de la investigación.

Para preparar la inmersión de campo de forma eficaz, especialmente en lo que tenía que ver con el acceso a las comunidades, se obtuvo información y una retroalimentación permanente de parte de la líder indígena amazónica Nelly Kuiru, comisionada nacional de comunicación para la Macro-Amazonía, de la ONIC.

Antes de grabar los encuentros, se pidió autorización a las personas que intervinieron. Se realizaron entrevistas abiertas a indígenas de diferentes etnias, como la Uitoto, Ocaina, Ticuna y Cocama, ubicados en los Kilómetros 7 y 8 del Trapecio Amazónico, en municipios como Leticia y Puerto Nariño, en lugares como Macedonia y el Parque Ecológico Mundo Amazónico, con el fin de profundizar acerca de los discursos existentes en las comunidades dentro de sus propios contextos.

Para establecer este contacto, se contó con la ayuda de miembros destacados o líderes indígenas allegados a las comunidades. Se trata de abuelos con conocimientos profundos y arraigados en la tradición ancestral y que representan demográficamente a los pueblos indígenas con presencia en Leticia y, en general, en el Trapecio Amazónico. Esta circunstancia plantea una panorámica histórica de las transformaciones que se han producido en las comunidades a causa del turismo.

En lo que respecta a los líderes indígenas, representan comunidades que participan en las rutas establecidas por las agencias turísticas del departamento. En ese caso, cabe identificar aquellos contextos culturales del heterogéneo universo indígena que han experimentado transformaciones estructurales debido al modelo turístico imperante en el Amazonas.

Para conocer en mayor profundidad la problemática del turismo en el Amazonas, también se realizaron entrevistas abiertas semiestructuradas a funcionarios de la Dirección de Turismo Municipal y de la Casa de la Cultura Maestro Alfonso Dávila Ribeiro. Del mismo modo, se adoptó intencionalmente el rol de turista para formular preguntas a los asesores de cuatro agencias representativas de turismo en el Amazonas, como lo son Amazonas Best Experience, Amazonas una Experiencia Salvaje, Moruapü Amazonas y Yurupary, con el fin de indagar sobre los planes turísticos ofrecidos y el factor diferenciador de actividades de inmersión en las comunidades indígenas.

Las entrevistas a indígenas que no representan a las comunidades como autoridades tradicionales o a las personas no indígenas, se realizaron porque éstos se constituyen en agentes de mayor o menor importancia, dentro del modelo turístico del departamento.

También se desarrollaron otras estrategias, además de las entrevistas: se tomó un plan turístico, donde las principales paradas fueron la Reserva Natural Victoria Regia, la Isla de los Micos, Macedonia y Puerto Nariño, para evidenciar los fenómenos de autoindigenización y exotismo, así como el impacto del turismo, tanto en lo que tiene que ver con los aspectos ambientales como culturales.

Adicionalmente, para entender la estructuración del plan territorial y estratégico de la región desde la participación constructiva de diferentes actores, el 18 de febrero se asistió al taller para la formulación del Plan de Desarrollo del municipio de Leticia, “juntos por una Leticia mejor”, 2020 – 2023, en el Centro de Integración Ciudadana El Porvenir. En concreto, se tomó parte en la mesa de Productividad y Competitividad (línea estratégica), donde se estaba discutiendo sobre temas como el Turismo, entre otros.

De otro lado, la asistencia a encuentros como el mameadero de abuelos Uitoto, en Leticia, fue de vital importancia para dilucidar sus expresiones más sagradas y sus propuestas de solución a las problemáticas de los jóvenes, en aras de que puedan retomar nuevamente sus tradiciones y valores culturales.

A su vez, se tuvo una estancia de varios días en el km 20, en una comunidad Uitoto, para conocer más sobre su forma de vida, costumbres, creencias, el simbolismo detrás de la elaboración del mame y su papel como fuente de ingresos, así como la organización social que se refleja en la chagra.

También se visitó una maloca Uitoto en el Km 7, como representación de las costumbres y cosmogonía de los pueblos indígenas. La maloca es un gran centro comunal, un espacio ceremonial y de festividades desde el cual se fortalece la cohesión colectiva de la comunidad, se gestiona el orden establecido e incluso, se establece, mediante una comunicación con los ancestros, una protección frente a fuerzas externas peligrosas.

Por su parte, la visita a la sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, del Banco de la República, sirvió de contextualización histórica sobre las diferentes comunidades presentes en la región.

De esta manera, todos los sabedores, abuelos, lideresas, curacas, funcionarios de diferentes corporaciones e instituciones y docentes de la Universidad Nacional, sede Amazonas, así como actores de la comunidad en general, alimentaron la investigación con las diferentes visiones, perspectivas y contrastes de la realidad socioeconómica de la región (ver **Anexo 3. Listado de entrevistados, encuentros y demás actividades realizadas en el trabajo de campo**).

Fase explicativa. Justificación de las técnicas e instrumentos empleados en el desarrollo del trabajo de campo.

Como estrategia de investigación cualitativa, se empleó el método conceptual-inductivo, ya que el objeto de estudio son datos no numéricos como los discursos, el simbolismo inmerso, el contexto social de las comunidades indígenas, los textos e imágenes, entre otros. Esta estrategia se compone de las siguientes fases:

- Observación.
- Recolección y sistematización de la información.
- Contraste de los hechos con la teoría.
- Conclusiones.

Por su parte, el abordaje de la investigación y su adaptación, el proceso de recolección de la información y el objeto de estudio se constituyen en un diseño de estudio emergente – constructivista. Aparte de poner el foco de atención en comprender el contexto específico de los diferentes actores que fueron entrevistados, se busca captar sus visiones, creencias, sentimientos e ideologías. A su vez, se analizaron los ejes temáticos presentes en el material recolectado hasta llegar a su saturación, una vez encontrada la recurrente repetición de mensajes e ideas. Los nodos temáticos son:

- Descontextualización de las prácticas indígenas y el fenómeno de la aculturación.
- Exotismo y folclorización.
- Lógicas de asimetría y violencia epistémica en las actividades turísticas.
- Impacto del turismo en la cohesión sociocultural y procesos colectivos de auto-representación de las comunidades indígenas.

El estudio también es microetnográfico, ya que no se pretende el análisis de toda la comunidad sino de la problemática abordada desde las percepciones de algunos representantes indígenas que resultan significativas. En cuanto al tamaño de la muestra, se trata de un estudio etnográfico básico, donde lo importante no es el número de individuos seleccionados sino la aproximación cualitativa al imaginario colectivo de las comunidades y a otros espacios sociales e institucionales del departamento del Amazonas frente al fenómeno objeto de estudio. Por lo tanto, no se incluyen todos los individuos de una comunidad sino representantes, con perfiles distintos.

Para la recolección de información, se emplearon instrumentos como las entrevistas no estructuradas, pues lo que se busca con la investigación cualitativa es dar la libertad a los entrevistados de hacer sus apreciaciones y, así, poder aclarar los temas objeto de estudio. Se prepara un guión con el propósito de dirigir la entrevista, pero se adapta según los cambios que toma la conversación. Además, según el perfil del entrevistado, la entrevista debe hacerse en un lugar adecuado, en el que el interlocutor se sienta cómodo y debe disponer del tiempo para dicha actividad.

En el caso de los miembros indígenas, se realizaron entrevistas abiertas, que se caracterizan por no ceñirse a un guión rígido predeterminado y las preguntas que se hacen son con opción de respuesta abierta. El objetivo es comprender las perspectivas de los entrevistados frente a determinado contexto, expresado en sus propias palabras. El rol del investigador implica no sólo obtener respuestas sino también familiarizarse con cierta situación y aprender qué preguntas hacer en las próximas entrevistas. Adicionalmente, este tipo de entrevistas permiten entablar una relación de confianza y son más flexibles, de tal modo que es posible lograr una comunicación más fluida, con cierto nivel de empatía, de tal modo que permita la construcción conjunta de significados (Hernández-Sampieri *et al.*, 2014). Con ello, además se logra una comprensión en profundidad de la temática tratada, lo cual no es posible con la sola observación externa o mediante cuestionarios convencionales. Los entrevistados eran líderes, abuelos o sabedores indígenas, tanto hombres como mujeres, pues dependiendo del género se evidencian roles importantes dentro de la comunidad.

Con estos representantes se empleó la investigación basada en la acción participativa, no tanto para resolver una problemática o implementar cambios sino con el fin de adentrarse en el contexto, facilitar dinámicas comportamentales con cierto grado de espontaneidad e involucrar sus voces, reconociéndolos como autoridades y concedores más que como objetos de estudio. Lo

anterior guarda coherencia con el objetivo presente en la investigación de no caer en la dicotomía entre conocimiento tradicional y occidental. De esta forma, se reconoce, más bien, la existencia de diferentes formas de explicar el mundo y de saberes que son complementarios, así como la complejidad, dinamismo y particularidades de los distintos sistemas de conocimiento. Es el caso de las prácticas y saberes ancestrales, que surgen como una alternativa para dar solución a las problemáticas sociales y ambientales.

Por otra parte, se realizaron entrevistas abiertas semiestructuradas para el caso de funcionarios de diferentes entidades, donde existe la posibilidad de que el entrevistado se desvíe de las preguntas inicialmente planteadas, al introducir temas de forma natural que son relevantes para la investigación. De esta manera, el investigador también puede relacionar diferentes respuestas con determinado tema y realizar nuevas preguntas que posiblemente no se encontraban dentro del guión.

Asimismo, se analizó otro material como folletos, objetos e imágenes, para descubrir los significados que se esconden detrás de las prácticas turísticas y que contribuyen a la exotización, objetivación y exclusión de los indígenas de diferentes ámbitos. Este análisis iconográfico se ajusta de cierto modo al trasfondo que encierra la popular frase “una imagen vale más que mil palabras”, en la medida en que la imagen se ve revestida de un discurso implícito.

Fase analítica. Análisis de la información, interpretación y desarrollo de conclusiones.

Una vez recolectada la información, empleando instrumentos no estandarizados como las entrevistas, la observación directa, material audiovisual como audios, videos y fotografías y recopilación de documentos como folletos, se consignaron las anotaciones de las interpretaciones y vivencias personales en una bitácora. Para esto, se hicieron las transcripciones de algunos audios, mientras que, de otros, sólo se tomó nota de lo que atañe al objeto de estudio. El registro, tanto de las transcripciones como de los eventos y experiencias en el diario de campo, se estructuró con base en orden cronológico, a modo de narración o descripción de los hechos y de la forma más detallada posible, lo que facilitó hacer el análisis sobre el sentido que se halla tras el mensaje o las escenografías relativas al turismo en el Amazonas.

Al tratarse de diferentes fuentes de información, tanto primarias como secundarias, así como de distintos métodos para su recolección, se procedió a realizar una triangulación para el análisis de datos, con el fin de descubrir temas, patrones, concurrencia de respuestas, afirmaciones,

palabras y la relación entre el significado de éstas y los conceptos con los que se relacionan o, incluso, posibles contradicciones, para poder vincular los resultados con lo explorado en la literatura. En el caso de los diálogos entablados con los líderes y sabedores indígenas, se tuvieron en cuenta diversos factores de análisis como los significados, prácticas, roles y estilos de vida compartidos, entendiéndose éstos como referentes lingüísticos, reglas, rutinas, vínculos, jerarquías, procesos de liderazgo y conductas adaptativas (Hernández-Sampieri *et al.*, 2014).

Gráfico resumen de la metodología:

Figura 2

Etapas del proceso de investigación



Fuente. Elaboración propia.

4 Resultados

En concordancia con lo establecido en la fase metodológica, una vez realizada la triangulación para cotejar lo explorado en la literatura o referentes teóricos y tras llevar a cabo la inmersión en el terreno, se hizo un análisis de todo el material recopilado a modo de narración y en orden cronológico.

Antes de entrar de lleno en el asunto, es importante mencionar el rigor de la investigación cualitativa, ya que la dependencia o confiabilidad está dada por la consistencia de los resultados. En este sentido, para el análisis se determinaron las categorías que identificaban los ejes principales del discurso de los sujetos investigados, hasta llegar al punto de saturación. Este indicador se refiere al momento de la recolección-análisis de datos en que no emergen nuevas categorías de análisis (Katayama, 2014).

Para minimizar el sesgo, entonces, se trató de evitar la inferencia de conclusiones a priori y se buscó, más bien, coincidencias en el discurso desde diferentes fuentes. La razón de ello es que, en la investigación de carácter cualitativo no hay información que pueda ser ignorada y, por ello, es preciso desarrollar una adecuación referencial entre lo descrito y los hechos, analizar si los resultados se pueden aplicar a otros contextos (por ejemplo, al caso de los grupos indígenas presentes en las fronteras) o las causas de las posibles contradicciones encontradas.

En cuanto a la credibilidad o validez de la información recibida durante la investigación de campo, esta hace referencia a que realmente se evidencia que se captó el significado de las experiencias de las personas con las que se tuvo contacto, demostrando una correspondencia entre sus puntos de vista y la forma en que son retratados estos planteamientos (Hernández-Sampieri *et al.*, 2014). Es por ello por lo que, además de entrevistas en profundidad, se hizo un ejercicio exhaustivo de observación participativa en los contextos propios de desarrollo de la vida cotidiana de las comunidades indígenas amazónicas y de las prácticas turísticas en el departamento.

Es preciso aclarar que, como parte del procedimiento que implica el consentimiento libre, previo e informado de las autoridades indígenas con las que se interactuó, en el desarrollo del trabajo de investigación, se contó con el apoyo de la líder indígena amazónica de la etnia Murui, Nelly Kuiru, comisionada nacional de comunicación para la Macro-Amazonía de la ONIC, además de coinvestigadora del proyecto marco, para la definición de la temática central de violencia epistémica ejercida en las prácticas turísticas, así como de los objetivos del trabajo y de las rutas

seguidas durante la inmersión en el campo. En este sentido, existe un compromiso acordado con las autoridades tradicionales y políticas de las comunidades indígenas en las que se ha trabajado (comunidades multiétnicas de los kilómetros 7, 8, 11 y 20, de las etnias Muinane, Uitoto, Ocaina, Ticuna, Cocama y Murui) de socializar los aportes principales del macro-estudio, el cual tiene un alcance mayor, en lo referente al apoyo a los procesos de protección del conocimiento ancestral construidos por las propias comunidades indígenas. De esta forma, en el propio espíritu de esta investigación se incorpora, a través de esta obligación moral, una lógica de reciprocidad bidireccional que tiene directas repercusiones en el reconocimiento de un encuentro intercultural horizontal y co-participativo.

A continuación, se presenta el análisis de los resultados según los ejes temáticos encontrados:

4.1 Descontextualización de las prácticas indígenas y el fenómeno de la aculturación



Imagen 3. *Danza Ancestral. Espacio Komuya Uai*
Fotografía de María Isabel Acevedo González, Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

En el espacio *Komuya Uai* (un mambadero adaptado en una casa ubicada en Leticia), que hace las veces de Maloca, se acoge a todo tipo de personas e indígenas de diferentes etnias para

celebrar encuentros de saberes, de armonía e intercambios de conocimiento. Flor Zafirecudo (indígena Uitoto) lideró la creación del grupo de canto y de danza “*Kai Komuya Uai*”, cuyo nombre en dialecto Uitoto significa Principio de Vida, con el fin de que los jóvenes recuperen sus costumbres, prácticas, identidad cultural y dialectos. Estas enseñanzas son transmitidas por los abuelos, a través del canto y la danza, en un proceso de desarrollo espiritual. La necesidad de crear este espacio surgió a raíz de la problemática que viven las comunidades indígenas, derivada del desplazamiento forzado por la violencia, las condiciones de pobreza y la fuerte aculturación que está perturbando a los jóvenes. Para recobrar su tranquilidad, éstos tratan de recordar sus dialectos y reconectarse con su historia. Pero muchos abuelos, que son reconocidos como la autoridad exclusiva por su dominio en profundidad de este tipo de conocimientos, han muerto, lo que trae como consecuencia la pérdida acelerada del acervo de los saberes ancestrales y, de forma indirecta, el abandono de las tradiciones, principalmente por parte de los jóvenes.

De otro lado, de las anécdotas de algunos abuelos que se encontraban en el mambadero, se puede evidenciar que deben comprar los elementos para hacer mambe y ambil, los cuales se preparan con plantas sagradas como la hoja de coca y de tabaco. A su vez, tienen dificultad para conseguir la yuca, otra planta sagrada, debido a que, por el desplazamiento, no tienen tierra apta para su cultivo en la zona urbana donde se encuentra este colectivo. Este es un universo opuesto al que se encuentra presente en las chagras tradicionales, de las que extraen con toda libertad y sin intermediarios las plantas que precisan. Estas plantas sagradas constituyen uno de los vectores en la construcción de la vida espiritual y de la cultura de estos pueblos, ya que en sus relatos de origen les han sido dadas por los dioses o ancestros, lo que les permite entrar en contacto con éstos, para tomar decisiones o curar enfermedades (Sánchez *et al.*, 2000). El mambe otorga el don de la palabra, de la vida y de sabiduría y, de esta manera, el abuelo sabedor alberga la capacidad de dar consejo y orientaciones al resto de la comunidad, precisamente a través de las historias “que el mambe le transmite”. En palabras de uno de los mambedores: “también puede ser empleado para cosas negativas, pero los abuelos han arreglado todo y es mejor utilizarlo para cosas buenas”. Hay enfermedades que el “hombre blanco” no puede detectar y que sólo aquejan a los indígenas, como “la enfermedad de los niños”.



Imagen 4. *Preparación del mambe. Proceso de tostar las hojas de coca al fuego*
Fotografía de Weimar de Jesús Cardona Quintero, Leticia – Trapecio Amazónico, febrero de 2020.

De esta manera, para las comunidades indígenas, la coca es símbolo de vida. Sin embargo, a causa del profundo proceso de descontextualización al que se ven sometidas estas prácticas por el modelo cultural y civilizatorio occidental, los aspectos espirituales han sido relegados a un plano inexistente, generándose un completo desconocimiento de su dimensión social, biocultural y sus propios valores. Por el contrario, el uso de este tipo de plantas en conjunto con otros aditivos químicos, con el objeto de producir cocaína, por ejemplo, ha ocasionado el establecimiento de políticas restrictivas que perjudican las prácticas religiosas de los pueblos indígenas (Reyes, 2009). Cuando se desvirtúan otras formas de conocimiento, se les resta validez y se excluyen. Con esta incomprensión, no sólo se está negando la tenencia de las facultades cognoscitivas y ontológicas a los titulares de estos conocimientos tradicionales, sino que también terminan siendo catalogados como inferiores en una especie de escala jerárquica en cuya cúspide se encuentran quienes detentan el conocimiento científico. Este rebajamiento del valor del conocimiento ancestral indígena es uno de los muchos rasgos en los que se manifiesta la violencia epistémica (Beltrán, 2017). Este pretexto de llevar al “hombre primitivo” hacia la modernidad, se basa en prácticas imperialistas y esconde un fin utilitarista de explotación de los recursos y apropiación indebida de los conocimientos

asociados, los cuales son reinterpretados y utilizados bajo los esquemas heurísticos y gnoseológicos de la modernidad occidental para el desarrollo de diferentes industrias, principalmente la biotecnológica. Es así como se desconoce también que, para los pueblos indígenas, el territorio es sagrado. Constituye el escenario de fondo desde el que es posible integrar los saberes, prácticas y valores y por tanto, no puede ser susceptible de ser explotado con fines de lucro, sino que atiende, más bien, a fines de supervivencia y beneficio para toda la comunidad (Beltrán, 2017; Restrepo, 2006). En este sentido, cuando se establece una diferenciación de valoraciones del territorio y se prioriza la instrumentalización práctica, no se asume el encuentro horizontal de saberes ni se desestima una legitimidad de fondo que se superponga sobre otra, ante la constancia de que el valor de cada saber depende de su grado de adaptación a las problemáticas locales y a los contextos culturales específicos (Gnecco, 2009).

Espacios como el *Komuya Uai*, son enriquecedores no sólo para el encuentro de saberes sino también para fomentar el turismo cultural en la ciudad, más allá de un encuentro superficial entre los turistas y los nativos. A través de la danza, es posible interactuar con las comunidades indígenas y a su vez, éstas transmiten a modo de enseñanza el propósito de sus prácticas y una parte de su cosmogonía. Al explorarse una comunidad desde sus valores más sagrados, sin exageraciones culturales (Araujo y Torres, 2013), se propicia la reflexión sobre el respeto por otras formas de vida, se valora el importante papel de estos pueblos y se contribuye a perpetuar sus complejos sistemas de conocimiento.



Imágenes 5, 6 y 7. Casa tradicional con Manguaré - Carmen Kuiru y hoja de palma para el techo de la Maloca
Fotografías de Fredy Alberto González González y Weimar de Jesús Cardona Quintero (hoja de palma), febrero de 2020.

Otra visita que sirvió de referente para contextualizar las prácticas indígenas fue en la casa tradicional de una comunidad Uitoto, ubicada en el Km 20. El encuentro fue con la chamana Carmen Rosaura Kuiru (Kuegarodieño) y su sobrino Mauricio (Monayama), ambos pertenecientes a la etnia Murui. Se hizo un recorrido en la selva, donde se observaron frutos, plantas medicinales y maderables. Allí Carmen hizo una demostración sobre la forma en que se hace el techo de la Maloca, con hoja de palma.

Al llegar a la chagra, explicó la distribución cultural del cultivo: primero están las variedades de yuca. La amarilla es brava, para la faraña, para el envuelto de yuca y para las arepas, porque son de un color amarillo muy bonito, según sus palabras. Otra especie es yuca blanca, que también es brava y es para hacer el casabe. Cuando se ralla, se saca el almidón para la cahuana. Luego, en una esquina de la chagra, está la yuca dulce, que es la manicuera y sirve para las curaciones y para armonizar los encuentros en los que se practica el mambeo de la coca. Este último proceso consiste en lo siguiente: la mujer, con su olla de manicuera acompaña al cacique para endulzar el corazón de éste y de todos los que van a aprender al mambadero, es decir los jóvenes, para que no se vuelvan agresivos cuando se está dando un consejo o se está preguntando algo. “Se cura y se pone eso ahí y la yuca dulce lo enfría. Por eso se llama la yuca dulce. La mujer indígena Uitoto tiene el corazón dulce, la palabra dulce, como la manicuera”. Volviendo de nuevo a la chagra, en la parte central de ésta, hay partes que la mujer escoge para sembrar el ají y otras las elige el hombre para sembrar el tabaco y la planta de la coca (para hacer el mambe), por debajo de la yuca. Por último, en esa misma área de la chagra, se cultivan las verduras, hortalizas, el ñame, la batata y hojas comestibles. Los cultivos más importantes de la chagra, los que están destinados para la obtención de sabiduría, son los del tabaco, la coca y la yuca dulce.

La chagra es la base de todo. Los indígenas no pueden sobrevivir sin la maloca y el territorio que sigue a la chagra, ya que de estas prácticas deriva su sabiduría. Esta refleja la organización política y social de las comunidades indígenas, así como la división del trabajo según el sexo, para garantizar la productividad de la cosecha. Las labores de quema, siembra y abandono están alineadas con los ciclos de la naturaleza, para no entorpecer la importante función que desempeña cada especie. Esto refleja la intrincada relación con todos los seres presentes en sus territorios (Vargas, 2011). El hombre se dedica a la cacería, a tumbar la chagra y está representado por la coca. La mujer se dedica a la quema, a la siembra, asiste partos, endulza el corazón y está representada por el ambil.

En cuanto a la problemática de la aculturación, se puede evidenciar que, aunque dentro de la visión indígena no se mambea sin ninguna razón y el mambe es sagrado para las comunidades, Carmen percibe ingresos de la venta de este producto, para poder sustentarse. A su vez, algunas comunidades cercanas ya no utilizan materiales tradicionales para la construcción de sus viviendas, como la hoja de palma. De otro lado, según la perspectiva de Carmen, pocos jóvenes están interesados en aprender de los abuelos porque conlleva mucho esfuerzo, lleva mucho tiempo, todos

los días hay que hacer vigilia, mambear, preparar las danzas y la comida para los asistentes. El hombre blanco está más interesado en estos conocimientos que los mismos jóvenes⁴³, que se ven inmersos en una racionalidad de mercado, entrando en conflicto con su propio sistema de valores.

En el caso del Parque Ecológico Mundo Amazónico⁴⁴, ubicado en el Km 7, se recrea tanto el ecosistema selvático amazónico como el universo cultural indígena. Los guías ambientales, que son indígenas, se aseguran de que la experiencia del turista sea de reconexión con la naturaleza y de reconocimiento de los saberes de comunidades ancestrales. Pero, son los mismos dueños los que a través de estos representantes descontextualizan su cosmogonía. A través del recorrido de plantas medicinales, se pueden observar gran cantidad de elementos sagrados, que los indígenas cultivan tradicionalmente en las chagras y que también son empleados dentro de sus labores culturales y rituales. Los visitantes pueden tener experiencias sensoriales al probar una infusión de plantas aromáticas, oler y degustar la “Sacha Ajo”, una planta a la que se le pueden sentir tres sabores en uno: ajo, cebolla y aguacate y que se utiliza como repelente natural. También explican el proceso para la obtención de productos derivados de la yuca y el de tostar las hojas de coca para el mambe. Sin embargo, el fin último es que los turistas compren los productos por sus ingredientes medicinales. Este escenario está por fuera del contexto de las comunidades indígenas, quienes han desarrollado un vínculo y equilibrio con su entorno, para garantizar su existencia. A su vez, en el Parque se recrea una maloca donde los abuelos sabedores se visten con su indumentaria típica y les cuentan anécdotas a los turistas. Estas muestras culturales son incomprensibles para los visitantes, están fuera del ámbito social de las comunidades y terminan siendo resignificadas bajo los parámetros de la cultura occidental, haciendo una especie de analogía con sus propias costumbres o creencias, que se aplican a contextos totalmente diferentes. Por ejemplo, la explicación desde el enfoque indígena sobre el origen de todo que parte de un fundamento religioso o trascendente y, en fin, las plantas sagradas o elementos autóctonos representativos del simbolismo indígena

⁴³ Anotaciones de la bitácora, 13 de febrero de 2020.

⁴⁴ Es un atractivo turístico para la conservación y contemplación de la flora amazónica. Este proyecto es una iniciativa familiar y surgió de un proceso privado de reforestación de antiguos suelos erosionados por la ganadería cerca al municipio de Leticia. Actualmente, cuenta con atractivos turísticos y estaciones pedagógicas donde existe un alto componente de educación ambiental sobre la biodiversidad regional y el manejo de residuos no orgánicos. <https://bit.ly/2Rzp9GI>

finalmente son valorados desde la visión que determina el turismo por su utilidad o bajo las marcadas tendencias globalizadas, como la moda.

Aquí además de la descontextualización cultural y espacial entre otras, también se produce un choque de temporalidades: la de la comunidad que se encuentra inserta en su quehacer cotidiano y la del turista que cumple con un cronograma medido, porque debe continuar hacia el siguiente destino turístico. Esta situación se vive en Macedonia⁴⁵, una comunidad principalmente Ticuna que vive alrededor del turismo y que ha readaptado y transformado los elementos y prácticas que muestran a los turistas, a los criterios temporales impuestos por la experiencia turística. Sólo realizan sus actividades en los horarios en que las agencias programan las visitas turísticas, para vender comida típica, realizar danzas para recibir a los visitantes y vender artesanías en la Maloca comunitaria. Cuando los turistas se van, todo queda en silencio y los miembros de la comunidad vuelven a su vida cotidiana (discutir asuntos de la comunidad, comprar pescado, mejorar la infraestructura para atraer a los turistas, fabricar artesanías en el horario que disponen de luz, etc.). Este proceso de descontextualización adquiere matices adicionales cuando se celebran danzas en la Maloca y se invita a algunos visitantes a bailar y hasta tocar algunos instrumentos o cuando los turistas usan los elementos simbólicos como la corona de plumas, para tomarse fotos (esto sucede en la Isla de los Micos), que, en el contexto real del mundo indígena amazónico, sólo puede ser utilizada por determinadas autoridades de las comunidades indígenas, en momentos especiales de sus rituales y danzas.

De otro lado, con el turismo gastronómico también se hace una descontextualización de las prácticas indígenas. En los restaurantes y hoteles se ofrecen platos de fusión para atraer a los turistas que buscan una experiencia de sabores alejada de los bufets convencionales. Se trata de una estrategia de marketing que acerca de alguna manera al turista a la cultura indígena. Sin embargo, en las cartas de este tipo de restaurantes no se ofrecen recetas tradicionales ni platos elaborados bajo las técnicas que emplean las mujeres indígenas. Existe toda una ficción arreglada para que esto no reste valor a la experiencia del turista, lo cual se refleja en los atractivos nombres de los platos, en su presentación, en la alusión a algunos productos exóticos (frutas amazónicas, mojoy, casabe de almidón, tucupí, pirarucú en sus diferentes presentaciones, etc.) y en la decoración del espacio. De igual modo, aunque hay una mínima participación indígena en la oferta

⁴⁵ Esta comunidad se encuentra a una hora en lancha desde Leticia, cerca del Parque Nacional Natural Amacayacu.

gastronómica (que por lo general se limita a la venta de productos cuando se realizan visitas a las comunidades o en el mercado de los sábados en el Parque Orellana, se genera en muchas ocasiones la idea de que, al consumir alimentos de procedencia indígena, se está ayudando a las comunidades a favorecer lógicas de producción y de intercambio con estos establecimientos, la cual la mayoría de las veces es una presunción equivocada. Asimismo, se está produciendo un fenómeno de exotismo alrededor de la comida indígena, lo que está generando una demanda más allá de los espacios naturales donde se produce, es decir, en el departamento de Amazonas. De tal manera, que no son escasos los cocineros de otras partes del país que se acercan al Amazonas para conocer otro tipo de ingredientes, incluso técnicas concretas empleadas por las abuelas o mujeres indígenas para incorporarlas en sus cartas como un atractivo más para sus clientes. Lo que supone acercar el Amazonas a ciudades como Medellín, Barranquilla o Bogotá ha desembocado en prácticas de cognopiratería o de transgresión del simbolismo de ciertos productos, que no tienen una función esencialmente gastronómica y que son incorporados en los platos, supuestamente para dar un toque creativo. El caso más llamativo es el de una famosa chef colombiana, que ha ganado premios en festivales internacionales con las recetas tradicionales de abuelas amazónicas y que en sus demostraciones ha hecho exhibiciones de los rituales y elementos simbólicos de las comunidades indígenas, para mostrar novedad, con el pretexto de “transmitir el conocimiento ancestral”, cuando realmente con esto contribuye a descontextualizar y folclorizar la cultura indígena.

De lo anteriormente expuesto, se evidencia la pérdida de contexto cultural, ritual, económico, territorial y simbólico que ocasiona el turismo al interior de las comunidades indígenas. Además, en las particularidades de cada experiencia, se revela que:

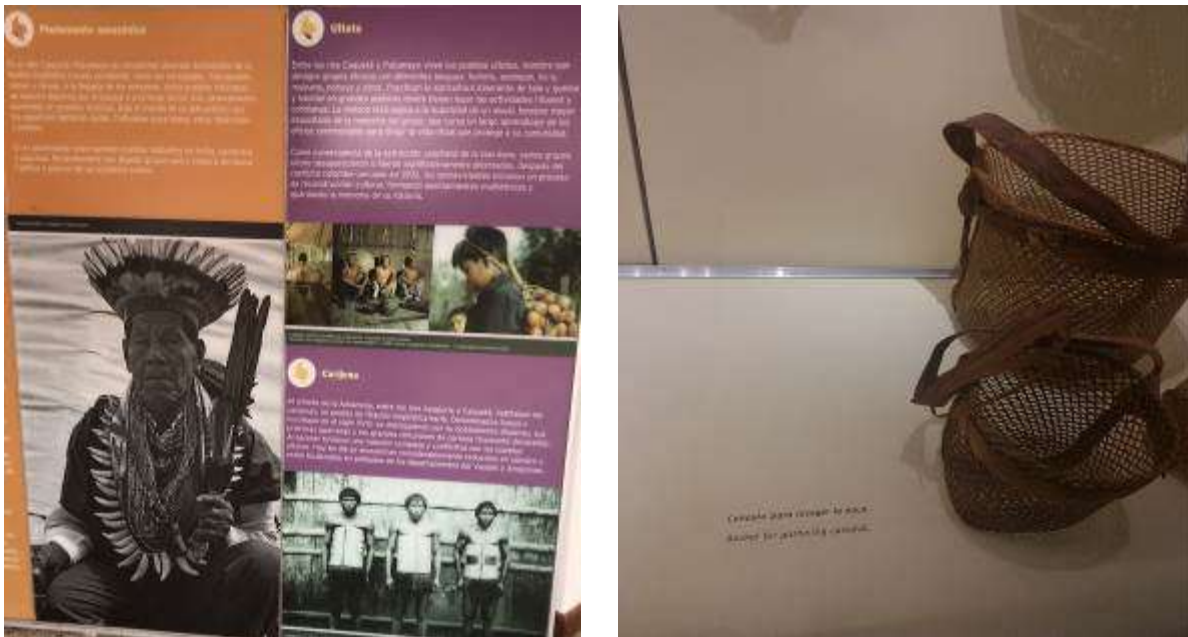
Respecto a la inmersión en la economía de mercado de los pueblos indígenas a causa de las prácticas invasivas de las actividades turísticas, con el objeto de encontrar una fuente de ingresos adicional para solventar sus necesidades básicas, cabe señalar que esta situación desencadena el abandono de sus prácticas y tradiciones para adoptar las de los foráneos. En consecuencia, el modelo turístico imperante en el departamento de Amazonas es uno de los factores que contribuyen a que las comunidades indígenas se vean expuestas a la pérdida de su identidad, de sus dialectos, de su propia visión del mundo y del conocimiento relacionado con los elementos presentes en sus territorios, lo que lleva a una inminente extinción de su cultura y de la biodiversidad (Valladares & Olivé, 2015). De ahí la importancia de fortalecer estos valores principalmente en los jóvenes, que se dejan deslumbrar a través de los continuos mensajes que les llegan desde los medios de

comunicación o de las interacciones que establecen con los turistas, con falsos espejismos y promesas de una vida más cómoda. La entrada abrupta del modo de vida occidental en muchas de las comunidades ha abierto una falsa distancia con respecto a la cotidianidad ancestral indígena, estableciendo una aparente dicotomía en la que el “hombre blanco”, a los ojos de los jóvenes indígenas, sale completamente beneficiado. La razón de ello es que se ha creado un imaginario distorsionado, en parte por las lógicas turísticas existentes en la región, que asocia “la vida del blanco” como el culmen del éxito y del disfrute frente a la dureza de las prácticas cotidianas en el interior de las comunidades -en todo lo que tiene que ver con las labores de cosecha, recolección, cacería, fabricación de herramientas y utensilios, etc.-. Pero, además, en el mundo indígena la autoridad espiritual es sometida a un arduo proceso de aprendizaje, de dietas, preparación del cuerpo y debe soportar largas jornadas de desvelo para mambear, lograr la consecución de los propios recursos y el sostenimiento de la comunidad.

Por su parte, la descontextualización de las prácticas culturales de los pueblos indígenas en el ámbito del turismo está dada por los diferentes actores que intervienen en la oferta turística, mediante una readecuación espacio-temporal de estas prácticas, con el fin de aproximar el mundo indígena al escenario o a las rutas de tránsito, actuación y vivencia del turista. Como parte de los paquetes turísticos se suele programar una jornada de danzas indígenas que, en muchas ocasiones, se celebran en los propios hoteles de Leticia.

La descontextualización también se produce en las propias comunidades indígenas, ya que realizan sus demostraciones culturales por fuera de los espacios sagrados originales, mostrando frente al turista una exhibición desvirtuada de danzas o prácticas culturales específicas, como por ejemplo la toma del mambe. Esto satisface, de alguna manera, la experiencia turística que los visitantes esperan tener, de una inmersión aventurera, de llegar a un mundo aparentemente inaccesible, que no va más allá, en realidad, de un trayecto confortable en una lancha rápida por el Amazonas y teniendo en cuenta que la selva, en los espacios en los que transitan las rutas turísticas, se encuentra bastante domesticada. También se da la impresión de estar rozando cierta autenticidad cuando se reorientan las coordenadas espaciales de la experiencia turística, al pasar de las manifestaciones culturales de los hoteles a las malocas o espacios comunes dentro de los resguardos, donde se interactúa con las comunidades indígenas, ya sea para participar en una danza, tomar una foto o comprar una artesanía.

4.2 Exotismo y folclorización



Imágenes 8 y 9. Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña

Fotografías de María Isabel Acevedo González y Weimar de Jesús Cardona Quintero (de izquierda a derecha), Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

En la sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, del museo del Banco de La República, ubicado en Leticia, se encuentran objetos representativos de tres de los más de cincuenta grupos étnicos que habitan la Amazonía colombiana: los uitotos, yukunas y ticunas. Esta exposición permanente está pensada como una forma de acercamiento inicial a la complejidad de la vida y el pensamiento de los indígenas. Estos utensilios y herramientas hacen parte del simbolismo y significado de las prácticas ancestrales sagradas, especialmente durante el proceso de formación de los jóvenes para convertirse en adultos y realizar actividades como el mantenimiento de la chagra, mambear, obtener los recursos de sus territorios para garantizar su pervivencia y en general, la organización y cohesión social de la comunidad.



Imágenes 10 y 11. *Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña*
Fotografías de Weimar de Jesús Cardona Quintero, Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

La exhibición de estos objetos de colección en los museos, más que una forma de reconstrucción de los rasgos históricos e identidad de las comunidades se convierte en un mecanismo para popularizar y mercantilizar otras culturas referenciadas como no occidentales, a través de una herramienta de comunicación visual. Se trata de una reinterpretación de su patrimonio artefactual y de una resignificación cultural que no se adecúa a la realidad, restándole de esta manera, complejidad a las prácticas ancestrales, lo que facilita, en definitiva, la comprensión por parte de los visitantes (Echeverri Muñoz, 1999).



Imágenes 12, 13 y 14. *Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña*
Fotografías de Weimar de Jesús Cardona Quintero, Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

Estos elementos también se constituyen en vestigios de un primer desarrollo tecnológico y avance hacia la consolidación de las sociedades modernas (Echeverri Muñoz, 1999), pero con esta visión se subvaloran las técnicas y aplicabilidad de las tecnologías autóctonas. Además, se acentúa la nostalgia por las culturas casi desaparecidas, en un intento de representación de las tradiciones del pasado. Cuando se toman elementos prestados de otras culturas, que son considerados exóticos y extraños, lo que se está haciendo es representar “Otros” pueblos como parte de un pasado sin historia propia, adaptada a la visión de la hegemonía occidental. Se exhibe una pequeña muestra como evidencia de la existencia de sociedades “primitivas” que se encontraban en un estado diferente de evolución con respecto al marco de referencia europeo, como práctica colonialista. Esta re-contextualización espacio-temporal del patrimonio de los saberes ancestrales implica una erradicación del pasado situado de la cultura indígena y establece un criterio de diferenciación de las comunidades, en la medida en que niega su riqueza cultural y las encuadra en un nuevo contexto atemporal (Netto, 2015).



Imágenes 15 y 16. Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña
Fotografías de Weimar de Jesús Cardona Quintero, Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

Es preciso indicar que los espacios expositivos como la sala etnográfica del Banco de la República, son escasamente visitados en Leticia, ya que el modelo de turismo existente se construye bajo otros criterios y otro tipo de relaciones con las comunidades indígenas en aras de fomentar una experiencia fundamentalmente hedonista y mercantilista. Además, el turismo cultural es más una cuestión de estatus de un grupo de turistas reducido, que busca cierto acervo de conocimiento histórico y que tiene los recursos sociales, culturales y económicos para visitar estos sitios. Aun así, las obras de arte, piezas arquitectónicas o en este caso, objetos representativos de una cultura, pueden parecer extraordinarios para los turistas, sin razón aparente o, por el contrario, existe la posibilidad de que éstos no se percaten del significado que hay detrás, en el contexto de las comunidades locales (González, 2011).

En la sala etnográfica se encuentran guías culturales que explican rápidamente las exhibiciones y tratan de contextualizar a los visitantes, e incluso hay algunos que acompañan especialmente a los turistas extranjeros, para hacer la traducción. De hecho, el modelo de las grandes cadenas hoteleras como *On Vacation*, que monopoliza una gran cantidad de turistas, dentro de sus paquetes turísticos prescinde de las visitas a los centros históricos o de un paseo por Leticia y los sumerge en una burbuja artificial, al situarlos en un hotel ubicado en plena selva, para vivir la tan expectante “aventura amazónica”.

Pero más allá de estos ejemplos y para referirse a aspectos más generales, es evidente que los diferentes agentes que promocionan la oferta turística en el Amazonas se enfocan principalmente en los elementos simbólicos de las prácticas sagradas de las comunidades indígenas, como foco de atracción, lo que deriva en la folclorización y mercantilización de estas culturas. Se venden imágenes estereotipadas, asociadas a un pasado ancestral, aunque sus costumbres hayan cambiado hacia modos de vida occidentalizados, porque los turistas esperan encontrar patrimonios culturales o formas de vida más naturales y auténticas (Pereiro, 2013).

Las agencias de turismo ofrecen las mismas rutas turísticas, donde están inmersas las comunidades indígenas. Estas reciben a los visitantes con danzas, vestidos con sus trajes tradicionales, guían las caminatas a la selva explicando las propiedades y modo de preparación de las plantas que cultivan. A su vez, los turistas pueden practicar juegos autóctonos como tiro con arco (por ejemplo, en el Parque Ecológico Mundo Amazónico), asisten a talleres cortos para la fabricación de accesorios como pulseras o manillas. Incluso, los agentes turísticos ofrecen encuentros con “chamanes” y se adecúan a lo que el turista pida, para que este logre tener una experiencia auténtica de contacto con otra cultura que conserva prácticas y tradiciones totalmente diferentes al modelo occidental. Pero los turistas realmente no entienden la importancia de los saberes ancestrales para la preservación de la biodiversidad, que no sólo se refieren al entorno biótico sino también a la riqueza cultural y sólo esperan descansar de su rutina, en un ambiente natural y poco contaminado. Terminan invadiendo hasta los espacios más recónditos, con los respectivos impactos sociales y ambientales que esto conlleva. Entonces, el universo indígena es folclorizado, simplificado, categorizado como algo estático e inmutable y generalizado a otros contextos a través de sus elementos simbólicos y arte, como lo único representativo de otras formas de vida que tienen una organización social y una cosmogonía más compleja de lo que trata de explicarse a través de estas representaciones. En los folletos de publicidad se muestran imágenes de turistas sonrientes, practicando deportes extremos y de indígenas posando en ambientes artificiales, con la vestimenta que sólo utilizan para determinados ritos o festividades y realizando alguna de sus actividades cotidianas o manifestaciones culturales, catalogadas como “exóticas”, para atraer a los turistas. Estos encuentros con las comunidades indígenas se asemejan a una especie de espectáculo, donde se pueden observar “rarezas”, lo que contribuye a tener una experiencia única. El eje central no es la problemática de las comunidades locales sino sus llamativas prácticas. También se emplean los animales como atractivo turístico, los cuales están

tan domesticados que los turistas pueden interactuar con éstos y dependen totalmente de las personas para su alimentación y subsistencia.

Cuando los foráneos participan en danzas, rituales de sanación y hasta emplean accesorios autóctonos, sin entender su significado, se apropian de esta manera de objetos y escenarios que les permite vivenciar las tradiciones de otras culturas “exóticas”, pero con las que no se sienten identificados. En este sentido, durante mi visita a Macedonia, fui elegida al azar junto con otros turistas para participar en la danza tradicional de mujeres indígenas de la etnia Ticuna. Esta experiencia es el claro ejemplo de que, si no se entiende el contexto de las prácticas indígenas, estas terminan siendo catalogadas como algo típico de la región, que contribuye al esparcimiento y a la diversión. Es difícil seguir el ritmo y los pasos de una danza que no se ha practicado antes, al igual que los cánticos y expresiones en otro dialecto. No es posible percatarse del simbolismo detrás de cada paso, del compás de los instrumentos, así como de los atuendos y accesorios, más aún cuando es un contexto diferente a los escenarios originarios de las propias comunidades.

De este modo, el exotismo se convierte en un medio para atraer a los turistas, que experimentan cierta euforia con este tipo de encuentros. Sin embargo, en esta limitada imagen que se proyecta de la región, no se alude a la diversidad natural y cultural que es preciso preservar. Además, no existe ningún fundamento en seguir promoviendo una diferenciación entre culturas, basada en la asimetría epistémica, haciendo énfasis en el discurso de que unas son más civilizadas que otras, como si las prácticas y saberes fueran inmutables con el paso del tiempo. Aún más en un mundo globalizado, donde debido a los procesos migratorios, por ejemplo, se desdibujan las fronteras entre lo nacional / interno y lo extranjero / externo (Netto, 2015). Todos interactúan en el mismo espacio y los foráneos terminan adoptando las costumbres locales. Incluso, algunos encuentran experiencias significativas en otros lugares que los motivan a quedarse definitivamente.

También se ha difundido el fenómeno de la autoexotización en dos contextos: uno negativo en el que las personas se disfrazan e interpretan un papel, para representar otra cultura (Netto, 2015), con el objeto de obtener un beneficio económico. Uno de los ejemplos más significativos es el de aquellos charlatanes, miembros jóvenes o adultos de comunidades indígenas, que se autoproclaman chamanes y utilizan plantas con efectos alucinógenos como modo de atraer una clientela deseosa de esos reclamos y de experimentar algún tipo de trance.

Este acto es irresponsable porque si no se prepara el cuerpo ni se emplean las proporciones correctas, puede causar afectaciones a la salud. Esto también constituye una descontextualización,

pues algunos pueblos indígenas emplean estos elementos con efectos espirituales y curativos. Tal y como lo aclaró Angélica, una guía ambiental indígena del Parque Ecológico Mundo Amazónico, en las comunidades hay rituales de “responsabilidad sana”, pues hacen dieta varios días y utilizan plantas sagradas para limpiar el cuerpo y para la protección, no se añaden químicos. Los verdaderos chamanes y abuelos “se han ido al sueño eterno”, con la consecuente pérdida de costumbres y el mal uso que se les ha dado a las plantas. “El chamán es el que ve, percibe, lee la mente y da la información inmediatamente”, los demás son impostores. En este sentido, “la medicina natural se ha dañado”, como en el caso del yajé.

El otro contexto está más ligado a la autorepresentación por parte de las comunidades indígenas, donde estas mismas presentan su identidad a través de manifestaciones culturales, de una manera más legítima. De todos modos, la etnicidad se ha convertido en una forma rentable de mercantilizar la cultura y de atraer el turismo (Netto, 2015).



Imágenes 17 y 18. *Restaurante Tierras Amazónicas*

Fotografías de María Isabel Acevedo González, Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

Otro de los espacios de folclorización donde se moviliza la experiencia turística en relación con los pueblos indígenas es el gastronómico. El restaurante Tierras Amazónicas, por ejemplo, muy reconocido en Leticia, como parte de su estrategia para atraer a los visitantes, recrea elementos autóctonos de las comunidades indígenas. A la entrada, hay estatuas de indígenas con trajes tradicionales y en su interior objetos representativos como el Yakuruna (mitad hombre y mitad

delfín), un cuadro con la piel y escamas del icónico pez pirarucú, incluso el techo recrea una inmensa red de pescar y hasta se encuentra un calendario con la imagen de Kápax. Este personaje se identifica como el Tarzán colombiano del Amazonas, el héroe de otra época, que realizó la hazaña de nadar a través del río Magdalena durante dos meses, sorteando las corrientes y lo inhóspito del caudal. Desde ese momento, ha ido apareciendo en todo material publicitario con serpientes a sus hombros y planeaba constantemente nuevas proezas. Se convirtió en el ícono que evocaba la aventura “tarzanesca”. Además, en la carta del restaurante se encuentra la palabra “Bienvenidos” en diferentes idiomas, así como platos tradicionales, internacionales y de fusión, los cuales permiten deleitar la experiencia amazónica. En sus descripciones se pueden leer los productos típicos de la región. Resalta el hecho de que se mencione que fueron los pioneros en obtener el permiso para la comercialización del pirarucú, una especie protegida en tiempos de veda, contribuyendo al uso sostenible de este recurso (este es un pez emblemático para las comunidades indígenas, muy apetecido dentro de la gastronomía amazónica y con sus escamas se elaboran herramientas y artesanías. Fundamentalmente es criado por colonos) y establecen cierta idea de vinculación con las comunidades indígenas a través de frases como “De la chagra y del río a la mesa”. Pero no se enfatiza más bien en que estén apoyando a las comunidades locales al adquirir los productos cultivados por éstos. En su lugar, mezclan ingredientes representativos de diferentes culturas, obteniendo un concepto y una presentación más atractiva, además de llamar la atención sobre símbolos culturales fuera de contexto, más por decoración que como representación profunda o realista de los indígenas.



Imágenes 19 y 20. *Restaurante Tierras Amazónicas*
Fotografías de María Isabel Acevedo González, Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

4.3 Lógicas de asimetría y violencia epistémica en las actividades turísticas



Imágenes 21, 22 y 23. *Imágenes publicitarias de agencias de turismo – Leticia, Amazonas*

Entre las agencias de turismo localizadas en Leticia y evaluadas⁴⁶, se encontró que estas ofrecen dentro de los paquetes turísticos, la inmersión en las comunidades indígenas, talleres artesanales, cultivo de plantas, caminatas por la selva y avistamiento de especies. Pero esta promoción turística está más centrada en modelos como el ecoturismo, enfocado en actividades ambientalmente responsables, en lugar de dirigir la atención de los turistas hacia un tipo de turismo comunitario, para dar mayor impulso a la oferta de servicios de las comunidades locales. Esto supondría ir más allá de las actividades relacionadas con las funciones de los guías ambientales o la propia venta de productos autóctonos e incidir también en otros aspectos como el transporte y hospedaje, de tal manera que las comunidades indígenas puedan tener un mayor control de la explotación turística en sus territorios. Bajo este modelo, no solo se posibilita la percepción de ingresos, sino que también se favorece un tipo de turismo menos masivo e invasivo, donde los visitantes puedan tener un encuentro más auténtico mediante la inmersión en las actividades cotidianas de los nativos. Sin embargo, las comunidades en Leticia y, en general, en todo el departamento de Amazonas se siguen situando en el extremo más débil de la cadena de valor del turismo, ya que, fundamentalmente, son integradas como mano de obra o como sujetos pasivos de

⁴⁶ Agencia de viajes y operadora de turismo Amazonas Best Experience, Agencia operadora de viajes y turismo Experiencias Amazónicas - Amazonas una Experiencia Salvaje, Operador Turístico Moruapü Amazonas y Agencia de viajes Yurupary.

las manifestaciones culturales que se ofertan (García, 2013). Son las grandes empresas asentadas en territorio amazónico las que continúan percibiendo ganancias en una mayor proporción, beneficiando intereses particulares.



Imagen 24. *Trayecto en canoa hacia Tabatinga, ciudad limítrofe con Leticia del Estado de Amazonas, Brasil*
Fotografía de María Isabel Acevedo González, febrero de 2020.

En este contexto, no resulta extraño encontrar en el modelo de turismo dominante en el Amazonas ciertas lógicas de asimetría, no sólo material sino también epistémica. Es evidente en primer lugar que las estrategias turísticas en lugares apartados y con una deficiente infraestructura (que en algunos destinos resulta no ser tan cómoda como la que ofrecen las grandes cadenas hoteleras), con precios competitivos y una adecuada planificación de la demanda turística, tienen como consecuencia dejar por fuera la oferta local. Sobre todo, porque actividades como el transporte en balsas artesanales o el hecho de que los emprendimientos locales no cuenten con la inscripción en el Registro Nacional de Turismo, como sí lo tienen algunas agencias y hoteles de Leticia, representa una opción con mayor riesgo que las demás. Con ello, el propósito de promover un turismo cultural, centrandó el valor en las cosmovisiones, valores, normas y modos de vida de

las comunidades, pasa a un segundo plano. En muchos casos el turismo se transforma en la actividad principal de las comunidades indígenas amazónicas, pero, sin embargo, no contribuye a mejorar sus condiciones económicas y sociales ni a fortalecer su identidad cultural (García, 2013). Por el contrario, las prácticas turísticas invasivas contribuyen al deterioro de los recursos, a la modificación de los modos de vida locales, a la privatización de los territorios y expansión urbana, a la dependencia de los ingresos que proporcionan los foráneos, al alza de precios que afecta los hábitos alimenticios, etc. (Araujo y Torres, 2013). En lugar de integrar a los locales en las actividades turísticas en condiciones equitativas, éstos se convierten, en un primer momento, en objeto de atracción ante la curiosidad de los turistas de explorar culturas diferentes, para marginarlos posteriormente dado que su presencia ha ido perdiendo su carácter de novedad (Pereiro, 2013). Las grandes cadenas hoteleras, por ejemplo, contratan personal indígena, sobre todo mujeres, para la limpieza de las habitaciones y de las instalaciones, sin tener en cuenta la realidad de las comunidades aledañas. Estos factores supusieron la entrada de la economía monetaria y la afectación a las mujeres indígenas por hábitos y lógicas derivadas del mundo occidental, lo que desembocó en la desestructuración de la vida comunitaria en los resguardos indígenas.

El turismo también ha traído efectos negativos en la comunidad de Macedonia, la cual depende de los ciclos estacionales de afluencia de turistas y de las preferencias que se establezcan por parte de las agencias turísticas de Leticia, como punto de visita en sus itinerarios. De hecho, actualmente, a diferencia de lo que ocurría hace unos años, no es una de las zonas turísticas del Trapecio Amazónico más visitadas. Además, la dependencia de la comunidad de las actividades turísticas ha provocado que sus actividades cotidianas se centren en esto, generando un proceso de abandono de otras prácticas tradicionales que garantizaban su subsistencia, como, por ejemplo, el cultivo de las chagras, la pesca, etc. Pero peor aún, cuando “las agencias no llevan las excursiones” quedan en extrema vulnerabilidad, es decir, cambian su autonomía alimentaria y de supervivencia por una actividad que depende totalmente de los operadores turísticos.

En el caso del departamento de Amazonas, una parte significativa de la oferta turística se centra en que los turistas experimenten una aventura en la selva, que tengan sensaciones únicas y auténticas al entrar en contacto con comunidades casi desaparecidas y con la naturaleza, lo que supone una ruptura de la vida cotidiana, un momento de plenitud y, en suma, la obtención de experiencias diferenciadoras dentro de un mercado tan competitivo. En realidad, se trata de

necesidades creadas por la industria turística para tratar de satisfacer las expectativas de los turistas (Vergopoulos, 2016). La estrategia de los promotores turísticos consiste, por lo general, en exhibir a los indígenas como si vivieran en un tiempo ahistórico y resaltan sus rituales y prácticas como una experiencia mística. Se resignifican los conocimientos indígenas y se generan elementos de atracción para el turista occidental con la recreación de escenarios ficticios que se venden como una inmersión real en el mundo indígena. Pero no solo eso, también se debe tener en cuenta la apropiación de imágenes o términos nativos que son sagrados para las diferentes culturas indígenas con el objeto de suscitar en el turista la identificación con los valores implícitos en el mundo indígena y, finalmente, la incorporación de los pueblos indígenas en las rutas turísticas, entendida como una estrategia efectiva para despertar el interés de aquellos turistas que buscan encuentros genuinos con las culturas nativas. No hay duda de que la presencia indígena en los paquetes turísticos, a todas luces instrumental, sirve como mecanismo de legitimación de la actividad turística, ya que busca en ello asociar aparentemente su actividad con la preservación del patrimonio intangible de estos pueblos.

En términos de un asesor de una de las agencias de turismo visitadas en Leticia, se están imponiendo los destinos que no son tan masivos, porque a los turistas “les gusta estar más tranquilos y sin sentirse observados”. Esto es irónico, porque mientras los turistas no quieren ser molestados y necesitan un momento para descansar de su rutina en un escenario más natural, los pueblos indígenas quedan reducidos a sujetos-objetos pasivos de la intervención turística. Los visitantes transitan libremente en los lugares de destino y acuden con frecuencia a espectáculos acordados previamente con las agencias, con el objeto de que vivencien supuestamente prácticas y tradiciones de los indígenas locales. Sin embargo y aunque resulte paradójico, lo que se refuerza en el fondo, es la relación de alteridad entre los turistas y los nativos. En este sentido, los foráneos establecen una posición dominante al categorizar a los indígenas como extraños, exóticos y salvajes, concibiéndolos como personas inferiores, en un intento de imponerles el referente de una cultura más “civilizada”, ignorando con esto su identidad. No expanden su horizonte mental ni superan los prejuicios sobre los “otros” (Vélez, 2014). Se crean relaciones superficiales y asimétricas, donde los turistas no se preocupan por la problemática local y esperan que los locales continúen asumiendo roles de servicio. Además, los indígenas se convierten en el centro de observación, más por el “espectáculo” que ofrecen al turista que por su condición como igual, dentro de una visión horizontal de saberes. Para sostener la industria turística, los actores que

intervienen siguen privilegiando los intereses económicos por encima de los componentes sociales y culturales (Araujo y Torres, 2013). Por ejemplo, en Puerto Nariño tuve la oportunidad de hablar un poco con una abuela que estaba vendiendo artesanías. Cuando le pregunté por qué las estaba vendiendo tan baratas, me dijo que, si no era así, los turistas no compraban. Esto refleja que los visitantes siempre están regateando y comprando al menor precio posible, sin valorar el trabajo de los artesanos o reflexionar por un momento que con esto están contribuyendo de alguna manera, a solventar sus necesidades básicas.

Mientras en la cultura occidental se folclorizan las prácticas de otras culturas, las comunidades indígenas guardan un profundo respeto. Por ejemplo, Carmen Rosaura Kuiru (de la etnia Murui), en los diálogos que entablamos, me pedía permiso para referirse a nosotros como “los blancos”. Cuando le preguntaba por qué siempre estaba descalza durante su estadía en su casa tradicional, me decía que lo hacía por tradición, además de comer en el piso, como se hace en la Maloca, todos en círculo. Estas son algunos aspectos incomprensibles en muchos casos por el turista occidental, lo que le llevan a emitir juicios de valor, nada encomiásticos por otra parte, sobre el modo de vida indígena. Aquí la experiencia turística no está encauzada con una preparación y conocimientos previos, sino que deja patente en toda su crudeza un choque cultural y los prejuicios del turista.

Por otra parte, desde la Dirección de Turismo de Leticia, se están gestionando diferentes proyectos, entre ellos algunos relacionados con el turismo comunitario, con los recursos provenientes de la tasa ambiental y cultural que pagan los nacionales y extranjeros no residentes en el municipio de Leticia, al ingresar al aeropuerto Alfredo Vásquez Cobo.

Con respecto al turismo comunitario, uno de los funcionarios mencionó:

Es un modelo muy bonito, que trata de que las personas se asocien dentro de su comunidad, que tengan una posada, o un lugar donde estén los turistas una noche, dos noches, tres noches, un restaurante comunitario, senderismo, la ruta de la yuca, por ejemplo, que tengan la Maloca. Hay Malocas en el kilómetro del Tacanaima, tres, cuatro Malocas, con diferentes etnias, entonces miren la riqueza cultural que hay.

(...) En Mocagua también están formalizados, lo que pasa es que ellos quieren apoyo de la Secretaría. Nosotros los apoyamos en la parte técnica, legal, en la parte de legislación

turística porque es muy importante. ¿Qué busca la legislación turística?, hacer que el turista llegue y se vaya sin un solo rasguño, que no le pase absolutamente nada.

(...) Nosotros aquí sólo estamos para el apoyo, para la vigilancia y control, para el tema de los turistas, ¡qué hombre!, que los turistas queden bien, se vayan bien y traigan más turistas, pero con un tema de responsabilidad ambiental, siempre hemos motivado eso. Y el tema de la capacidad de carga. Nosotros no queremos que venga mucha gente a destruir nuestros senderos, nuestra selva, nuestros ríos, la polución, no.

Para el apoyo de la Secretaría, la comunidad debe contar con una asociación registrada, con sus propios estatutos y presidente, para poder presentar sus proyectos ante el fondo de emprendimiento, así como participar en otras convocatorias y convenios. El proceso consiste en hacer una caracterización de todas las comunidades, para poder asesorarlos en lo que pueden hacer, de acuerdo con lo que tienen y, ante todo, respetando su contexto y prioridades. Al respecto agregó:

(...) Y ¿por qué no están asociados?, porque a veces ellos dudan, ya como que perdieron la confianza del Estado... Yo tengo mi casita y mis artesanías, yo vivo de eso y viene el turista... entra a mi casa y me compra mis artesanías y el del restaurante, no, porque “el paisano” ... es muy calmado, como que no visiona a futuro, vive del presente y entonces cuál es la idea de nosotros, que ellos se asocien.

(...) Tienen que estar como asociación, no es más, así como están no, que tengan sus estatutos, su presidente, toda la parte técnica para poder decir bueno, la asociación pasa al fondo de emprendimiento tal cosa, como ‘Asociación Comunitaria Km 5’, por ejemplo. Claro, ya con esa figura puede empezar a participar en varias convocatorias y convenios. Entonces la ley los ampara en ese sentido.

(...) El trabajo es muy bonito porque no vamos a decirles: ¡vamos a hacerle!, no déjenos primero a ver qué tienen, para poder decirles qué pueden hacer... Y ahora hay una cosa muy importante, nosotros respetamos el enfoque diferencial, no podemos entrar allá de una vez, ¡venga!, no, venga señor curaca: nosotros tenemos esta planeación para trabajar y apoyarlos en esto, explicarle bien porque es la primera autoridad. El paso dos, llamar a la comunidad: vea, la Secretaría quiere apoyarnos en esto. Listo, ¿autorizados?, ahí si ya nos reunimos con las empresas, el artesano, el hotel, el restaurante, el senderismo, el guía, el

transporte. Entonces les explicamos: ustedes tienen que asociarse para nosotros apoyarlos. ¿Qué necesita?, ah necesitamos apoyo técnico. Aquí vinieron hace como dos días a pedirnos el tema de los estatutos, vea que ya están pensando en eso ... Vamos a ayudarlos a que monten sus estatutos, pero de acuerdo con el contexto de ellos.

Aquí llaman la atención varios puntos: en primer lugar, este ente de control y de promoción turística se enfoca en la protección del turista para que atraiga más turistas, pero no en la educación cultural que los visitantes necesitan para que no se descontextualicen las prácticas de las comunidades indígenas, se cuente con su consentimiento y se respete su propia forma de organización social, en el caso de las visitas a los resguardos, por ejemplo. En cuanto a la comunidad de Macedonia, la Secretaría la considera prácticamente un municipio porque cuenta con una Maloca y dos puentes internos, por lo que el apoyo se sale de su competencia y sería jurisdicción de la Gobernación. Este es un aspecto para resaltar porque la comunidad cuenta con varias asociaciones de artesanos y requieren apoyo para sacar sus proyectos adelante, dado que dependen totalmente del turismo como única fuente de ingresos. Sin embargo, no cuenta con una adecuada infraestructura para el turismo (hospedaje, restaurantes, etc.). Además, se está contribuyendo a la inmersión de las comunidades en el mercado occidental, para que saquen adelante negocios prósperos, porque se considera que tienen una visión cortoplacista, cuando realmente tienen otra cosmogonía, otro sistema de valores y tradiciones como la economía de trueque, el trabajo comunitario, los policultivos de la chagra, etc. Ahora, en cambio, se ven enfrentados a la escasez de recursos y a la competencia por conseguir otra fuente de ingresos. Por último, se enfatiza como uno de los factores clave de atracción y consolidación del turismo comunitario, las malocas que se construyen al interior de las comunidades, las cuales se han vuelto más representativas gracias a las subvenciones de instituciones departamentales y del Ministerio de Cultura, ya que hace unos años no existían tantas en los territorios aledaños a Leticia. Pero es preciso entender que para ser maloquero es necesario llevar una carrera ceremonial y, además, este nivel de autoridad se hereda dentro de un clan de generación en generación. Esto supone un proceso arduo de iniciación y una gran disciplina para gestionar la maloca, que es un espacio colectivo clave en el mantenimiento de la cultura ancestral de las comunidades indígenas amazónicas y donde contextualmente se realizan diferentes rituales y danzas. Entonces muchos indígenas que no pertenecen a la tradición maloquera se están sumando a las iniciativas de

construcción o, más bien, recreación de malocas, no sólo porque hay recursos de por medio, sino también porque lo ven como un espacio de atracción del turismo. En consecuencia, lo que se entiende por las diferentes instituciones gubernamentales como una labor genuina de conservación de la riqueza de la cultura indígena, en realidad responde a un fenómeno de adaptación por parte de ciertos colectivos indígenas a los nuevos contextos impuestos por el turismo.

También se trabaja en otros proyectos sociales como el de Colegios Amigos del Turismo (CAT), donde se incentiva a los niños, niñas y jóvenes de los colegios a que se familiaricen con los asuntos del turismo, para que se apropien más de la ciudad, de su historia. Si bien esta es una experiencia piloto, el funcionario expresó la necesidad de que este programa debería hacerse extensivo a todos los colegios, para que los adolescentes, en su tiempo libre, desarrollen alguna actividad relacionada con el turismo. Asimismo, se coordinan programas para que estos conozcan la región, como también campañas de limpieza, reforestación, de adornos, arreglo y pintura de monumentos, con el fin de fomentar la cultura ciudadana y ambiental, para que amen su ciudad y se sientan orgullosos (entrevista con uno de los funcionarios de la Dirección de Turismo Municipal, febrero de 2020).

De estas interlocuciones, se puede decir que, aunque es importante apoyar el turismo comunitario para que las comunidades autogestionen los recursos presentes en sus territorios, estas a su vez necesitan más apoyo para ampliar la oferta de servicios, enfocada en la reafirmación de sus prácticas tradicionales. No obstante, también es positivo incentivar el turismo cultural en la ciudad, con el fin de controlar la capacidad de carga en las zonas selváticas. Pero las iniciativas de promoción turística deben ir más allá de atraer a los turistas con un enfoque de experiencias místicas y rituales de sanación. Del mismo modo, el formato de las vitrinas turísticas como el festival de la Asociación Colombiana de Agencias de Viajes y Turismo (ANATO), en lugar de promocionar los destinos turísticos tomando como referente el exotismo de las comunidades indígenas, se deben centrar en experiencias turísticas de la región alrededor de la riqueza cultural y biodiversidad, para no contribuir a la descontextualización de las prácticas, simbolismo y representaciones sagradas.

Otro de los ejemplos en los que es posible evidenciar asimetría epistémica es en los escasos complejos de turismo ambiental que existen en Leticia, como en el caso del Parque Ecológico Mundo Amazónico, que se encuentra localizado en el Km 7 de la carretera Leticia – Tarapacá, muy cerca del resguardo multiétnico “Ziora Amena”. Allí cabe percatarse de ciertos escenarios en los

que se produce de forma implícita una supeditación epistemológica y una neutralización gnoseológica de la otredad cultural indígena, en aras de ajustarse a los parámetros de confortabilidad cultural que promueve el turismo existente en el territorio. Dentro de su enfoque y sentido social, esta empresa familiar integra al producto turístico un atractivo innovador, haciendo uso sostenible de la biodiversidad a partir del trabajo comunitario, desarrollando el ecoturismo y buenas prácticas de biocomercio. En la página web se aprecian imágenes y videos deslumbrantes de un entorno selvático exótico, donde se puede hacer el recorrido a través de cinco rutas ecológicas. Adicionalmente, ofrecen otros servicios como visitas a las malocas de comunidades aledañas y eventos especiales como casamientos, donde las parejas se toman fotos en las malocas recreadas, junto con los abuelos sabedores, luciendo sus trajes y accesorios autóctonos. También se muestran diferentes reconocimientos, como el de “Negocios Verdes”. En todas sus actividades enfatizan la inclusión de poblaciones vulnerables, aseguran el respeto y conservación del patrimonio cultural, involucran a la cadena de valor a las comunidades locales, generan espacios para la educación ambiental y cultural y apoyan a las comunidades locales para generar sentido de pertenencia y emprendimiento de base comunitaria. Se pueden desarrollar actividades como caminatas guiadas por sabedores tradicionales, llevar a cabo recorridos para conocer la colección de plantas medicinales amazónicas, visitas al acuario, a la villa natural con réplicas de malocas, arco, flecha y cerbatana, así como senderismo y avistamiento de aves.



Imágenes 25 y 26. Producto elaborado y distribuido por el Parque Ecológico Mundo Amazónico, de la marca propia *Amaflores*

En el restaurante se puede degustar la comida regional y venden productos de la marca propia – Amaflores, la cual cuenta con el sello del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI) y de Negocios Verdes. El SINCHI los asesoró con la elaboración de la ficha técnica del producto con el fin de obtener el registro INVIMA, como también con la estandarización de procesos y la planta y equipos requeridos para este tipo de iniciativas, la cual hace parte del Fondo Emprender (como lo mencionó una investigadora del instituto). Además, resaltan que, con la compra de productos de fabricación artesanal, se contribuye al desarrollo sostenible de los pequeños productores locales.

Los guías ambientales del Parque pertenecen principalmente a la etnia Tikuna y uno de ellos hablaba inglés. También se contó con el acompañamiento del abuelo Antonio Bolívar - Tafuyama- (1944-2020), de la etnia Ocaina⁴⁷. El Parque cobraba las charlas con el abuelo a

⁴⁷ Al igual que el abuelo Jitoma Safiama, fueron víctimas de la pandemia a causa del COVID-19 en Leticia, en condiciones de abandono. Eran reconocidos como unos de los pocos sabedores que albergaban la historia, tradición, costumbres y conocimientos sobre el territorio, su entorno y las problemáticas de las diferentes comunidades indígenas. En el caso del abuelo Antonio Bolívar fue el último portador de la lengua Ocaina, así como el protagonista de la película el Abrazo de la Serpiente.

\$15.000 pesos colombianos y su intervención en cuanto a tradición y cultura tenía lugar en una Maloca recreada. El ingreso para el abuelo provenía de una contribución voluntaria de los turistas por sus manifestaciones culturales y tomarse fotos con los visitantes. También podía almorzar gratuitamente.

Con respecto a este tema, cerca al Parque se encuentran malocas tradicionales como la de los abuelos Jitoma Safiama (1942 – 2021) y Luis García (Cheri), pero se prefiere recrear una maloca en lugar de hacerle más fuerza a los paquetes turísticos que incluyen la visita a las verdaderas malocas. La idea estriba en que toda la experiencia turística se de en el universo cerrado de Mundo Amazónico, para concentrar los ingresos de los turistas en sus instalaciones. También en la Universidad Nacional, sede Amazonía, tienen una maloca recreada en sus instalaciones, donde se convoca a los abuelos para mambear o para celebrar encuentros de diálogos de saberes, fuera del contexto originario de las comunidades indígenas. De esta manera, la realidad y la ficción se confunden.



Imagen 27. *Abuelo Antonio Bolívar (1944 – 2020). Parque Ecológico Mundo Amazónico*
Fotografía de Fredy Alberto González González, febrero de 2020.

Asimismo, durante el recorrido por el sendero de productos naturales, en diálogos cortos con el abuelo, este manifestó su anhelo de aprenderse el recorrido de los senderos, para poder ser guía y aportar también sus conocimientos, haciendo un intercambio con los turistas. Pero pidió permiso para trabajar con los guías de la etnia Ticuna, ya que pertenecía a otra etnia, demostrando su respeto, pues antes no se podían unir todas las comunidades. A este respecto, Angélica, una de las guías comentó que en el Parque han tenido talleres de sensibilización para que puedan compartir el mismo espacio y no generar competencia entre ellos. Esta es una visión impuesta desde la cultura occidental, pues las comunidades indígenas siempre han sido respetuosas en la interacción con otros pueblos hermanos.

Durante el recorrido de plantas medicinales, donde hay un extenso reservorio de los cultivos nativos, se llama la atención sobre la conciencia ambiental. Angélica mencionó que había un proyecto para que las comunidades indígenas fabriquen artesanías con material reciclado, en lugar de utilizar la palma y agregó que:

“La naturaleza es prestada, ni siquiera es de los indígenas, ya que ésta nos da los recursos necesarios para la pervivencia, pero la estamos destruyendo. No reemplazamos las especies que extraemos. Cuando morimos, no nos llevamos ningún recurso natural. Por el contrario, se puede hacer un cambio, un buen uso, hacer innovación con material reciclable”.

A su vez, hizo énfasis en que los indígenas se refieren a las plantas con nombres comunes y científicos.

En este punto, se trae a colación la compleja taxonomía y exhaustivo inventario que los indígenas hacen de los elementos presentes en sus territorios, como autoridades ambientales y practicantes de una ciencia empírica desde hace siglos. Sin embargo, el pensamiento occidental le sigue restando validez a los saberes ancestrales y los sigue reinterpretando con fines instrumentalistas. Además, se evidencia un discurso fabricado en términos de lo que los turistas esperan escuchar, con respecto a las actividades ambientalmente responsables, pero que no guardan coherencia con la interacción entre las comunidades indígenas y la naturaleza. Bajo los parámetros del ambientalismo occidental, hay una resignificación de las prácticas indígenas, que sutilmente oculta un interés de aprovechamiento de los bosques y de los recursos presentes en sus territorios.

El discurso posmoderno del desarrollo sostenible, bajo la mirada de un consumismo expansionista, parte de la “escasez”. Por tanto, para satisfacer los intereses desenfrenados de una sociedad “glotona”, debe concertarse un equilibrio entre las dinámicas de crecimiento económico y los límites de la naturaleza como fuente de recursos, a partir del desarrollo y transferencia de “tecnologías verdes” a los países en vías de desarrollo. De esta manera, se espera solucionar la degradación ambiental por parte de los países del sur, a los que se responsabiliza de prácticas insostenibles (Cajigas, 2006).

En el caso concreto de las comunidades indígenas, se les han adjudicado, por parte de ciertos observadores, expertos o agencias medioambientales como CORPOAMAZONÍA (Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonía), ciertas prácticas consideradas como insostenibles:

Por un lado, está la obtención de hojas de la palma de Caraná (*Lepidocaryum tenue*) para construir los techos tradicionales de la maloca, la cual se encuentra restringida para evitar su desaparición. Ciertamente, no se tiene en cuenta en este hecho que los procesos históricos de desplazamiento, provocados en las primeras décadas del siglo XX por la explotación cauchera, han alterado profundamente el equilibrio y la distribución territorial de los pueblos indígenas en el departamento de Amazonas. Ni tampoco se considera, como ya se ha mencionado anteriormente, el papel que desempeñan ciertas instituciones para generar un modelo turístico que trae como consecuencia que las comunidades se lancen a la construcción de malocas.

Por otro lado, es posible encontrarse con que las prácticas de subsistencia alimentaria que se llevan a cabo en la chagra, espacio de cultivo multi-diverso que se realiza tras un proceso de tala, tumba y quema, son consideradas como perjudiciales para el medio ambiente. Tan es así que en Brasil los graves incendios que se produjeron en la Amazonía durante el año 2019 fueron adjudicados a este tipo de prácticas de los pueblos indígenas. Esto supone no conocer como mínimo los ciclos ecológicos estacionales, ni los conocimientos de conservación y enriquecimiento de la biodiversidad selvática que encierran este tipo de técnicas (Navarro López, 2015; Cajigas, 2006; Reyes, 2009; Vargas, 2011; Rodríguez & Baquero, 2020).

Por el contrario, para los pueblos indígenas bajo un contexto de respeto y relación armoniosa con la naturaleza, la biodiversidad es símbolo de “abundancia”, fuente inagotable de recursos. En lugar de planificar la explotación del territorio, dentro de su cosmogonía, todo es concebido como un ciclo vital de origen, destrucción y regeneración (Cajigas, 2006).

De la experiencia del recorrido por el Parque Ecológico Mundo Amazónico, se puede evidenciar que los dueños, para vender sus planes turísticos, apelan a la conciencia ambiental, al apoyo a las comunidades locales para su inserción en la cadena de valor y a la conservación del patrimonio cultural, pero los sabedores tradicionales ni siquiera son bien remunerados y viven en condiciones precarias. Podría afirmarse que, más bien son un objeto de atracción turística, con el fin de vender sus productos, más que apoyar los emprendimientos comunitarios. No obstante, este tipo de centros suelen solicitar recursos para fortalecer su emprendimiento sostenible e incluso cuentan con el apoyo de instituciones de investigación, los cuales deberían redireccionarse a los proyectos de las comunidades locales. Además, cuentan con un valioso reservorio de plantas que controlan estrictamente. Pero dependen exclusivamente de los nativos, ya que son estos los que tienen el conocimiento sobre sus propiedades, las recetas y dosis exactas para elaborar los productos que comercializan.

Cabe añadir también que, en las rutinas escenográficas que se muestran al turista en este espacio, los intérpretes ambientales indígenas experimentan un proceso de desposesión de la identidad. El resultado de ello es que, en ese espacio, el conocimiento científico pasa a ocupar una verdad dominante en el discurso que deben manejar, como el de desarrollo sostenible, por ejemplo, donde se deben emplear materiales más amigables con el medio ambiente, en lugar de los recursos que tradicionalmente se encuentran en sus territorios. Incluso como forma de expropiación y dominio de prácticas coloniales, los mismos guías que pertenecen a comunidades étnicas, llegan al punto de mencionar que la naturaleza no les pertenece ni a los mismos indígenas, lo que va en contra de su cosmogonía y visión holística, puesto que el territorio y todos los recursos presentes en estos, les fueron dado por los dioses, para su conservación.

Los indígenas una vez más, son puestos en espacios de reservas (como en el caso del Parque Ecológico Mundo Amazónico o demás Parques Nacionales y zonas de conservación), para que sigan conservando recursos estratégicos, circunstancia que no ha sido lograda por la cultura occidental, ya que se rige sólo bajo fines utilitaristas y actividades extractivas. Estas actividades expansivas han traído como consecuencia el agotamiento de recursos, la contaminación y el desplazamiento de las comunidades indígenas de sus territorios.

De otro lado, en el caso de los indígenas que pueden sostener conversaciones fluidas con los turistas extranjeros, para guiar su recorrido, esto refleja una lógica de interacción que parte de la sustitución de la lengua nativa, no solo por la lengua práctica, que es el español, sino por las

extranjerías. De hecho, los anglicismos se generalizan en el argot de la actividad turística (González, 2011), tanto así que en los folletos publicitarios de algunas agencias se pueden leer expresiones como “in” y “out”. Esto evidencia que el modelo turístico imperante en Leticia y otros territorios del departamento de Amazonas contribuye, junto con otros factores de aculturación, a la grave situación social por la que atraviesan los pueblos indígenas, ya que se encuentran ante la amenaza de verse inmersos en un proceso de desaparición de su lengua.



Imágenes 28, 29 y 30. Mercado de los abuelos – venta de mojojoy (Parque Orellana) y abuelos vendiendo artesanías. Fotografías de Francy Yanet Blanco Buitrago (mercado de los abuelos), Fredy Alberto González González (abuelos vendiendo artesanías) y María Isabel Acevedo González (venta de mojojoy), Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

A su vez, las lógicas de asimetría y de violencia epistémica también se materializan en los productos vendidos por los abuelos en el mercado, que son cultivados en las chagras y van dirigidos al consumo local. En ocasiones no pueden recoger suficientes cultivos ni ofrecer variedad de frutas, entonces no pueden competir con las centrales de abasto. Además, los grandes mayoristas les compran las artesanías a precios muy bajos para luego revenderlas a precios desmedidos. Incluso los turistas no valoran la calidad del trabajo de los indígenas y terminan comprando productos baratos de manufactura no nativa, beneficiando a los grandes negocios.

También se puede observar que, como fuente de atracción turística, se dan prácticas de expropiación y proyección de los elementos nucleares de la cultura indígena. Con esto siempre se benefician intereses particulares y las comunidades indígenas continúan siendo sujetos pasivos de las lógicas de poder dominantes, sin que se les recompense por la forma en que su imagen y conocimiento es mercantilizado sin su consentimiento.



Imagen 31. *Marcas de productos que emplean nombres indígenas*

Es el caso de los grandes empresarios o emprendedores de Leticia que consolidan sus marcas empleando nombres indígenas, como la de ‘Tikuna’, para comercializar una línea de chocolates. Hay que recordar, en este sentido, que, “la Decisión 486 prohíbe registrar como marcas aquellos signos cuyo uso en el comercio afectara indebidamente a un tercero, en particular cuando consistan en el nombre de las comunidades indígenas, afroamericanas o locales, o las denominaciones, las palabras, las letras, caracteres o signos utilizados para distinguir sus productos, servicios o la forma de procesarlos, o que constituyan la expresión de su cultura o

práctica, salvo que la solicitud sea presentada por la propia comunidad o con su consentimiento expreso” (Prieto, 2004, p. 160).

En la entrevista realizada a una de las investigadoras del Instituto SINCHI, también se observan lógicas de asimetría y de violencia epistémica tras la superficie de su discurso al respecto de lo que se está comentando. Esta investigadora hace parte del programa de investigación de Sostenibilidad e Intervención, donde se recauda información básica de especies vegetales y de la aplicación que se les puede dar, además de trabajar en conjunto con las poblaciones aledañas, sobre la forma de recolectar y conservar las especies, con el objeto de que éstas puedan aprovechar la cosecha. Este programa tiene dos líneas de investigación: la primera de ellas se denomina Sistemas Productivos y Uso de la Diversidad. Tiene que ver con el desarrollo de alternativas productivas y aprovechamiento del bosque a través de productos forestales no maderables. En la segunda, se trabaja todo lo relacionado con innovación y desarrollo tecnológico en los sectores de alimentos nutraceuticos, ingredientes naturales y cosmética.

En cuanto a los emprendimientos locales, el SINCHI trabaja en su fortalecimiento, mediante la aplicación de buenas prácticas de manufactura y agrícolas, incentivando los sistemas agroforestales y silviculturales, potenciando las especies según la demanda del mercado y mediante la adecuación de los requisitos necesarios para acceder al registro INVIMA y poder comercializar el producto. La investigadora aclaró que apoyan a los emprendimientos locales más que a las comunidades, en cuanto a asesoría y transferencia de tecnología para pasar del proceso artesanal a la producción industrial. Muchos de los proyectos en los que ha trabajado se centran en el posicionamiento de los frutales amazónicos, en cuanto al manejo de cosecha y poscosecha, para darles valor agregado, obtener subproductos y poder comercializarlas al interior del país. Todo ello se realiza teniendo en cuenta que hay algunos más perecederos y la infraestructura vial no es buena.

Así mismo, habló sobre la complejidad inmersa en el trabajo con las comunidades:

(...) Llevo ya seis años trabajando con un grupo de mujeres en Pedrera, que son las que se encargan de hacer la transformación, en este caso ahí es para el aprovechamiento de *asaí*. Entonces son dieciséis y ponerlas de acuerdo es un “camello” ... Acá, por la idiosincrasia y todo eso, las cosas son... a corto plazo. Pero este tipo de iniciativas o de emprendimientos son de largo plazo.

(...) Entonces pues, eso como que también las desanima, porque ellas necesitan el recurso para el día a día, ¿sí?: -Yo voy y siembro mi chagra, saco la yuca, lo que me voy a consumir y lo que voy a vender y busco mi fariña, dejo un bulto para mi casa y el resto voy y lo vendo. Entonces ahí tengo con qué comprar las cosas para los muchachos, o la sal, o el aceite, o el azúcar, lo que sea, listo-... No tengo que esperar.

Incluso, muchos productos que se ven en los almacenes de cadena son de proyectos que han sido asesorados por el SINCHI, como en el caso de la Asociación de Productores Agropecuarios del Amazonas (APAA), con quienes trabajaron en salsas picantes. Se podría pensar entonces que el beneficio para las comunidades como tal, es que se conviertan en proveedoras de diferentes empresas, pero no cuentan con la capacidad ni la infraestructura, ya que la cosecha de los productos es estacionaria y, además, es preciso tener un espacio para almacenamiento, fuera de la humedad y el contacto con el suelo. No sólo carecen de éste, sino que el manejo y recolección del producto sigue siendo insuficiente, pues en un gran porcentaje no lo entregan en buenas condiciones. Pero, la perspectiva cambia cuando les compran el producto a un precio justo y les explican todo lo que implica su transformación. El inconveniente es que el Instituto tampoco puede perder, entonces sólo pagan por el kilaje que esté bueno, lo que ha incentivado a las comunidades a mejorar la recolección (entrevista con investigadora del SINCHI, febrero de 2020).

En la Chorrera, también trabajan con un grupo de mujeres, que extraen el tucupí y desde el año 2019, han estado abasteciendo un restaurante en Bogotá. De esta manera, han visto un incentivo en los ingresos que reciben, sin importar la cantidad que vendan. Además, a pesar de que sólo está disponible el transporte aéreo de carga, el restaurante de alguna manera asume este sobrecosto, al tratarse de un producto único y especial (entrevista con investigadora del SINCHI febrero de 2020).

También hay una iniciativa de las comunidades en Puerto Nariño para ingredientes naturales, pero no ha sido promovida porque es muy artesanal y requiere hacer adecuaciones de equipamiento e instalaciones. Más bien están pensando en recuperar un proyecto binacional para fortalecer la cadena de valor del cacao nativo, con el proyecto ‘Colombia Siembra’, donde se establecieron ciento cincuenta hectáreas entre Puerto Nariño y Leticia, producto de los recursos de las cancillerías tanto colombiana como peruana, con el fin de instalar una planta en Puerto Nariño para la transformación y comercialización de la semilla. Para esto se necesita del abastecimiento

constante de energía eléctrica y en algunos corregimientos cuentan con la planta, pero requiere de combustible para su funcionamiento, lo que incrementa los costos operativos. Pese a todo, al parecer esta situación ha cambiado un poco en las comunidades donde el suministro de energía es de ocho horas por lo menos (entrevista con investigadora del SINCHI, febrero de 2020).

En cuanto a las capacitaciones de las comunidades, trabajar en conjunto con instituciones como el SENA y la Cámara de Comercio, para dar charlas sobre temas contables y tributarios, por ejemplo, es complicado con respecto al desplazamiento de los instructores, por tratarse de zonas de difícil acceso (entrevista con investigadora del SINCHI, febrero de 2020).

De otro lado, la investigadora agregó que otra complicación adicional derivada de los proyectos para la comercialización es que, para la marca de los productos tradicionales, no se pueden emplear nombres indígenas ni palabras genéricas. A su vez, están trabajando en el equipamiento o transferencia tecnológica a las comunidades, para la entrega en comodato de maquinaria o bajo la figura más adecuada.

Pues bien, es preciso indicar que, pese a las restricciones orientadas a la no utilización de nombres indígenas, Leticia está plagada de ellos: en productos alimenticios, restaurantes, hoteles, agencias turísticas, etc.

Asimismo, la logística para el transporte de la fruta sigue siendo complicada, aunque ya hay unos nichos de mercado establecidos para la venta de pulpa. De todos modos, estos productos son más para los turistas o foráneos, con mayor poder adquisitivo, ya que los locales no los podrían adquirir por el alto precio asociado a los sobrecostos. Otra falencia es el desconocimiento de las comunidades sobre el costeo productivo, ya que se trata de competir con otros productos por sus propiedades, pero a un precio que siga siendo asequible y que les permita obtener un margen de utilidad. Además, tampoco llevan un registro de los kilos cosechados por cada comunidad para poder saber dónde se concentra la mayor producción de cierta especie. Esta falta de control posibilita que se expropien las especies de origen amazónico y se lleven a otros países para tratar de desarrollar otra variedad o una variación de la semilla y poder así patentar (entrevista con investigadora del SINCHI, febrero de 2020).

De nuevo se expone la problemática de las comunidades indígenas y el gran reto para el instituto SINCHI de tener en cuenta dentro de los proyectos de aprovechamiento y comercialización de especies amazónicas, el impacto cultural causado a los pueblos, ya que están abandonando sus prácticas tradicionales como el cultivo de la chagra, con la consecuente pérdida

de diversidad y afectación a su seguridad alimentaria, por pensar más bien en obtener ingresos adicionales por la venta de un producto en específico, según la demanda del mercado y la oferta estacionaria. Esto refleja un cambio en su cosmogonía, por su integración al mercado occidental, que se manifiesta en una visión más cortoplacista.

También se sigue reflejando una subordinación epistemológica del conocimiento ancestral frente al pensamiento hegemónico de occidente, considerándolo artesanal y fuera de los límites de la producción a gran escala, desconociendo que las comunidades indígenas son autoridades ambientales. En lugar de deforestadoras son regeneradores del suelo. Sus actividades están alineadas con los ciclos de la naturaleza, eligen cuidadosamente las zonas de cultivo o chagras y luego realizan sus prácticas de quemas, para que con el tiempo se regeneren de forma natural, además de tener conocimientos sobre gran variedad de especies y la experimentación genética para la obtención de nuevas variedades. Sin embargo, se les sigue imponiendo la forma de cosechar, recolectar y conservar las especies.

Pese a todas estas dificultades que se aducen respecto al trabajo con las comunidades, debido a su cosmogonía, costumbres y tradiciones y a diferentes factores de aculturación, ya están, sin embargo, inmersas en la economía de mercado. Con todo, las diferentes instituciones que llevan a cabo investigaciones en sus territorios, para el aprovechamiento de los recursos presentes en ellos, no se preocupan por impulsar una participación más destacada de estas comunidades locales en la cadena de valor, como principales proveedoras de la materia prima que se encuentra en los cultivos de la chagra, por ejemplo, para que posteriormente sea transformada y comercializada por diferentes empresas. Estos proyectos contribuirían en gran medida a mantener sus tradiciones e identidad cultural. En lugar de esto, a estas instituciones les es más fácil y beneficioso trabajar de la mano con negocios ya consolidadas (en cuanto a la asesoría que han brindado a empresas como el Parque Ecológico Mundo Amazónico). A su vez, se evidencia una debilidad al posicionar los productos nativos, en el caso del SINCHI, pues de todas maneras están empleando nombres tradicionales, como gel desinfectante de Mirití, Inchi, Achiote, Asaí, así como jabón de Mirití, sin tener en cuenta lo referente a la propiedad intelectual y, a su vez, emplean imágenes de indígenas junto con su sello, con fines publicitarios. Durante la entrevista, tampoco se mencionó el reconocimiento a las comunidades indígenas como titulares del conocimiento ni su consulta previa para la investigación en sus territorios y la obtención de productos derivados y su comercialización. No se está promoviendo la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados del uso de

estos saberes ancestrales. Además, no se está contribuyendo al desarrollo de las comunidades locales ni a que los indígenas mantengan sus prácticas y costumbres milenarias, las cuales son imprescindibles para la conservación de los servicios ecosistémicos, con el fin de que su integración al mercado se haga de una manera más positiva, evitando la vulneración de sus derechos.

En otro orden de cosas y tocando otro de los aspectos, muy significativos en el caso del departamento de Amazonas, relacionados con el turismo, es preciso mencionar que, aunque los agentes turísticos están contribuyendo a contrarrestar los espacios y actuaciones que conlleven a la explotación, pornografía y el turismo sexual, se sigue presentando una “erotización” de los lugares turísticos exóticos (Gravari-Barbas, Staszak & Graburn, 2017). Los turistas se toman este tipo de “libertades” e infringen normas de conducta en otros destinos, que en su lugar de origen son muy rígidas y que de otro modo no podrían hacerlo o, por el contrario, pretenden establecer el tipo de relación que buscan, no necesariamente de intimidad, en otro contexto que generalmente no encuentran en su cotidianidad (Gravari-Barbas *et al.*, 2017). Esto refuerza una imagen negativa de la cultura occidental, ya que los visitantes actúan con una doble moral y no representan los mismos roles que en su lugar de procedencia (Araujo y Torres, 2013). En otras ocasiones, algunos actores facilitan esta situación por el flujo de ingresos que representa el turismo internacional, generando expectativas y creando todo un imaginario alrededor del turismo sexual, al poner de referente la exotización de los indígenas locales (Gravari-Barbas *et al.*, 2017). Todo ello ha contribuido a que emerja un campo relacionado con el turismo sexual que implica a jóvenes indígenas que, no sólo se encuentra localizado en ciertos establecimientos de los dos lados de la frontera entre Brasil y Colombia, sino que también se ha observado este tipo de intercambios en zonas cercanas a algunas comunidades que se sitúan en la carretera Leticia-Tarapacá.

A su vez, esta situación refleja una de las problemáticas que viven las comunidades indígenas como resultado del fenómeno de aculturación, cuando tratan de insertarse en la economía de mercado y terminan viviendo en condiciones precarias. También se refleja una fuerte desigualdad, ya que por lo general el consumo sexual se da más en los países en vía de desarrollo, mientras que los turistas provienen de países ricos. Entre los indígenas y foráneos se acentúan las diferencias culturales y de estatus, evocando las relaciones de poder del imaginario colonial. Aún así, los imaginarios eróticos van cambiando con el tiempo y no son compartidos por los habitantes

de los destinos eróticos, a no ser que asuman estos roles estereotipados (Gravari-Barbas *et al.*, 2017).

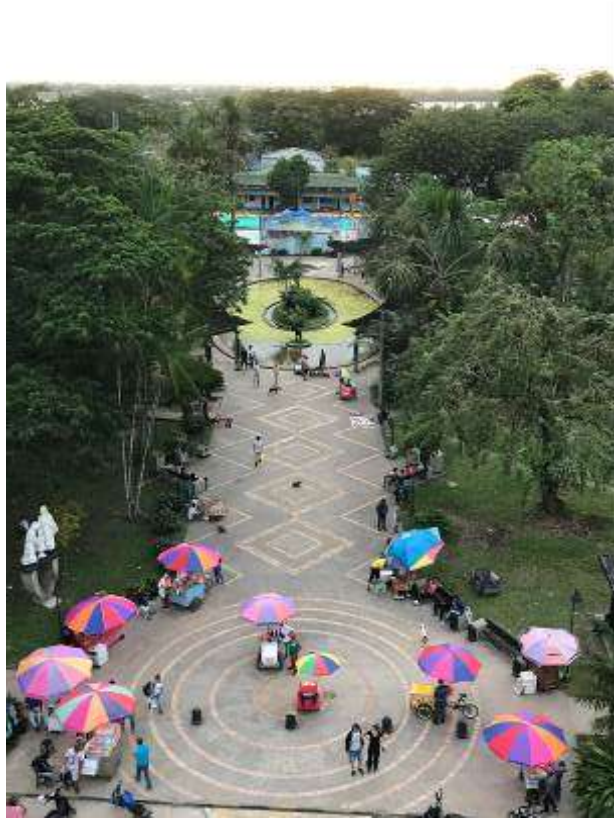


Imagen 32. *Parque Santander*

Fotografía de María Isabel Acevedo González, Leticia – Amazonas, febrero de 2020.

En suma, los agentes turísticos, en lugar de enfocar las estrategias publicitarias en imágenes estereotipadas de comunidades indígenas que viven en un contexto “atemporal”, con costumbres “primitivas” y tradiciones “exóticas”, además de favorecer un turismo masificado e invasivo que modifica las condiciones sociales, culturales y ambientales de la región, deben empezar a transformar estos imaginarios hacia un turismo cultural, de manera estratégica. Es la oportunidad para que la ciudad se convierta en un referente del turismo, donde se propicien más congresos, festivales, encuentros de saberes, no sólo de médicos tradicionales, que es lo más común o de los reconocidos como ‘el Pirarucú de Oro’, sino también de otras actividades como cine, gastronomía local y en general, todo tipo de artes y folclor. De esta manera, se logra una mayor participación de las comunidades indígenas en la economía local y se contribuye a fortalecer su identidad. La

ciudad no puede seguir siendo sólo un lugar de paso para los turistas, que descansan en cómodos hoteles, pues así sólo se logra reforzar su imaginario hedonista, en contraste con la problemática social y carencias de los habitantes, que se viven de puertas para afuera. Esto se ve reflejado, por ejemplo, cuando se observan construcciones lujosas al lado de residencias humildes, como consecuencia de la sobreocupación del territorio en Leticia. Actualmente, no queda un lugar estratégico en la ciudad para construir, más que en las afueras. Entonces, se han construido casas de familias hacendosas, hoteles y negocios al lado de las casas de los lugareños. Por su parte, los turistas se refugian en la burbuja de un escenario ficticio que es recreado en el interior de los hoteles, lo que no les permite ver la realidad sobre la problemática que viven las comunidades indígenas locales.

4.4 Impacto del turismo en la cohesión sociocultural y procesos colectivos de auto-representación de las comunidades indígenas

De manera generalizada, los estudios sociológicos sobre el turismo se han centrado en sus efectos negativos, que afectan las prácticas culturales y representaciones de las comunidades locales. Pero también existen otras perspectivas en las que se resalta que los impactos del turismo no necesariamente terminan con la destrucción o degradación de las culturas locales, sino que influyen en el surgimiento de otras formas de expresión cultural más reflexivas, en un proceso de “autodefinición colectiva” y de reinención de las identidades de las comunidades receptoras del turismo, desde el que se enfatiza su autodeterminación y diversidad cultural. Estas perspectivas se encuentran orientadas hacia el reforzamiento de la conciencia colectiva sobre el respeto por otras formas de vida y hacen una apuesta por el cambio de las relaciones turísticas de alteridad.

Estos debates se producen en un contexto como el turístico, en el que se suscita una ambivalencia en el comportamiento de los indígenas locales: por un lado, se convierten en sujetos activos que construyen representaciones de su cultura, pero bajo sus propios esquemas de pensamiento. Por otro lado, y al mismo tiempo, ponen en escena lo que el turista espera encontrar (Debarbieux, Staszak, & Tebbaa, 2012). En consecuencia, la identidad de las comunidades indígenas se ve alterada para responder a la demanda turística, al impacto que generan los imaginarios contruidos desde afuera por los visitantes (Vélez, 2014). A pesar de todo, a las comunidades locales les quedan muy pocas opciones y se dejan llevar por la corriente de la

explotación turística para obtener ciertos recursos más que retraerse en murallas culturales impenetrables. Aunque así lo quieran, es difícil escapar de los visitantes, que acceden a todos los lugares y están en todas partes. No obstante, para proteger la integridad de sus sistemas de valores y rituales más sagrados, transfieren un “escenario fachada” a los espacios públicos, para evitar que su cultura sea comercializada. Frente a ello, los turistas están empezando a cuestionar la autenticidad de las representaciones de los locales cuando se encuentran con personas “disfrazadas”. Y al mismo tiempo, las comunidades indígenas están propiciando encuentros más reflexivos, centrados en el valor de las costumbres y en lo cotidiano, en lugar de manipular su imagen para el turismo (Araujo y Torres, 2013).

No obstante, la mayoría de los agentes que impulsan el mercado turístico amazónico, no son indígenas, por lo que sus intereses, frecuentemente chocan con la aspiración de preservar la cultura tradicional de los pueblos indígenas. Se puede decir, más bien, que lo que provocan es una desarticulación sociocultural (con la entrada de recursos no tradicionales como los beneficios monetarios) y una imposición de nuevas coordenadas representacionales y escenográficas que tienen como resultado la folclorización de las culturas indígenas. Además, la fuerte aculturación que acompaña a la expansión turística afecta los códigos identitarios de las comunidades indígenas. Con el turismo se simplifica la imagen del indígena, que pasa a convertirse en un objeto del escenario o imaginario asociado a la selva amazónica creado por las agencias turísticas.

En cuanto a los imaginarios turísticos, estos no sólo se refieren a una localización geográfica como tal, sino que están ligados a los diferentes actores y prácticas en los lugares de destino. Representan la visión del mundo de los viajeros en relación con lugares diferentes a los de su residencia y donde pueden desarrollar actividades que rompen con su rutina. Esta visión puede estar arraigada según su procedencia social y los esquemas adquiridos en etapas tempranas, tanto en el núcleo familiar como en las instituciones educativas. Los imaginarios configuran, desde la fase de planeación del viaje, el deseo y la atracción por un determinado lugar, facilitando la transición de lo lejano y exótico hacia lo próximo y conocido. También contribuyen a tipificar y anticipar determinadas prácticas bajo los parámetros occidentales, para volverlas más comprensibles y cumplir determinados roles o evitarlos. Del mismo modo, se construyen imaginarios sobre los “otros”, que no siempre corresponden a la realidad y generan expectativas e incertidumbre sobre el lugar de destino. Aquí influyen las imágenes (folletos, fotos, videos, relatos, objetos artesanales, etc.) que crean los diferentes actores que intervienen alrededor de las prácticas

turísticas, construidas especialmente para favorecer el consumo y determinadas experiencias turísticas, las que sólo pueden ser confrontadas cuando el turista decide emprender el viaje y fijarse su propia percepción. Sin embargo, los imaginarios fluctúan constantemente entre la realidad y la representación de las comunidades locales, que intentan comercializar sus tradiciones guardando coherencia con su identidad, pero al mismo tiempo, deben responder a las expectativas de los turistas, reconociendo la forma en que son percibidos por éstos. Esta situación no permite que las imágenes estereotipadas evolucionen y terminan convirtiéndose en íconos de los lugares turísticos. Pero este fenómeno también permite reflexionar sobre la producción de imaginarios con fines de comercialización y objetivación de los servicios y productos turísticos, que son adaptados para hacer eco sobre un lugar y atraer a más turistas (Gravari-Barbas & Graburn, 2012).

En el caso de los indígenas que están inmersos en las rutas turísticas, al contrario de lo que pueda pensarse, las manifestaciones culturales refuerzan el discurso de la identidad en un contexto caracterizado por la descontextualización y folclorización que se ha dado de sus prácticas. Es el caso de los Abuelos Antonio Bolívar (etnia Ocaina) y Jitoma Safiama (etnia Muinane).



Imagen 33. *Abuelo Antonio Bolívar (1944 – 2020). Maloca recreada en el Parque Ecológico Mundo Amazónico*
Fotografía de Weimar de Jesús Cardona Quintero, febrero de 2020.

Durante el recorrido por el Parque Ecológico Mundo Amazónico, el abuelo Bolívar sólo utilizaba su indumentaria tradicional y se expresaba en su propio dialecto cuando realizaba manifestaciones culturales en la maloca recreada, con el fin de realzar su identidad y afianzar la validez del encuentro con los turistas. De hecho, como una forma de transmitir su cosmogonía, en una de sus demostraciones le pidió permiso a la planta Capirona mentalmente y luego le pegó un puño al tallo y explicó: “si se pela el tallo, es porque se le quita fuerza a la planta. Si la persona se pela, es porque la planta le quita la fuerza”. Hay que tener en cuenta que este gesto ritualizado es conocido también en otras culturas como una especie de ritual de virilidad. El abuelo hizo varios intentos y en todos se peló el tallo. Finalmente, para calmar el dolor de la planta y sanarla, le pegó hojas y la selló.

En la réplica de Maloca, el abuelo Bolívar explicó el significado sagrado de este espacio, hizo demostraciones de danzas y narró cuentos cortos. Dando muestras de su sabiduría en el uso de la palabra, mostró su disposición a compartir su conocimiento con los que estaban dispuestos a escuchar y aprender. En todo momento se apegó a su identidad para preservar sus tradiciones, pero fue expuesto en diferentes escenarios, no como figura icónica sino simplemente para atraer a los turistas y para que otros percibieran recursos. Este acto de exhibición no repercutía económicamente en el abuelo para trascender las condiciones precarias en las que vivía, en medio de un difícil proceso de inmersión en el mercado occidental. Algunos de los saberes que transmitió a modo de enseñanza, como una forma de contextualizar sobre sus tradiciones, estaban relacionados con su traje típico y la medicina tradicional.

En cuanto a su atuendo, explicó que:

La corona simboliza poder de pensamiento; los collares, fuerza y sabiduría y; los brazaletes, son para atraer a las personas. La falda es para protegerse del frío y de los mosquitos. Antiguamente vivían con el “guayuco” o taparrabos, para cubrir la parte íntima del varón. El hombre también tenía cabello largo, como la mujer. Esta última lo dejaba crecer para cubrir sus senos y la parte íntima, pero como se descubría al realizar ciertos trabajos, reforzaba con algodón de la selva, pintado con huito y se lo pegaba. Ahora, ya están pegados a la civilización y usan pantalón, zapatos, reloj (anécdotas del Abuelo Bolívar – Tafuyama-, en la maloca recreada del Parque Ecológico Mundo Amazónico, 12 de febrero de 2020).

En cuanto a la medicina, dijo:

La medicina no se vence porque todo es naturaleza. Las plantas tienen vida, sus poderes. En una época fueron humanos, pero vino un perfeccionador a acomodar cada ser en su lugar. Ellas también tienen sus saberes, conocimiento, medicina. Cada uno tiene su perfección. Los médicos tradicionales tienen su encuentro con la medicina, a través de plantas como el yagé, el sanango, el tabaco y la coca. De ahí surge la esencia de la medicina, que es una carrera larga. Para llegar hasta allí, sólo se logra a través del sueño, hasta que aparezca el dueño de cada planta, el cual le indica para qué sirve cada una y cómo se debe preparar o consumir: en te, serenada, cocimiento, cruda. Todo lo que existe en el mundo y en la Tierra, es medicina. Pueden ser en forma de aceites, grasas, esencias y su manejo sólo lo sabe el “abuelo científico”.

(...) La coca, el tabaco, la amapola y la marihuana también son medicina, pero sólo cuando se usan directamente, sin mezclarse con químicos, como lo hace el hombre blanco. De esta manera no son suficientes. Las enfermedades de la naturaleza hacen que las personas se quejen de dolores y acuden a las pastillas. Esto calma pero no sana y con el tiempo reaparecen y el cuerpo se llena de químicos, entonces la enfermedad avanza. Por ejemplo, el cáncer en otra época no fue descubierto por los indígenas porque no existía. Esta enfermedad proviene “del otro lado”, debido a la contaminación.

(...) El cáncer tiene su cura, su medicina y la han descubierto recientemente los chamanes, de los cuales quedan ya muy pocos, al consumir la ayahuasca, el yagé, el guirama y otros elementos, para entrar en trance. Los ingredientes están presentes en nuestro patio, solar, huerta y se consumen frecuentemente. Se trata del cimarrón o cilantro de hoja larga y la guayaba roja, funcionando como una vacuna. El secreto está en acariciar las plantas, pedirles permiso como si fueran abuelos o abuelas, para que le den la fuerza y pureza al chamán, para curar al paciente.

En este orden de ideas, el Parque Ecológico Mundo Amazónico presenta un espacio expositivo, propio del pensamiento occidental, para controlar las interacciones entre los turistas y los locales. No es un espacio espontáneo, sino que, más bien, se encuentra atravesado de pautas y protocolos estandarizados. Los guías tienen un guión preparado, no es natural y se acomoda a lo

que el visitante espera encontrar. No hay una relación genuina, por lo que el indígena se pone en un espacio artificial para representar de una manera folclórica la realidad amazónica. De esta manera, hay una neutralización epistémica, ya que se anulan otras visiones del mundo y se resignifican para situarlas en un contexto conocido.



Imágenes 34 y 35. *Maloca Tradicional del abuelo Jitoma Safiama (1942 - 2021), ubicada en el Km 7 – abuela Amelia en la zona donde se preparan los alimentos*

Fotografías de Weimar de Jesús Cardona Quintero y Fredy Alberto González González (de izquierda a derecha), febrero de 2020.



Imágenes 36 y 37. Abuelo Jitoma Safiama (1942 - 2021) en la maloca tradicional, ubicada en el Km 7, mambando y vistiendo sus accesorios sagrados

Fotografías de Fredy Alberto González González, febrero de 2020.

Por su parte, el abuelo Jitoma Safiama (1942 - 2021), también reafirmaba su identidad cuando los visitantes iban a la maloca tradicional donde vivía, ubicada a 300 m del Parque Ecológico Mundo Amazónico, en el km 7. Todo el que quiera aprender y tener una aproximación

a la cosmogonía indígena, debe asistir a la maloca. El abuelo Jitoma hacía reflexiones críticas respecto a la cultura occidental, ya que, según su opinión, debía “enderezar su camino” y enfocarse en lo importante. Daba algunas pautas a modo de guía y ciertas alusiones o referencias, sin revelar toda la información puesto que, de acuerdo con sus palabras “hay que enseñar a pescar, pero no dar el pescado de una vez”. Como sus ancestros, él daba las semillas para que, quienes lo escucharan, las sembraran. En otras palabras, hay que cultivar el conocimiento y eso supone un trabajo personal de exploración y profundización. Él sólo se centraba, cuando se acercaban visitantes a su maloca, en despertar el interés y cuestionar lo que aquellos decían. Esta también es una forma de proteger el conocimiento ancestral, para que no sea resignificado ni apropiado por el pensamiento occidental.

Pero el “hombre blanco”, insistía, no atiende los sabios consejos de los abuelos y sigue creyendo que con los avances tecnológicos tendrá una vida más cómoda. Sin embargo, cuando tenga que devolverse al origen, porque todo está destruido, de qué servirá si no sabe lo más básico como pescar, cazar, sembrar, recolectar y diferenciar las propiedades de miles de plantas. Jitoma hacía énfasis en que los indígenas son los que tienen el conocimiento sobre todas las cosas. Son los orientadores, los que mantienen el equilibrio, los que enseñan sobre cómo usar las herramientas y programan todo para que otro lo ejecute.

También es bastante interesante que, desde su perspectiva, planteó el contexto en el que surgió la diferenciación entre el conocimiento científico y el tradicional:

La palabra es el origen de todo y sin ésta no hay escritura. Los blancos oyeron, pero no aprendieron. La escritura nace porque las enseñanzas no fueron memorizadas, entonces fue necesaria para preservarlas. Después de los indígenas, nace la civilización. Lo práctico es lo oral, lo escrito es teórico. Los indígenas fueron los primeros en recibir el conocimiento y lo memorizaron, porque los abuelos se mueren y se llevan el conocimiento con ellos. Ahora se emplea la tecnología para no tener que memorizar. Sin embargo, con la escritura se ha modificado todo, se diversifica: está el que oye, el que escribe y otro que enseña. A eso se debe la confusión de la humanidad. Son muy pocos los que se preocupan por saber, la mayoría, sólo por conocer. Las personas le han dado mal uso al conocimiento ancestral y por eso vienen las enfermedades, todo se contamina al mezclar diferentes cosas. Para los indígenas, el propósito es curativo, lo cual requiere de tiempo y para que se de, también hay que tener fe. Hay que dejar el conocimiento para

continuar, pero se deben transferir las enseñanzas directamente, de padre a hijo, no a través de la lectura.

En esta reflexión también se puede dilucidar que el conocimiento científico evalúa los saberes tradicionales bajos sus parámetros, fuera de su contexto. Además, se ha valido de la tecnología para automatizar los saberes personales y facilitar su acceso de forma masiva a través de la comunicación escrita (Van den Daele, 2004). Para las comunidades, en cambio, el conocimiento es una construcción colectiva. Les fue dado por los dioses y se transmite de manera oral, para que no se distorsione y se pueda preservar. El pensamiento occidental trata de invisibilizar los saberes ancestrales, pese a que, en gran medida, las comunidades indígenas pueden considerarse como la cuna de la civilización y dominan gran cantidad de conocimientos que podrían aplicarse a la resolución de todo tipo de problemáticas.



Imágenes 38 y 39. *Venta de artesanías y de plantas medicinales, Isla de los Micos*
Fotografías de María Isabel Acevedo González, febrero de 2020.



Imágenes 40 y 41. *Isla de los Micos, etnias Yagua y Ticuna
(de izquierda a derecha)*

Fotografías de María Isabel Acevedo González, febrero de 2020.

En el contexto de los procesos de auto-representación de las comunidades indígenas, cabe añadir el ejemplo de la Isla de los Micos, donde las comunidades de las etnias Yagua y Ticuna suelen llevar a cabo exhibiciones en las que posan con sus trajes tradicionales y algunos artefactos autóctonos, para que los turistas puedan tomar fotos a cambio de un aporte voluntario. De esta manera, sus demostraciones culturales son recreadas en espacios artificiales. Este hecho no es casual, en la medida en que los pueblos indígenas aprenden cuáles son las escenografías y elementos de representación que son reconocidos y valorados por el turista occidental, de tal manera que se ajustan a ellos.

Pero no sólo eso. En la Isla, los indígenas venden artesanías y plantas medicinales en botellas plásticas, con una etiqueta descriptiva de sus propiedades curativas y el modo de preparación, ya que los productos naturales son más apetecidos por los turistas por los beneficios percibidos entorno a la salud. Pero el interés realmente está en el conocimiento alrededor de gran variedad de especies más que en los productos que ofrecen, que no tienen una apariencia atractiva, pues no hay ninguna inversión de marca ni se trata de grandes negocios. Para las comunidades es tan sólo una fuente de ingresos, a falta de un mayor apoyo a los emprendimientos y proyectos locales.

En relación con todo lo planteado anteriormente, si hay una comunidad del Trapecio Amazónico que represente de forma más evidente los procesos de perturbación en la cohesión social que acompañan a las lógicas del modelo turístico implantado en el territorio, esa es Macedonia. Allí se encuentra una comunidad, en su mayoría Ticuna, que hace varios años atrás vivía de actividades tradicionales como la pesca, caza y agricultura, pero que posteriormente se organizó para la venta de artesanías (fabricadas en palo sangre) y para ofrecer actividades turísticas como caminatas. De esta manera, abandonaron sus prácticas tradicionales y en la actualidad, dependen del turismo como principal fuente de ingresos. Se están perdiendo los dialectos porque los padres ya no están transmitiendo el conocimiento a sus hijos y hasta compran el pescado, lo que refleja la adopción de las costumbres occidentales. Adicionalmente, se construyó una maloca para la venta de artesanías y realizar demostraciones culturales para los turistas, un espacio artificial que se encuentra muy alejado de las malocas tradicionales de los Ticuna. Los turistas son invitados a participar de los bailes autóctonos, por lo cual cobran una contribución voluntaria.



Imagen 42. *Maloca comunitaria en Macedonia – danza tradicional para recibir a los visitantes*
Fotografía de María Isabel Acevedo González, febrero de 2020.

El Cacique-Fiscal del Cabildo, José Cahuachia, habló sobre la problemática que vive la comunidad a causa del turismo. Al respecto, manifestó que han dejado de percibir ingresos por la venta de artesanías, dado que las agencias de turismo no les advierten a los turistas sobre la calidad de lo que venden allí y éstos compran productos que no son tan bien trabajados en otros lugares de las rutas turística que toman. Esto lo hacen otras comunidades para vender más barato, por lo que los turistas ya no compran tanto en Macedonia. Aquí se puede observar una fuerte competencia entre las comunidades por la venta de artesanías, como una fuente exclusiva de ingresos, ya que los tours cortos que ofrecen las agencias no les permiten percibir ganancias alrededor de actividades locales como alojamiento y transporte, con el agravante de que específicamente en este destino hay una infraestructura muy precaria para el hospedaje. Esta situación hace que el turista no encuentre un incentivo en la interacción con la comunidad sino en las caminatas a la selva o en las actividades que realizan en la maloca. Y, además, acentúa la monetización de las interacciones entre turistas y anfitriones.

Junto con la fuerte aculturación a causa del turismo, existen otros mecanismos como fuente de expropiación de su identidad, como es el caso de la evangelización y la educación. La comunidad de Macedonia es evangélica, lo que ha llevado a que muchas de sus prácticas sagradas sean satanizadas. También cuentan con una escuela central, donde asisten jóvenes de ocho comunidades para cursar el bachillerato. No obstante, este tipo de escolarización de corte occidental los aleja de los espacios tradicionales prototípicos de transmisión cultural e incide en la pérdida de conexión con su sistema de valores, lo que viene a sumergirlos en una dinámica conflictiva y una fuerte presión social, que los lleva a problemas de drogadicción y alcoholismo. La escuela como institución no está promoviendo el sentido de pertenencia por la cultura ni fortaleciendo la identidad a edades tempranas.

Entre las medidas implementadas por el Cabildo para recuperar su cultura, se encuentran las siguientes: incentivan al abuelo sabedor de la comunidad para que transmita sus conocimientos a otros sabedores y algunos miembros de la comunidad, sobre las plantas medicinales. Se trata de que el abuelo reciba un aporte monetario y además se le exige que debe tener una chagra, para el cultivo de estas. En esencia, el papel que el abuelo desempeña es el de “naturista”, sin permitirse lo que José catalogó como brujería o maleficios, prácticas asociadas al chamán, tal y como lo “llaman en otras comunidades”. La razón de este interés por las plantas curativas está relacionada con el abandono de la medicina tradicional, ya que los miembros de la comunidad prefieren ir

donde un médico occidental. Ya no creen en los abuelos, que han cultivado sus saberes durante siglos.

En la comunidad de Macedonia, también hay unas abuelas que tienen un grupo de danza tradicional, como parte de las demostraciones que hacen para recibir a los turistas en la maloca y les enseñan sus saberes a las niñas y jóvenes. En cuanto a la lengua que se está perdiendo, apenas han empezado a tomar consciencia de esto y están tratando de coordinar con una profesora nativa “bilingüe” – dialecto Ticuna y español -, para que les enseñe a los niños el dialecto.



Imagen 43. *Pata de caimán asada, Macedonia*
Fotografía de María Isabel Acevedo González, febrero de 2020.

De otro lado, se pudo observar que, para atraer el turismo gastronómico, preparan partes de animales (las cuales se consiguen en las fronteras con otros países como Perú, donde no hay tantos controles) y peces como la piraña, con el pretexto de enseñarles a los turistas lo que se puede comer como medio de supervivencia en la selva. Con esto se acentúa cierta exotización alrededor de la comida tradicional, dirigida a aquellos turistas que quieren tener experiencias diferentes.

Debido a la fuerte dependencia del turismo, el Cabildo está pensando en obtener ingresos adicionales y cobrar el ingreso a la comunidad, como en Puerto Nariño, donde se cobra una tasa ambiental a los no residentes cuando ingresan a ese destino turístico. Para esto, deben empezar a

transmitirles la información a las agencias, que, por ley, deben incluir ese destino dentro de los paquetes turísticos que ofrecen, dada la autonomía que tiene la comunidad al respecto. Sin embargo, esto conlleva un largo proceso de negociación porque son reticentes ante estos temas por el sobrecosto que implica para el turista.

Por otra parte, las mismas agencias consolidan las tiendas de artesanías, percibiendo todas las ganancias y acentuando la problemática de las comunidades, que viven principalmente de la venta de estos productos. José se refirió puntualmente a On Vacation (cadena hotelera colombiana), que tiene un almacén propio y les compra a los indígenas a precios muy bajos, para luego vender más caro. Asimismo, como se mencionó anteriormente, con los tours cortos, a los turistas no les queda mucho tiempo para apreciar con tiempo las artesanías, porque las agencias los presionan con el límite de tiempo para pasar al próximo destino. En el caso de que deseen admirar la artesanía con sosiego, se ven abocados a retornar por su cuenta. Después de este corto espacio de tiempo, donde hay gran afluencia de turistas, todo queda en silencio, tranquilo, hasta la llegada de otros visitantes. Los anfitriones entran, pues, en un ciclo ininterrumpido en el que se reproducen las mismas rutinas una y otra vez, sólo para poder percibir los ingresos de los turistas. También se presenta una competencia desigual en Leticia, donde hay organizaciones de artesanos que abastecen los almacenes y a las comunidades no les compran nada.

Es así como, por intermedio del Curaca, quieren consolidar a Macedonia como un referente artesanal, que de por sí es reconocida a nivel nacional, para que de esta manera el destino sea más atractivo para los turistas más allá de sus prácticas tradicionales, tratando de competir y ganar mayor peso en la cadena de valor. Pero, para poder avanzar, se deben organizar como comunidad y plantear las propuestas cuando se reúnen los líderes de los demás cabildos o curacas, enfatizando en su propio reglamento para sacarlas adelante, sobre todo para controlar la venta de artesanías por parte de las agencias, empezar a recuperar su identidad y hacer respetar sus costumbres.

Para posicionar este destino no sólo como un referente distintivo en la fabricación de artesanías que consolide la marca “artesanías de Macedonia”, han preparado el terreno, pues cuentan con trece artesanos incluido José, que tienen el sello de calidad. Aparte de consolidar la marca, requieren hacer una mayor difusión para que las agencias y por ende los turistas, sepan del sello de calidad.

Los artesanos están poniendo debajo de la artesanía el sello: “artesanía Ticuna. Hecho en Macedonia, Amazonas”. José tiene su propio taller – El Escorpión - así como un facturero y en el sello, incluye su número de cédula (como especie de registro como persona natural) y de celular.

Dentro de los trámites del sello, a los artesanos se les exige consolidarse como personas jurídicas o naturales, con el consiguiente registro ante la Cámara de Comercio de Leticia y RUT. Aproximadamente hay 10, entre organizaciones y talleres. La más grande es la organización comunitaria, El Munane, que en dialecto Ticuna, es un pájaro azul. Deben cumplir con requisitos que los siguen llevando hacia la occidentalización y la competencia, en lugar de facilitar su inmersión en la cadena de valor.

Además de la gestión de estos trámites burocráticos, los artesanos han recibido talleres para valorar su trabajo, costear y vender al precio adecuado, para obtener un margen de ganancia. Todos estos aspectos eran desconocidos para los artesanos de Macedonia, pues no tenían en cuenta el esfuerzo que implica buscar la madera, por ejemplo, pues al ser un recurso que encuentran en su territorio, no tienen la conciencia de mercantilizar todo sino de vender barato para facilitar la compra. Pero el agravante es que, de todos modos, no están cortando la madera, sino que la están comprando en Perú y Brasil, lo que incrementa el precio. De hecho, tanto la madera como el pescado están empezando a escasear o para buscarlos hay que desplazarse más lejos, lo que implica un alza en los productos que adquieren y la disminución de la biodiversidad. A esto se le añade que sólo tienen ocho horas de energía al día, las cuales deben aprovechar para fabricar artesanías. Por estas razones, en las ferias de artesanías que se realizan a nivel nacional, el trabajo a mano es más valorado y el precio mayor, porque deben tener en cuenta los gastos de desplazamiento y otros factores asociados.

Ahora bien, el trabajo de investigación en la comunidad de Macedonia y en otros resguardos indígenas del trapecio amazónico, demuestra que en el territorio se superponen de forma simultánea diversos modelos y experiencias turísticas. Además del modelo convencional y masificado de turismo, es posible presenciar otras prácticas asociadas al turismo científico que está experimentando un nivel de crecimiento significativo en el departamento de Amazonas. Con la llegada a los territorios indígenas de ornitólogos, zoólogos o botánicos, no sólo están aumentando los casos de biopiratería, sino que se refleja de forma manifiesta el trasfondo de violencia epistémica que alberga esta experiencia del “otro” si no se ponen las medidas preventivas adecuadas.

A Macedonia suelen acudir también este tipo de “turistas”, especialmente españoles, para tomar parte en talleres. Se quedan dos o tres días, para investigar. Pagan por la demostración de cómo se escoge la madera y se fabrican las artesanías, se toman una foto y, además, se llevan una muestra de la planta. Aunque ciertamente, es escasa la cantidad que pagan por obtener el recurso natural y el conocimiento asociado, las comunidades lo aceptan debido a las condiciones precarias en las que viven. También se han realizado encuentros de sabedores y saberes, donde han asistido antropólogos del país y extranjeros, para hacer talleres y difundir el conocimiento sobre plantas tradicionales, bajo el esquema binario de lo científico y lo tradicional. En este punto, se evidencia la subordinación epistemológica, que desmerita el conocimiento ancestral e incluso sólo se reconoce su validez al separarlo del científico, para definirlo como cotidiano y adaptativo a las condiciones del entorno (Vargas, 2011). Esta concepción ya la han interiorizado tristemente las comunidades en estos talleres, pues el mismo José hizo la diferenciación o paralelismo entre los dos tipos de conocimiento, manifestando que en los encuentros les enseñan la teoría, mientras la práctica ya la desarrollaban ellos desde hace mucho tiempo.

También la Estación Biológica Omacha favorece las investigaciones en Puerto Nariño, a través de diferentes convenios con universidades e instituciones. Es así como llegan estudiantes españoles a trabajar en diferentes proyectos, haciendo uso de la biodiversidad del territorio y desarrollando aplicaciones biomiméticas.

A lo largo de este contexto, se puede evidenciar que el turismo es un agente de cambio cultural, por el impacto económico que trae, al mercantilizar las prácticas, los saberes y a los poseedores de estos.



Imágenes 44 y 45. Puerto Nariño

Fotografías de María Isabel Acevedo González, febrero de 2020.

Si se analiza la situación de Puerto Nariño, que es el segundo municipio del departamento del Amazonas y está certificado como destino turístico sostenible, se puede advertir que la comunidad está más adaptada a prácticas occidentales y no se evidencia muestras culturales o indígenas con sus trajes típicos. Al ingreso se cobra una tasa ambiental. Está ubicado a 75 km de Leticia y tiene una extensión total de 1.876 km², del cual corresponden 2 km² a casco urbano y 1.874 km² al Resguardo TICOYA (ticunas, cocamas y yaguas). Al estar a la orilla del Amazonas, son los niveles del río los que permiten desarrollar en el complejo de Lagos de Tarapoto diferentes actividades como canotaje, senderismo, pesca deportiva, avistamiento de aves y del delfín rosado (Guía turística Amazonas – Mincomercio).

En este destino turístico (Puerto Nariño) se encuentra la Estación Biológica Omacha, que, entre otras actividades, realiza labores asociadas al turismo científico. Según lo expuso la coordinadora, la Fundación apoya a los estudiantes para que hagan sus trabajos de posgrado, pero también otros proyectos en beneficio de la comunidad vinculados con la reforestación y pesca controlada, por ejemplo. A través de los convenios firmados con universidades, los trabajos de investigación realizados por los estudiantes en Puerto Nariño son conservados en el centro de documentación de la Fundación. También actúa como intermediaria entre los investigadores de diferentes institutos como CORPOAMAZONÍA, el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, el SINCHI y el Resguardo, además de facilitarles el alojamiento y el transporte. Los investigadores deben contar con el consentimiento de la comunidad, para realizar su investigación y lograr un acuerdo sobre la contrapartida que deben

aportar. La autoridad del Resguardo, a su vez, se comunica con la comunidad en su dialecto, sobre los proyectos o capacitaciones que pretenden hacer en la región.

Durante el encuentro sostenido en Puerto Nariño, manifestó que, aunque la fundación ha gestionado importantes proyectos, ha sido difícil el empoderamiento de las comunidades para que continúen con éstos. En uno de ellos, Omacha trató de apoyar una iniciativa llamada “Canoeros de Tarapoto”, que consistía en ofrecer servicios de transporte turístico en canoas, con formas de diferentes especies de animales, para visitar el Lago Tarapoto y realizar avistamiento de delfines. Sin embargo, el proyecto no prosperó, ya que el Resguardo lo tomó como una imposición de la Fundación sobre sus propios recursos.

Se hizo referencia, además, a programas como el de “Acuerdos de Pesca”, que consiste en el monitoreo pesquero en el Lago Tarapoto. Aunque nació del Resguardo y de los pescadores de la misma comunidad, Omacha llegó a un acuerdo de entregarles recursos para su funcionamiento por un año, para que, posteriormente, el Resguardo pudiera gestionarlos autónomamente y garantizar así su continuidad. Pero, dado que ha habido tantas discusiones y que el Resguardo no los gestionó, la Fundación tuvo que seguir adelante con el proyecto con otros aliados, para la sostenibilidad del proyecto, a pesar de que el Resguardo es el titular, así como la primera autoridad o máxima instancia dentro del territorio, junto con CORPOAMAZONÍA, para dirimir los temas ambientales. Debido a estos precedentes ya no se realizan investigaciones biológicas, sólo monitoreo o conteo de delfines.

Es preciso aclarar que las prevenciones de la comunidad se deben a la injerencia de los foráneos en sus asuntos y a la expropiación de los recursos y de los conocimientos asociados, pese a que el Resguardo se rige bajo sus propias normas y todos los proyectos deben contar con su consentimiento. Sin embargo, para resolver las problemáticas locales, valoran más el resarcimiento económico en contraprestación por las investigaciones realizadas, que la sensibilización llevada a cabo con ellos en torno a la conservación de especies, la importancia de la cacería en la seguridad alimentaria, los kits escolares o las herramientas para la transformación de productos.

A su vez, la coordinadora mencionó que también se piensa hacer extensivo un estudio de capacidad de carga para las comunidades que actualmente están ofertando el turismo y para capacitarlas en administración de empresas, ya que culturalmente no piensan en hacer negocio. No tienen los conocimientos básicos para administrar los negocios de manera sostenible, a no ser que Omacha los apoye dándoles trabajo y remunerándolos por éste. Entonces, las empresas que han

formado las comunidades, en cuanto a alojamiento y transporte, son muy pequeñas y no salen a flote.

Está claro que las comunidades dentro de su cosmogonía no tienen como objetivo controlar la naturaleza u obtener algún lucro. Sin embargo, con su integración a la economía de mercado occidental y consecuente abandonando de sus tradiciones, buscan fuentes de ingresos alternas para suplir sus necesidades básicas, generalmente en condiciones desventajosas por el fuerte choque cultural al que se ven expuestas.

Para finalizar, no es posible dejar de mencionar que algunas de las comunidades indígenas amazónicas tratan de reajustar sus prácticas bajo modelos turísticos todavía minoritarios en el territorio, como puede ser el ecoturismo o el turismo comunitario, bajo el auspicio de ciertas entidades como, por ejemplo, CORPOAMAZONÍA (Corporación para el el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonía). Desde dicha entidad y de acuerdo con lo afirmado en el encuentro con uno de los funcionarios de esta, se está trabajando en proyectos relacionados con la construcción de malocas, el fortalecimiento de sistemas productivos tradicionales como la chagra y el apoyo en la obtención y aprovechamiento de los productos forestales no maderables. A su vez, se impulsan empresas de negocios verdes, pero hay que destacar que el porcentaje de iniciativas de emprendimiento impulsadas por las comunidades indígenas es mucho menor que el de las agroindustrias que se están estableciendo en el territorio. La Corporación las apoya para que participen en ferias nacionales y poder promocionar así sus productos. En ocasiones, se les da un capital semilla, por ejemplo, a las organizaciones que trabajan con ecoturismo y que han realizado pequeños estudios sobre capacidad de carga de los senderos o adecuación de puentes. Además, se mencionó que para que el trabajo con las comunidades no fracase, hay que tener en cuenta las diferencias culturales de los diferentes pueblos indígenas presentes en el Amazonas. Según el diagnóstico realizado por los responsables de CORPOAMAZONÍA, entre las problemáticas que afectan a las comunidades cabe destacar las siguientes: no dependen totalmente de las artesanías para mostrar una de las vertientes de su cultura. Ahora han encontrado una alternativa en el turismo. Pero, además, los líderes indígenas son más jóvenes y no se dejan guiar fácilmente de los abuelos. En otros casos los jóvenes se ven afectados por externalidades, por la falta de oportunidades, por el abandono de prácticas tradicionales y pérdida del respeto por los mayores. Entonces caen en problemáticas sociales. A su vez, se está perdiendo la lengua materna en algunas comunidades y es algo que hay que fortalecer a edades tempranas, mediante la conexión de los

niños con sus raíces y la promoción del conocimiento sobre prácticas tradicionales como la chagra. Tampoco se trabaja en la educación diferencial y de otro lado, es preciso fortalecer la regulación con respecto a la cacería de ciertas especies, pues las comunidades las venden a los “colonos”. Otra problemática es la expansión urbana y la expropiación por parte de terratenientes, lo que ha llevado a que unas comunidades tengan más extensiones territoriales que otras y, sin embargo, no se aprovechan suficientemente para el cultivo de las chagras. La conclusión a la que se llega es que los factores más importantes para mantener la tradición cultural son la lengua, la chagra, el espacio territorial y todo lo que orbita a su alrededor, como rituales, danzas y aspectos espirituales.

De esta manera, todos los proyectos con los que se pretende ayudar a los pueblos indígenas, incluidos los que presentan una dimensión turística, deben tener un enfoque diferencial y atender a la heterogeneidad de sus interacciones holísticas con la naturaleza, sus cosmovisiones y planes de vida, entre otros, que incluso varían de una comunidad a otra. De esta manera, se respeta su derecho a la autodeterminación y a la decisión propia y autónoma sobre la aplicación de planes y programas donde se vean implicados. Siguiendo este esquema, podría resultar beneficiosa para las comunidades indígenas su inmersión en la cadena de valor del turismo, no sólo como proveedores de los productos estacionarios que cultivan en la chagra o frente al fomento del turismo comunitario, sino como autoridades ambientales que garantizan la preservación de especies nativas de fauna y flora, además de contribuir al desarrollo de policultivos, al enriquecimiento de la biodiversidad selvática y a la protección de semillas nativas. Estas iniciativas no deben seguir una lógica de mercado consumista y depredadora, sino más bien constituirse en un llamado a la educación ambiental y concientización de los turistas sobre el importante rol que desempeñan las comunidades. Junto con lo anterior, se concluye también la necesidad de diseñar otras lógicas interactivas en la experiencia turística que logren mayores equilibrios, desde el reconocimiento, con las culturas ancestrales de los pueblos indígenas amazónicos. Las disminuciones de las asimetrías y de las violencias epistémicas desde el turismo deben partir de una apropiación profunda y consensuada del universo cultural indígena y no superficial, etnocéntrica y monetizada. Solo así el encuentro con el otro puede convertirse en un reconocimiento entre seres humanos que enriquezca, en lo más íntimo, nuestra experiencia del mundo.

5 Conclusiones

De todo este proceso de investigación sobre el terreno en torno a las lógicas de violencia epistémicas que se encuentran arraigadas en los modelos dominantes de desarrollo turístico en el departamento de Amazonas cabe concluir lo siguiente:

En primer lugar, es preciso señalar que la violencia epistémica, en relación con la práctica o la experiencia turística, adquiere una dimensión verdaderamente poliédrica. Es decir, cabe identificar su presencia en múltiples formas o manifestaciones que inciden, tanto en la dimensión puramente simbólico-representacional o cultural como también en factores o condiciones materiales que se relacionan con las formas ancestrales de habitar el mundo por parte de las comunidades indígenas amazónicas. Pero además de lo anteriormente mencionado, es importante considerar que la violencia epistémica ejercida sobre las poblaciones indígenas en aquellos espacios donde se asientan prácticas turísticas hegemónicas es un fenómeno estructural, en la medida en que tiene que ver con las coordenadas axiológicas que inspiran la experiencia turística. La pretensión instrumental y de beneficio económico que subyace tras el desarrollo turístico en la región colisiona directa e inexorablemente con los criterios vivenciales de los pueblos indígenas. Y esto es así por mucho que se intente remediar con políticas inclusivas o con una publicidad que desliza en apariencia, cierto reconocimiento o visibilidad de los pueblos indígenas. Este aspecto, debe llevar a reflexionar, sin duda alguna, sobre otras pautas de encuentro con los pueblos indígenas que busquen equilibrios o formas de no perturbar las precarias bases sobre las que se sustenta hoy en día el mundo indígena.

De esta manera, dentro de los mecanismos de violencia epistémica que se ejercen a través de las prácticas turísticas en el Amazonas (sobre los que se ha entrado en detalle en apartados anteriores de la investigación), cabe destacar la descontextualización de las costumbres ancestrales, la aculturación, el exotismo y folclorización de la cultura indígena y las lógicas de asimetría o relaciones de alteridad entre los turistas y las comunidades receptoras.

Una de las formas más destacadas de violencia epistémica en el ámbito del turismo en el Amazonas tiene que ver con la descontextualización espacio-temporal de la cotidianidad indígena, con el fin premeditado de someterse a las exigencias materiales y culturales que se encuadran en la experiencia proyectada en los folletos de viajes que se anuncian en países occidentales. A través del aprendizaje adquirido sobre el terreno durante la investigación, parece evidente que la

experiencia turística dominante no busca, en el fondo, un encuentro intercultural genuino sino satisfacer y cumplir las expectativas que el turista ha depositado a través de un imaginario construido por los diferentes tipos de agentes (agencias y promotores turísticos). Se reconoce entonces, en todo este proceso, que el papel del indígena es perfectamente prescindible.

Todo ello, sin embargo, ha acarreado un impacto significativo e inmediato en la vida de las comunidades indígenas que se asientan, fundamentalmente, en el llamado Trapecio Amazónico. El turismo, junto con otras lógicas de interacción humana que acompañan al modelo civilizatorio occidental, ha sido uno de los motores principales de expansión de un proceso de aculturación agresiva y acelerada en el Amazonas en estos últimos años. En ese sentido, las transformaciones que se experimentan por las poblaciones indígenas por causa de la intromisión de prácticas turísticas en sus territorios no sólo han supuesto un trastocamiento radical de los hábitos de vida y de las costumbres tradicionales de las comunidades, sino que les ha situado en una posición de vulnerabilidad a la hora de gestionar y ser los dueños de los mecanismos de representación de su propia identidad.

Desde ese punto de vista, las comunidades indígenas amazónicas tienen que estar en constante alerta y hacer uso de mecanismos de equilibrio para establecer diferencias entre lo que realmente es genuino y lo ficcional en relación con su propio mundo, en la medida en que las constantes, y cada vez más exigentes, demandas del turismo local repercuten en la construcción de una realidad que se muestra, en el contexto concreto de las comunidades indígenas, altamente performativa. Si bien en el caso de las autoridades tradicionales o abuelos sabedores la experiencia turística resulta, de algún modo, un medio ventajoso para reivindicar la cultura y la identidad tradicionales, en lo que respecta en cambio a las nuevas generaciones de jóvenes indígenas, que, debido a los efectos de la aculturación galopante en la que viven, muestran por lo general una desafección respecto al acervo de saberes de sus mayores, dicha experiencia se percibe, más bien, como un riesgo. Ciertamente, su débil asentamiento y arraigo en la cultura tradicional a la que pertenecen, hace cada vez más factible que consideren adecuado e, incluso, beneficioso hacer uso de los elementos que forman parte de la escenografía turística para construir su propia identidad.

Dentro de la descontextualización espacial de las prácticas turísticas, se produce un choque de temporalidades, de tal forma que la comunidad anfitriona se encuentra en un quehacer cotidiano, pero se vuelca en torno al turista y en satisfacer sus expectativas, adaptándose a los criterios impuestos por la experiencia turística, según los horarios que las agencias programan para las

visitas. No obstante, los tours son muy cortos, a la espera de que los turistas visiten los demás destinos turísticos del itinerario programado. Y tanto es así como algunas comunidades que están inmersas en estos recorridos no alcanzan a percibir los recursos suficientes o terminan compitiendo entre ellas mismas. El resultado de todo ello es el abandono de las prácticas tradicionales que garantizan su subsistencia y cambian su autonomía alimentaria, dependiendo totalmente de la actividad turística promovida por los diferentes operadores.

Por otra parte, el proceso de descontextualización cultural ha llevado a que los turistas participen en rituales y usen elementos simbólicos por fuera de los espacios sagrados de las comunidades, como parte de las manifestaciones que atraen el turismo y, sobre todo, en zonas apartadas y de difícil acceso, por lo que terminan perdiendo novedad y los recursos se reorientan a los próximos destinos por conocer. Además, hay que tener en cuenta que estos espacios poseen una infraestructura deficiente para el hospedaje en comparación con las grandes cadenas hoteleras (que además venden artesanías), dejando a las comunidades indígenas al margen de los negocios principales de subsistencia dentro de la cadena de valor del turismo. Mientras tanto, en lo que tiene que ver con el turismo gastronómico, se elude al exotismo de los productos locales para que los turistas se sientan como parte de una causa altruista que permite apoyar a las comunidades indígenas cuando, en realidad, poseen una escasa participación en todo ello, esto es, en lo que tiene que ver con la cosecha y venta de estos productos. Todos estos fenómenos impactan en la cohesión sociocultural y en los procesos de auto-representación de las comunidades indígenas, en su propia visión del mundo y en el conocimiento relacionado con los elementos presentes en sus territorios. Con el añadido de que la entrada abrupta del modo de vida occidental contribuye a que los turistas se apropien de los lugares ajenos e invadan todo tipo de espacios de acceso, de cierto modo, restringidos para los no indígenas. En contraste con ello, cuando las comunidades se auto-representan o presentan su identidad a través de manifestaciones culturales, legitiman de alguna manera sus prácticas. En la medida en que interactúan con los turistas, para mostrarles sus formas de vida y los saberes que han cultivado desde hace tanto tiempo, están llamando a la reflexión sobre los aspectos que son verdaderamente importantes. Esta circunstancia choca con la “sensibilidad” occidental para captar la trascendencia de lo que está presenciando y tiende a relegarlo un segundo plano, con el fin de buscar cierta comodidad complaciente en el acceso a estos escenarios alejados de su vida cotidiana.

Otra de las conclusiones que cabe destacar de la investigación es que, dentro de las perspectivas de los diferentes actores que intervienen en el turismo, se encuentran muy presentes las lógicas de violencia epistémica. En el caso de los agentes turísticos, se centran en promover una “aventura amazónica”, alejada de la problemática de las comunidades locales. Para la promoción de la oferta turística, se concentran en los elementos nucleares de la cultura indígena como foco de atracción, pero no se trata más que de imágenes estereotipadas, porque responde a la expectativa de los turistas de encontrar y vivenciar patrimonios culturales exóticos. Se siguen ofreciendo las mismas rutas turísticas en las que están inmersas las comunidades indígenas, que reciben a los visitantes con danzas, con sus trajes tradicionales o realizan actividades de orientación en la selva, para explicar las propiedades y beneficios de su reservorio de plantas. La oferta se adecúa a lo que el turista pida y todo se planifica para tener una experiencia única derivada del contacto con culturas diferentes y del descanso en un ambiente natural y poco contaminado.

A su vez, es importante destacar que la promoción turística está más centrada en modelos como el ecoturismo que en el etnoturismo, lo que pone en riesgo la cohesión social y la identidad cultural de las comunidades indígenas. Al respecto, aunque los entes de naturaleza pública están promoviendo el turismo comunitario, mediante la asociación de los indígenas para ampliar la oferta de servicios de hospedaje y transporte, no se ha profundizado en un enfoque tendente a la autogestión de los recursos presentes en sus territorios y en la reafirmación de sus prácticas tradicionales. Sea como fuere, las estrategias turísticas en lugares apartados, con una deficiente infraestructura, no pueden competir con las grandes cadenas hoteleras, las cuales concentran los recursos para satisfacer intereses particulares, en lugar de contribuir a mejorar las condiciones económicas y sociales de las poblaciones aledañas. Se ha generado, además, un modelo turístico entorno a la construcción de malocas, como un espacio de atracción y mercantilización de su cultura, desconociendo su importancia en el mantenimiento de la tradición de los saberes ancestrales.

En cuanto a las vitrinas turísticas, se alude fundamentalmente al exotismo de las comunidades indígenas para atraer el turismo, y no hay, por lo general, un interés por centrarse estratégicamente en las experiencias turísticas alrededor de la biodiversidad y en un encuentro más auténtico mediante la inmersión en las actividades cotidianas de los nativos. También es importante poner de relevancia la escasez de iniciativas turísticas que incentivan el turismo cultural en la ciudad, no solo para controlar la capacidad de carga en las zonas selváticas, sino como

referente para el encuentro de saberes tradicionales en todo tipo de artes y folclore. En cualquier caso, los indígenas continúan siendo sujetos pasivos de las lógicas de poder dominante, para la conservación de recursos estratégicos y para comercializar su cultura, sin ser reconocidos ni recompensados adecuadamente.

A todo lo anterior se le añade el hecho de que la gran mayoría de los agentes que impulsan el mercado turístico amazónico no son indígenas, por lo que se observa un significativo distanciamiento cultural respecto al marco vivencial de las comunidades indígenas. No es casual, por tanto, que sus intereses de rentabilidad económica muy frecuentemente choquen con estrategias existentes de preservación de las culturas tradicionales de los pueblos indígenas. Por su parte, los diferentes institutos de investigación que contribuyen a la transformación y apertura de mercados para el posicionamiento de los productos amazónicos están impactando en el cambio de cosmogonía de las comunidades y poniendo en peligro su seguridad alimentaria, por el abandono de sus cultivos y hasta de su lengua, con miras a entrar en la cadena de producción a escala industrial y obtener ingresos de la venta estacionaria de sus productos autóctonos. Al mismo tiempo, los emprendimientos consolidados tienen prelación sobre las iniciativas de las comunidades, consideradas cortoplacistas. Sus prácticas son consideradas secundarias por su carácter artesanal y se les sigue imponiendo criterios exógenos en cuanto a la forma de cosechar, recolectar y conservar sus especies.

Es en este contexto donde se producen imaginarios que tienden a funcionar como mecanismos distorsionadores de la realidad de las comunidades indígenas que están inmersas en las rutas turísticas. Cuando se exhiben sus objetos simbólicos o herramientas autóctonas, no solo en los museos sino en otros espacios (a modo de decoración), se incurre en una resignificación cultural que tiene como efecto un rebajamiento de la complejidad de las prácticas ancestrales. Aquí resulta efectiva una retórica imperante que hace referencia a escenarios de cierto exotismo, con el propósito de acentuar la nostalgia sobre las tradiciones del pasado lo que, a su vez, resulta en la negación de la riqueza cultural indígena y en la categorización de este patrimonio artefactual como propio de sociedades “primitivas”. Aunque las comunidades indígenas, en su gran mayoría, han cambiado sus costumbres hacia modos de vida occidentalizados, los turistas esperan encontrar prácticas más autóctonas. La oferta turística refuerza estas percepciones, al folclorizar y simplificar el universo indígena, a través de los elementos simbólicos que son llevados a otro contexto y que, con ellos, se aspira a representar un universo cerrado, simplificado y desimplificado del mundo

indígena. Cuando los turistas participan en danzas, rituales y usan accesorios autóctonos sin entender su significado, se generan intencionalmente las condiciones prácticas y los contextos simbólico-ideológicos para obtener cumplida satisfacción en la vivencia de tradiciones de otras culturas sin sentirse necesariamente identificados con éstas. En realidad, la industria turística recrea escenarios ficticios para que los turistas experimenten sensaciones únicas y auténticas, al entrar en contacto con tradiciones casi desaparecidas, desencadenando una ruptura frente a su cotidianidad y resaltando rituales místicos. Pero, por el contrario, no hacen otra cosa que descontextualizar los conocimientos indígenas (llevándolos a un escenario comprensible y conocido por los turistas) y apropiarse de imágenes y términos nativos, con el fin de que se establezca un lazo de identificación efímera entre los turistas y la experiencia cultural indígena. Esta circunstancia adquiere una lectura eminentemente instrumental cuando se trata de legitimar la actividad turística a través de una presunta preservación del patrimonio intangible de estos pueblos.

En todo este proceso, lo que se observa es, aunque en un principio puede parecer lo contrario, una acentuación o intensificación de las relaciones que marcan una fisura difícil de salvar con la alteridad cultural. Dicho con otras palabras, los indígenas, lejos de ser actores activos, en el contexto de la actividad turística se ven reducidos a reclamos pasivos, entidades cosificadas susceptibles de observación dentro del espectáculo que se ofrece a los visitantes. Ahora bien, es evidente que los imaginarios reforzados y connotados por los diferentes actores del turismo a través de la publicidad y otro tipo de estrategias, pueden ser confrontados por los turistas cuando deciden viajar y fijarse su propia percepción. Con todo, resulta una tarea harto difícil superar e ir más allá de la auto-representación, un tanto idealizada y esencialista, ejercida por las propias comunidades que reproducen, como si fuera un acto reflejo o un automatismo interno, la respuesta codificada ante el horizonte de expectativas de los turistas. Queda claro también que esta actitud hacia una especie de auto-representación deformada de sí mismos no debe entenderse bajo parámetros romantizados que inciden en la inocencia del “buen salvaje”. Las comunidades indígenas llevan a cabo una calibración y una medición muy cuidadosa de hasta qué grado se pueden mostrar ante el turista sin poner en riesgo los aspectos esenciales de su conocimiento ancestral.

Se debe entender entonces que los mecanismos soterrados de violencia epistémica son componentes eficaces en la reorientación estratégica de las interacciones con las comunidades indígenas amazónicas. Como tales, ostentan un papel funcional en el cumplimiento de los propósitos marcados por las prácticas turísticas imperantes que se dan en el territorio amazónico.

Eso no significa, sin embargo, que no puedan existir fórmulas alternativas de defensa del patrimonio ancestral indígena que se abran a espacios de entrecruzamiento de miradas, a horizontes de aproximación entre universos cognitivos desconocidos, extraños o mutuamente divergentes. Pero asumir este planteamiento supone, además de adoptar una firme y sincera apropiación del mundo cultural indígena (fuera de cualquier tipo de exploración superficial), alterar profundamente ciertos objetivos priorizados en la experiencia turística que tienen que ver con el rédito económico y con la autosatisfacción ficcional monológica y solipsista.

Finalmente, el enfoque de trabajo llevado a cabo en esta investigación, al estar dirigido hacia las consecuencias que, para las culturas indígenas amazónicas, acarrea el ejercicio subliminal de mecanismos de asimetría y de violencia epistémicas, dota de una profundidad analítica inédita al fenómeno del turismo. Teniendo en cuenta lo anterior y las cuestiones que preferentemente se han abordado desde disciplinas exploradas en este texto como la sociología o la antropología, cabe sostener sin ningún atisbo de duda que se abre con este trabajo una fértil y prometedora línea de estudio de la que se espera que tenga una oportuna continuidad.

Referencias

- Acosta, L. E. y Mendoza, D. (2006). El conocimiento tradicional: clave en la construcción del desarrollo sostenible en la amazonia colombiana. *Revista Colombia Amazónica*, 101-118.
- Agrawal, A. (2004). Indigenous and scientific knowledge: Some critical comments. *Indigenous Knowledge Monitor*, 3 (3), 1-9.
- Aguirre, J. F. (2015). La aportación de la hermenéutica a la bioética ambiental ante el dilema biocentrismo versus antropocentrismo en la era de la globalización. *Acta bioethica*, 21(2), 237-246. <https://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2015000200010>
- Aldana, S. (2009). *La hipótesis sapir-whorf. Perspectivas para las sociologías del lenguaje y del conocimiento* (tesis de maestría). Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México, México. <https://bit.ly/2SWwH6F>
- Aponte, J. (2017). Leticia para turistas: imaginarios, narrativas y representaciones de una ciudad amazónica. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 26(2), 93-111. doi: 10.15446/rcdg.v26n2.59210.
- Apud, I. (2011). Magia, ciencia y religión en Antropología Social. De Tylor a Levi-Strauss. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 30(2), 1-18. <https://bit.ly/3wWGV5N>
- Araujo, E.P. y Torres, V. (2013). Antropología del turismo. La industria sin chimeneas.
- Arteaga, J. S. (2010). La antropología física y los «zoológicos humanos»: exhibiciones de indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del siglo XX. *Asclepio*, 62(1), 269-292. doi: <https://doi.org/10.3989/asclepio.2010.v62.i1.305>
- Beltrán, Y. (2017). Violencia epistémica en la protección de los conocimientos “tradicionales”. *Ciencia Política*, 12(24), 115-136. doi: <https://doi.org/10.15446/cp.v12n24.65253>
- Cajigas, J. C. (2006). La (Bio) Colonialidad del Poder: cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez. *Revista Youcali*, 11, 59-74. <https://bit.ly/3w0J8x4>
- Castany, B. (2018). Humanismo, modernidad y posmodernidad. Una reflexión sobre el doble origen de la ‘modernidad’ a la luz de ‘Cosmópolis’ y ‘Regreso a la razón’ de Stephen Toulmin. *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, 16, 11-35. <https://bit.ly/3uVtJN5>
- Colección del Banco de la República. Sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña, Leticia, Amazonas.
- Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (2000). Reunión de Expertos en sistemas y experiencias nacionales de protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales, llevada a cabo en Ginebra. *Recopilación de documentos relevantes para el Taller “Acceso a recursos genéticos, conocimientos y prácticas tradicionales y distribución de beneficios (CAN-BID)”*, pp. 4-34. <https://bit.ly/3ps82TS>

- CUTS (2007). Intellectual Property Rights, Biodiversity and Traditional Knowledge. Monograph, CUTS CITEE, Jaipur.
- Debarbieux, B., Staszak, J. F. & Tebbaa, O. (2012). Turismo y dinámicas identitarias (Trad. Universidad de Bretaña Occidental). *Via. Tourism Review*, (2). doi: <https://doi.org/10.4000/viatourism.1061>
- Decroly, J.M. & Diekmann, A. (2018). La fábrica de los conceptos turísticos (Trad. F. Merino). *Via. Tourism Review*, (13). doi: <https://doi.org/10.4000/viatourism.2736>
- De La Cruz, R., Muyuy, G., Viteri, A., Flores, G., González, J., Mirabal J.G. y Guimaraez, R. (2005). Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena. *Publicaciones de la CAF*, pp. 12-14. <https://bit.ly/2SbBdy0>
- Echeverri Muñoz, M. (1999). El Museo Arqueológico y Etnográfico de Colombia (1939-1948): La puesta en escena de la nacionalidad a través de la construcción del pasado indígena. *Revista de Estudios Sociales*, (3), 104-109. <https://bit.ly/34PLHWL>
- Fortanet, J. (2005). Lévi-Strauss en el debate humanismo-antihumanismo. *Revista Astrolabio*. <https://bit.ly/34VIIND>
- García, C. E. (2013). *Turismo, Derechos Humanos y Poblaciones Indígenas* (tesis doctoral). Universidad Rey Jun Carlos, Madrid, España. <https://bit.ly/3imUPKm>
- Gay, A. (1995). Los sistemas y el enfoque sistémico. <https://bit.ly/3ipR1rJ>
- Giménez, C. (2018). *El lenguaje del color y del espacio: la teoría Sapir-Whorf* (tesis de grado). Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España. <https://bit.ly/3z3ChER>
- Gnecco, C. (2009). Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi Ciências Humanas*, 4(1), 15-26.
- González, A. (2011). Construcción Social del Turismo. Una perspectiva teórica de sociología constructivista para el estudio del turismo. Editorial Académica Española.
- Gravari-Barbas, M., & Graburn, N. (2012). Imaginarios turísticos (Trad. M.A. Zárate & A. Fernández). *Via. Tourism Review*, (1). doi: <https://doi.org/10.4000/viatourism.1185>
- Gravari-Barbas, M., Staszak, J. F., & Graburn, N. (2017). La erotización de los lugares turísticos. Espacios, actores e imaginarios (Trad. F. Merino). *Via. Tourism Review*, (11-12). doi: <https://doi.org/10.4000/viatourism.1861>
- Henning, G. K. (2012). The habit of tourism: Experiences and their ontological meaning. In R. Sharpley & P. Stone (Eds.), *Contemporary tourist experience: concepts and consequence* (pp. 25-37). Abingdon, Oxon: Routledge.
- Hernández-Sampieri, R., Fernández-Collado, C. y Baptista-Lucio, M. P. (2014). *Metodología de la investigación*. Sexta Edición. México: Editorial Mc Graw Hill / Interamericana Editores, S.A. de C.V.

- Jaurand, E. (2015). Le nudisme gai: une expérience touristique identitaire. In J.M. Decroly (Ed.), *Le Tourisme comme expérience. Regards interdisciplinaires sur le vécu touristique*. Montréal: Presses Universitaires du Québec.
- Katayama, R.J. (2014). Introducción a la investigación cualitativa: fundamentos, métodos, estrategias y técnicas. *Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Fondo Editorial*.
- López, L., Murillo, J., & Ochoa, F. (2008). Aplicación del enfoque de Cadena de Valor en turismo sostenible para el municipio de Puerto Nariño, Amazonas, como aporte para la certificación de destinos turísticos sostenibles. *Turismo en la Amazonia. Entre el desarrollo convencional y las alternativas ambientales amigables*, 1(4), 63-84.
- Massa, F. J. (1997). El orden en el caos: Una ampliación del mecanicismo. *Éndoxa: Series Filosóficas*, N° 8, 93 – 109. <https://bit.ly/3ptvYGq>
- Mejía Cubillos, I. Y. (2008). Experiencias, riesgos y potencialidades del turismo amazónico en Colombia. En: GI Ochoa Zuluaga (Ed.). *Turismo en la Amazonia: entre el desarrollo convencional y las alternativas ambientales amigables*, 85-98.
- Mignolo, W. D., & Escobar, A. (2013). *Globalization and the Decolonial Option*. Routledge. <https://bit.ly/3ikfgri>
- Mignolo, W. D., & Walsh, C. E. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press.
- Muñoz, T.M., Giraldo, J. y López, M.D.S. (2019). Mecanismos de protección de los conocimientos tradicionales: el caso de Colombia. *Revista Derecho del Estado*, Universidad Externado de Colombia, N° 43, 235-264.
- Navarro López, J. A. (2015). *Dinámica poblacional de tres palmas utilizadas en construcción (Lepidocaryum tenue, Socratea exorrhiza e Iriarteia deltoidea): alternativas para su manejo sostenible en la Amazonia colombiana* (tesis de doctorado). Facultad de Ciencias. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Nemogá, G.R. (2013). Investigación Genética y Política sobre Biodiversidad. Espacios para el Reconocimiento de la Diversidad Étnica y Cultural. Bogotá, D.C., Colombia: Grupo Editorial Ibáñez.
- Netto, M. N. (2015). From exoticism to diversity: the production of difference in a globalized and fragmented world. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 12(1), 7-36. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1809-43412015v12n1p007>
- Ochoa-Zuluaga, G.I. (2019). Influencias del turismo global sobre el territorio amazónico. *Bitácora Urbano Territorial*, 29(2), 127-134. doi: <https://doi.org/10.15446/bitacora.v29n2.66308>
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual – Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore (2006). En R. De La Cruz (Ed.), *Perspectivas, Experiencias y Prácticas en la Protección de los Conocimientos Tradicionales y Expresiones Culturales de las Comunidades Indígenas: Estudio Regional en los Países Andinos*. <https://bit.ly/3gcv390>

- Orozco, L.A. & Chavarro, D.A. (2010). Robert K. Merton (1910-2003). La ciencia como institución. *Revista de Estudios Sociales*, (37), 143-162. <https://bit.ly/3isA6oi>
- Pereiro, X. (2013). Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. *Revista Española de Antropología Americana*, 43(1), 155-174. doi: http://dx.doi.org/10.5209/rev_REAA.2013.v43.n1.42308
- Pinto, E. M. (2009). La Alteridad negada en el discurso colonial. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 10(1), 181-204. <https://bit.ly/3prKtKL>
- Prieto, M.G. (2004). Conocimiento indígena tradicional: el verdadero guardián del oro verde. *Boletín de Antropología*, 18 (35), 132-164. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Quinlan Cutler, S. & Carmichael, B. (2010). The dimensions of the tourist experience. In M. Morgan, P. Lugosi & B. Ritchie (Eds.), *The tourism and leisure experience: Consumer and Managerial Perspectives* (pp. 3-26). Bristol: Channel View Publications.
- Restrepo, C.E. (2006). Apropiación indebida de recursos genéticos, biodiversidad y conocimientos tradicionales: “biopiratería”. Universidad Externado de Colombia.
- Reyes, V. (2009). Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos. *Especial Papeles* (107), pp. 39-55. <https://bit.ly/34SYRSI>
- Rodríguez, C. & Baquero, C. (2020). *Conflictos socioambientales en América Latina: El derecho, los pueblos indígenas y la lucha contra el extractivismo y la crisis climática*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Rozzi, R. (1997). Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo. *Ambiente y desarrollo*, 2-11. <https://bit.ly/3fV80jU>
- Salazar, D. M., & Serna, C. A. (2006). Ética, medio ambiente y economía. *Persona y Bioética*, 10(1), 8-34. <https://bit.ly/3ilYvMC>
- Sánchez, E., Pardo, M., Flores, M. y Ferreira, P. (2000). *Protección del Conocimiento Tradicional, elementos conceptuales para una propuesta de reglamentación - El caso de Colombia -*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá, D.C., Colombia.
- Santos, B. D. S. (2010). Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal. CLACSO, Prometeo Libros.
- Saunders, R., Laing, J. & Weiler, B. (2013). Personal transformation through long-distance walking. In S. Filep & P. Pearce (Eds.), *Tourist experience and fulfilment: Insights from positive psychology*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Sharples, R. & Stone P. (2012). *Contemporary tourist experience: concepts and consequence*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Sierra, C. H. (2020). La construcción de la otredad en la misión etnográfica de Jürg Gasché por el Igara-Paraná. Horizontes de sentido y experiencias del encuentro con el clan Murui Jitomagaró (Gente del Sol). En Batista de Souza, A. C.; Gitahy de

- Figueiredo, G.; Justamand, M. & Tharcísio Santiago Cruz, Th. (Eds.). *Fazendo Antropologia no Alto Solimões* (pp. 45-73). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.
- Suárez, A., Centeno, Y., Noa, D. e Izquierdo, E. (2006). Apuntes sobre la protección de los conocimientos tradicionales. *El profesional de la información*, 15(1), pp. 44-49. <https://bit.ly/3x0tFgy>
- Teo, T. (2010). What is epistemological violence in the empirical social sciences? *Social and Personality Psychology Compass*, 4(5), 295-303. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2010.00265.x>
- Trujillo, F. V. (2007). Fundamentos constitucionales para la protección del conocimiento tradicional. *Pensamiento Jurídico*, (18), 147-178.
- Valdés, M. (2002). La vigencia del concepto de la Aculturación: alcances y limitaciones. *Centro de Documentación Mapuche*. <https://bit.ly/34SQuGU>
- Valladares, L., & Olivé, L. (2015). ¿Qué son los conocimientos tradicionales? Apuntes epistemológicos para la interculturalidad. *Cultura y representaciones sociales*, 10(19), 61-101. <https://bit.ly/2Sdw88v>
- Van den Daele, W. (2004). Traditional knowledge in modern society. *The governance of knowledge*, 27-39.
- Van Overwalle, G. (2005). Protecting and sharing biodiversity and traditional knowledge: Holder and user tools. *Ecological Economics*, 53, 585 – 607.
- Vargas, I. D. (2011). *Sistemas de Conocimiento Ecológico Tradicional y sus Mecanismos de Transformación: El caso de una chagra Amazónica* (tesis de maestría). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.
- Vélez, M. L. (2014). *El Amazonas: entre la seducción y el terror. El sentido social de los Otros en el turismo*. Ponencia para el Congreso Internacional de Investigación en Turismo. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, D.C., Colombia.
- Vélez, M. L. (2017). Trapecio amazónico: turismo e imaginarios sociales sobre un territorio exotizado. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 26(2), 113-131. doi: 10.15446/rcdg.v26n2.59229.
- Vergopoulos, H. (2016). La experiencia turística: ¿una experiencia de los ámbitos de experiencia turística? (Trad. M.A. Zárate Martín). *Via. Tourism Review*, (10). doi: <https://doi.org/10.4000/viatourism.1357>
- Yahuarcani, R. (2015). *El sueño de Buinaima*. Alfaguara. <https://bit.ly/3z63Tcw>

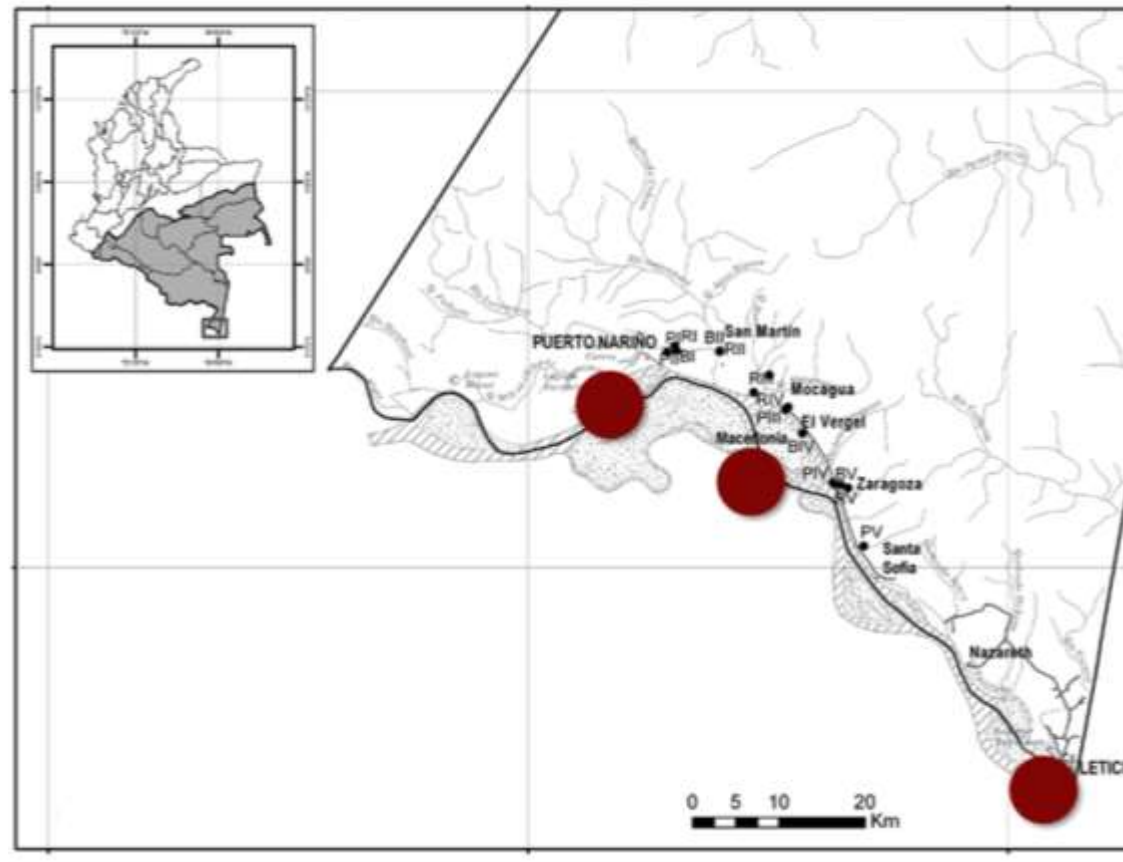
Otras referencias

- Red de portales Instituto Caro y Cuervo. <https://bit.ly/355R5Fr>
<https://bit.ly/3uWTKel>
<https://bit.ly/3w0KMPg>

Guía turística Amazonas – Mincomercio. <https://bit.ly/3fVj1BV>
Parque Ecológico Mundo Amazónico. <https://bit.ly/2Rzp9GI>
<https://bit.ly/3xrd7PI>

Anexos

Anexo 1. Mapa del Trapecio Amazónico



Nota. Adaptado parcialmente de la elaboración cartográfica del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas. Fuente <https://bit.ly/3xrd7PI> (SINCHI, 2009).

Anexo 2. Ejes temáticos de las entrevistas

Entrevistado	Temática
Sabedores	Expresiones sagradas; propuestas de solución a la problemática de los jóvenes, para que retomen sus tradiciones y valores; exotismo; impacto del turismo en los procesos de auto-representación; lógicas de asimetría y violencia epistémica; inmersión de los indígenas en las rutas turísticas; conocimiento ancestral; expropiación de territorios indígenas; venta de productos de la chagra en el mercado de los abuelos; cosmogonía, perspectivas y costumbres de las comunidades indígenas; la maloca
Líderes indígenas	Costumbres, creencias, simbolismo detrás de la elaboración del mambe, la chagra
Autoridades Tradicionales	Exotismo, folclorización, impacto del turismo en los procesos de auto-representación y sistema sociocultural, lógicas de asimetría y violencia epistémica, inmersión de los indígenas en las rutas turísticas, prácticas turísticas heterogéneas, expropiación y proyección de los elementos nucleares de la cultura indígena como foco de atracción turística
Asesores Agencias de Turismo	Planes turísticos ofrecidos, factor diferenciador de las actividades de inmersión en las comunidades indígenas, proyección de elementos nucleares de la cultura indígena como foco de atracción turística
Funcionarios de diferentes entidades	Intermediación para la realización de proyectos en la región; oferta de turismo de las comunidades; turismo científico, comunitario y cultural; promoción turística; legislación referente a la regulación del turismo; actividades para rescatar la cultura de las comunidades indígenas; contextualización ordenamiento territorial; proyectos para el fortalecimiento de la autonomía de las comunidades, según sus costumbres y diferencias culturales; planes de vida; integración de las comunidades a la cadena de valor de negocios verdes; problemáticas sociales y ambientales de la región; proyectos de educación ambiental en las zonas donde hay más afluencia de turistas; abandono de prácticas tradicionales y pérdida de la lengua, expansión urbana; el turismo como alternativa para la obtención de ingresos por parte de las comunidades
Investigadores y académicos	Desarrollo de alternativas productivas y aprovechamiento de especies nativas según la demanda del mercado; fortalecimiento de emprendimientos locales; proyectos de transferencia tecnológica a las comunidades; impacto cultural e integración de los pueblos indígenas al mercado occidental, con el consecuente abandono de prácticas tradicionales como el cultivo de la chagra; subordinación epistemológica del conocimiento ancestral frente al pensamiento hegemónico de occidente; transformación del conocimiento indígena; autoindigenización; revitalización de lo ancestral; invisibilización de la diversidad cultural; violencia epistémica; cosmogonía indígena; impacto del turismo al modificar la dieta alimenticia de la comunidad de Puerto Nariño

Fuente. Elaboración propia.

Anexo 3. Listado de entrevistados, encuentros y demás actividades realizadas en el trabajo de campo

Entrevistado, Encuentro y/o Actividad	Rol	Etnia	Lugar	Temática	Material	Fecha
Abuelos Leopoldo, Vargas y Flor - fundadora grupo de danza	Sabedores Lideresa	Uitoto	Mambeadero en Leticia	Expresiones sagradas; propuestas de solución a la problemática de los jóvenes, para que retomen sus tradiciones y valores	Anotaciones bitácora	10/02/2020
Visita sala etnográfica Fray Antonio Jover Lamaña - museo Banco de la República				Contexto histórico sobre las comunidades indígenas presentes en la región	Fotos, folletos, videos, anotaciones bitácora	11/02/2020
Preguntas indagatorias como turista a los asesores de 4 agencias de viaje y turismo: Amazonas Best Experience, Amazonas una Experiencia Salvaje, Moruapü Amazonas y Yurupary	Agentes del turismo	Indígenas y no indígenas	Leticia	Planes turísticos ofrecidos, factor diferenciador de las actividades de inmersión en las comunidades indígenas, proyección de elementos nucleares de la cultura indígena como foco de atracción turística		
Recorrido Parque Ecológico Mundo Amazónico: Intérpretes ambientales Abuelo Bolívar	Indígenas Sabedor	Ticuna Ocaína	Leticia, Km 7	Exotismo, impacto del turismo en los procesos de auto-representación, lógicas de asimetría y violencia epistémica, inmersión de los indígenas en las rutas turísticas, prácticas turísticas heterogéneas, conocimiento ancestral	Fotos, anotaciones bitácora, audio abuelo Bolívar (duración: 00:36:45)	12/02/2020
Inmersión comunidad indígena: Carmen Rosaura Kuiru	Chamana	Murui	Leticia, Km 20	Costumbres, creencias, simbolismo detrás de la elaboración del mambe, la chagra.	Fotos, anotaciones bitácora, audio (duración: 00:02:32)	13/02/2020
Primera visita a maloca: abuela Amelia	Sabedora	Uitoto	Leticia, Km 7	Expropiación de territorios indígenas, venta de productos de la chagra en el mercado de los abuelos	Fotos, anotaciones bitácora	14/02/2020

Entrevistado, Encuentro y/o Actividad	Rol	Etnia	Lugar	Temática	Material	Fecha
Mercado de los abuelos	Indígenas		Leticia, Parque Orellana	Relaciones de asimetría, venta de productos de la chagra, inmersión de los indígenas en la economía monetaria	Fotos, anotaciones bitácora	15/02/2020
Segunda visita a maloca: abuelo Jitoma Safiama	Sabedor	Muinane	Leticia, Km 7	Cosmogonía, perspectivas y costumbres de las comunidades indígenas, la maloca, conocimiento ancestral	Fotos, anotaciones bitácora, audio (duración: 01:34:55)	16/02/2020

Entrevistado, Encuentro y/o Actividad	Rol	Etnia	Lugar	Temática	Material	Fecha
<p>Paquete turístico:</p> <p>Macedonia: Curaca Hilton Suárez y Cacique-Fiscal del Cabildo, José Cahuachia</p> <p>Puerto Nariño: Curaca Resguardo ATICOYA, José Humberto Monje Fajardo Coordinadora estación biológica Omacha</p>	<p>Indígenas</p> <p>Autoridades tradicionales</p> <p>Funcionaria indígena</p>	<p>Yagua, Ticuna</p> <p>Cocama</p>	<p>Reserva Natural Victoria Regia Isla de los Micos Macedonia Puerto Nariño Lago Tarapoto</p> <p>Leticia</p> <p>Tabatinga</p>	<p>Exotismo, folclorización, impacto del turismo en los procesos de auto-representación y sistema sociocultural, lógicas de asimetría y violencia epistémica, inmersión de los indígenas en las rutas turísticas, prácticas turísticas heterogéneas, expropiación y proyección de los elementos nucleares de la cultura indígena como foco de atracción turística, intermediación para la realización de proyectos en la región, educación ambiental y conservación de especies, oferta de turismo de las comunidades, turismo científico y gastronómico, empleo indebido de nombres indígenas en marcas de productos</p>	<p>Fotos, guía turística Amazonas, anotaciones bitácora, audios: Macedonia (duración: 00:54:16) Puerto Nariño (duración: 00:29:43)</p>	<p>17/02/2020</p> <p>18/02/2020</p>
<p>Visita Restaurante Tierras Amazónicas</p> <p>Asistencia al taller para la formulación del Plan de Desarrollo 2020-2023, mesa de Productividad y Competitividad</p> <p>Visita a La Casa del Chocolate</p>	<p>Agentes del turismo</p>	<p>Indígenas y no indígenas</p>	<p>Leticia</p> <p>Tabatinga</p>			

Entrevistado, Encuentro y/o Actividad	Rol	Etnia	Lugar	Temática	Material	Fecha
Investigadora SINCHI Funcionarios de la Dirección de Turismo Municipal Coordinadora de la Casa de la Cultura Maestro Alfonso Dávila Ribeiro	Representantes de diferentes entidades	No indígenas e indígenas	Leticia	Desarrollo de alternativas productivas y aprovechamiento de especies nativas según la demanda del mercado; fortalecimiento de emprendimientos locales; proyectos de transferencia tecnológica a las comunidades; impacto cultural e integración de los pueblos indígenas al mercado occidental, con el consecuente abandono de prácticas tradicionales como el cultivo de la chagra; subordinación epistemológica del conocimiento ancestral frente al pensamiento hegemónico de occidente; turismo comunitario y cultural, promoción turística y proyectos sociales, legislación referente a la regulación del turismo y; actividades para rescatar la cultura de las comunidades indígenas	Anotaciones bitácora, fotos, audios: SINCHI (duración: 01:16:13) Dirección de Turismo Municipal (duración: 00:43:42) Casa de la Cultura (duración: 00:23:23)	19/02/2020

Entrevistado, Encuentro y/o Actividad	Rol	Etnia	Lugar	Temática	Material	Fecha
Director territorial CORPOAMAZONÍA	Funcionario indígena		Leticia	Contextualización ordenamiento territorial; proyectos para el fortalecimiento de la autonomía de las comunidades, según sus costumbres y diferencias culturales; planes de vida; integración de las comunidades a la cadena de valor de negocios verdes; problemáticas sociales y ambientales de la región; proyectos de educación ambiental en las zonas donde hay más afluencia de turistas; abandono de prácticas tradicionales y pérdida de la lengua, expansión urbana, el turismo como alternativa para la obtención de ingresos por parte de las comunidades	Anotaciones bitácora, fotos, audios (duración: 00:40:15 00:26:00)	20/02/2020
Conversaciones cortas: Tres docentes - Universidad Nacional sede Amazonía	Académicos	No indígenas	Leticia	Transformación del conocimiento indígena, autoindigenización, revitalización de lo ancestral, invisibilización de la diversidad cultural, violencia epistémica, cosmogonía indígena, impacto del turismo al modificar la dieta alimenticia de la comunidad de Puerto Nariño	Anotaciones bitácora, fotos	21/02/2020

Fuente. Elaboración propia.