

**UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA**  
**INSTITUTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS CAMPESINOS**  
**DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**



UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

**TESIS DOCTORAL**

**LO QUE QUEREMOS Y PENSAMOS HACER EN NUESTRO TERRITORIO. “EL PLAN DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE COLOMBIA, UNA LÍNEA BÁSICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE ETNOECODESARROLLO”: EL CASO DEL PUEBLO WOUNAAN EN EL BAJO BAUDÓ, DEPARTAMENTO DEL CHOCÓ.**

DOCTORANDO

**JHON JAIRO MONJE CARVAJAL**

**DIRECTORES DE TESIS**

DR. ÁNGEL CALLE COLLADO

DR. JAIME MORALES HERNÁNDEZ

**CÓRDOBA ESPAÑA**

**JULIO DE 2014**

TITULO: *Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio. "El plan de vida de los pueblos indígenas de Colombia, una línea básica en la construcción de etnoecodesarrollo": el caso del pueblo Wounaan en el Bajo Baudó, departamento del Chocó*

AUTOR: *Jhon Jairo Monje Carvajal*

---

© Edita: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. 2014  
Campus de Rabanales  
Ctra. Nacional IV, Km. 396 A  
14071 Córdoba

[www.uco.es/publicaciones](http://www.uco.es/publicaciones)  
[publicaciones@uco.es](mailto:publicaciones@uco.es)

---

**Lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio. “el plan de vida de los pueblos indígenas de Colombia, una línea básica en la construcción de etnoecodesarrollo”: el caso del pueblo Wounaan en el Bajo Baudó, departamento del Chocó.**

Por

**JHON JAIRO MONJE CARVAJAL**

Tesis presentada como parte de los requerimientos para optar al grado de Doctor por la Universidad de Córdoba

Programa de Doctorado en Agroecología, Sociología y Desarrollo Rural  
Sustentable.

Instituto de Sociología y Estudios Campesinos

Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades

Universidad de Córdoba

España

2014



**TÍTULO DE LA TESIS: LO QUE QUEREMOS Y PENSAMOS HACER EN NUESTRO TERRITORIO. “EL PLAN DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE COLOMBIA, UNA LÍNEA BÁSICA EN LA CONSTRUCCIÓN DE ETNOECODESARROLLO”: EL CASO DEL PUEBLO WOUNAAN EN EL BAJO BAUDÓ, DEPARTAMENTO DEL CHOCÓ.**

**DOCTORANDO/A: JHON JAIRO MONJE CARVAJAL**

**INFORME RAZONADO DEL/DE LOS DIRECTOR/ES DE LA TESIS**

(se hará mención a la evolución y desarrollo de la tesis, así como a trabajos y publicaciones derivados de la misma).

Su particular relevancia consiste en la originalidad del enfoque agroecológico aplicado a los manejos y formas de vida de carácter indígena-campesino que se desarrollan en Colombia. El estudio cuenta con herramientas de metodologías participativas, en el sentido de desarrollar una co-investigación con los actores, elaborar un plan de acción conjunto, someter el diagnóstico a las necesidades contrastadas en la investigación con los actores implicadas, etc.

En este periodo el doctorando ha ido madurando en su hacer como en su capacidad para acometer y sintetizar un laborioso proceso de análisis compuesto en diferentes fases. Deja a la Universidad de Córdoba un trabajo que será referencia en los estudios desde la perspectiva agroecológica aplicada al manejo territorial desde comunidades campesinas-indígenas

Por todo ello, se autoriza la presentación de la tesis doctoral.

Córdoba, 30 de OCTUBRE de 2014

Firma del/de los director/es

  
Fdo.: \_\_\_\_\_ Fdo.: \_\_\_\_\_

Cada hija y cada hijo de nuestros pueblos han venido para amar la tierra, para protegerla y para hacerla respetar. Seguiremos mirando al futuro con ojos de esperanza y trabajaremos para que las generaciones se sucedan en esta tierra con alegría y paz.

***Organización Nacional Indígena de Colombia – ONIC.***

# DEDICATORIA

En todas las estancias de mi vida siempre he contado con un sinnúmero de personas que directa o indirectamente, de una forma decidida o simplemente por efecto de sus propias acciones, ha aportado a estos grandes caminos que Dios me ha entregado para que recorra. El compartir tantos y tan buenos momentos siempre me han enseñado que ningún momento o experiencia por bueno o malo que sea, es una pérdida; más bien, es una oportunidad para evaluar, reprogramar y retomar una senda trazada. Es así, como siempre veo los errores como una oportunidad de seguir adelante, de aprender a ser cada día más lo que Dios quiere de mí.

En este sentido, muy abiertamente y sin temor a equivocarme, manifiesto ante todo que este trabajo está dedicado a Él como fuente divina de toda sabiduría, inspirador primario de todo que lo hago y digo. Sin su Divina y providencial ayuda nunca habría podido llegar hasta donde lo he hecho, y como tal, le debo mucho más que esta simple dedicatoria. De su fuente nací y fui puesto en una gran familia, en amor, comprensión, apoyo y constancia; donde mi madre María Hilda, mi padre Armengol (in memoria), mis hermanos Ariel y Armengol y mi hermana Martha, nunca dudaron que llegaría a donde hoy estoy, por eso, también tienen un lugar especial en este agradecimiento.

A mi hija Valentina, por su amor, por sacrificar el tiempo conmigo y por soportar más que entender mis largas ausencias algunas por motivo de viaje, y la falta permanente de un padre. A mi familia en Madrid por recibirme siempre en su casa, sin ningún reparo y con todo su amor. A mi maravillosa esposa, por su entendimiento y apoyo permanente, por ser esa conciencia que me cuestiona permanentemente y me motiva a seguir, porque sin ella nunca se habría completado este maravilloso regalo de Dios, Todopoderoso: una familia para su servicio. Y por supuesto, también a esa niña bella y maravillosa que llena mi vida día a día, mi hija Sara; a quien espero un día cercano contarle mis aventuras por la agroecología.

Finalmente, a mi santa madre la Virgen María, quien siempre está pendiente de este su hijo, el más pequeño de sus hijos, por quien nunca se cansa de interceder ante su Santo Hijo y ante el Padre. Gracias Virgencita María por tu amor y por tus regalos.

Y una dedicatoria especial a todo el pueblo Wounaan del Chocó, quienes me inspiraron - desde mucho antes de pensar en una investigación - que su historia de vida, por simple, clara y culturalmente notable, debía ser contada; como ejemplo de existencia y organización, de respeto por su entorno y por los espacios de subsistencia de su alrededor.

Esta dedicatoria nace desde mi corazón y es mucho más grande de lo que mis palabras puedan expresar.

Dios los bendiga siempre a todos. Muchas gracias.



# AGRADECIMIENTOS

Cuando en enero de 2005 acepté irme para un lugar llamado el Bajo Baudó, no sabía las maravillosas cosas que viviría. No tenía remota idea de que pasaría de una gran selva de cemento como Bogotá, a una gran y espesa selva de vida como lo es el litoral del pacífico chocoano. En este multicolor paisaje de mar, sol, comunidades negras, comunidades indígenas, comidas exóticas, días sin horas y semanas sin saber si es domingo o cualquier otro día de la semana; se vive más que en cualquier otra parte del mundo, porque estando ahí el mundo se pierde y no basta más que estar ahí.

Con la vivencia adquirida considere que la mejor forma de agradecer a todos aquellos que hicieron de esa experiencia un crecimiento personal y profesional era entregarles una pequeña parte de este gran y maravilloso territorio a partir de las historias que presentaré en esta tesis.

Para los que todavía están ahí, les reitero que será grato contar de ustedes a muchas personas; para los que estuvieron allí y no han regresado, será igual de gratificante recordarles de qué lugar han salido y al cual pueden retornar, y para quienes nunca han estado en este gran espacio natural será una buena excusa para que tengan una idea de lo que es vivir en medio de este gran espacio natural llamado Bajo Baudó en el litoral del pacífico chocoano, en Colombia.

Mi agradecimiento muy especial, es para todas y todos los componentes de ese gran pueblo Wounaan del Bajo Baudó, quienes me entregaron más que enseñanzas y saberes; por permitirme la intromisión en sus vidas y preguntar mucho más de lo que normalmente cuentan sobre su cultura.

Gracias a ellos he compilado una pequeña parte de su universo cultural que hoy pongo como base para el trabajo futuro en comunidades tan particulares como la de este pueblo indígena colombiano.





A la Fundación Natura Colombia, a mis compañeros de trabajo Camilo Pinzón, Luis Eduardo Lobo, Ana María Duque y al líder indígena Denis Cabezón, quienes me apoyaron en los trabajos agroecológicos en la zona.

Agradezco a mi amigo Guillermo León Artunduaga, compañero de luchas agroecológicas, a quien le debo el haberme compartido la existencia del ISEC, así como sus programas de formación, por guiarme y brindarme gran ayuda durante mi estancia en Baeza y Córdoba. A quienes hicieron de España mi segundo hogar, a Gloria Zuluaga, Francisco Javier Tapia y Merval Riveiro, quienes fueron más mis compañeros durante la estancia en Baeza; a Miguel Ángel Escalona y a Francisco Javier López y a sus respectivas familias por acogerme en su casa en Córdoba como uno más de sus hijos.

A mis profesores, muy especialmente a aquellos que han abonado esa semilla agroecológica que vivía en mí y que hoy se hace plántula, esperando llegar a ser un árbol que ramifique y fructifique para la agroecología. Principalmente al Doctor Eduardo Sevilla, quien más que un profesor me brindó su apoyo y fue un guía; a mi maestro y amigo Jaime Morales, por ser un gran amigo, un gran maestro, un apoyo sin el cual lo que hemos logrado en Colombia por el movimiento agroecológico no sería lo que es. También por su dedicación a mi trabajo y a mi formación doctoral a María Ángeles, que encarnó durante mucho tiempo nuestra mano, voz y presencia ante la Universidad de Córdoba; gracias, muchas gracias.

A mis amigos de luchas agroecológicas en Colombia, a Adriana María Chaparro, Alfredo Londoño, Marco Helí Franco Valencia, Francisco Javier Franco Ospina, Álvaro Acevedo, Francisco García, Álvaro Guayara y a mi viejo y gran amigo el ingeniero agroecólogo Don Orlando Alzate, que antes de ser profesional fue campesino en la mayor parte de su vida. A los campesinos de la Fundación Sembradores de Esperanza en el departamento del Meta, a los campesinos y productores de la Red Agrosilvipastoril del Pie de Monte Amazónico en el departamento del Caquetá, a mis estudiantes de la Universidad de los Llanos y de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO; en fin, a todos y a cada uno de los que hacen parte de este

ejercicio, movimiento nacional agroecológico colombiano y de los programas de los seminarios internacionales de agroecología en el país.

No podría dejar de agradecer a los miembros de la Asociación de Autoridades Indígenas del Bajo Baudó, ASAIBA, por permitirme contar su historia, por apoyarme con los trabajos en las comunidades y por su amistad. A mis amigos de la Organización Indígena de Colombia, al consejero de salud, el Taita Teteye, al consejero de plan de vida y desarrollo propio, a mi amigo Juan Titira y en general, a todos y a cada uno de ellos, por abrirme las puertas su gran organización.

Finalmente, agradezco a UNIMINUTO; por creer siempre en mí, y a pesar de todos los contratiempos, y todos aquellos que se opusieron a formar un proyecto agroecológico real en ella. A los estudiantes que siguen la senda agroecológica y no solo se conforman con obtener un título de ingenieros en Agroecología. A mis jefes, compañeros de trabajo y amigos de la Facultad de Ingeniería y muy especialmente a la Ingeniera Beatriz Castaño, al Ingeniero Nestor Monroy y al Doctor Alonso Ortiz, que me abrieron las puertas de esta gran institución.



# ÍNDICE

DEDICATORIA.....	2
AGRADECIMIENTOS .....	4
ÍNDICE .....	7
LISTA DE FIGURAS .....	11
LISTA DE TABLAS.....	13
1. INTRODUCCIÓN GENERAL.....	15
1.1. Justificación.....	27
1.2. Hipótesis. ....	32
2. OBJETIVOS.....	34
2.1. General .....	34
2.2. Específicos.....	34
3. MIRADA TEÓRICA.....	35
3.1. Discusiones epistemológicas y conceptuales. ....	35
3.1.1. Consideraciones desde la complejidad. ....	35
3.1.2. Los fundamentos de la sociología del medio ambiente. ....	39
3.1.3. Aportes de la economía ecológica y retos de los modelos de economía indígena .....	50
3.1.4. El etnoecodesarrollo. ....	51
3.1.5. Re-definiendo la autonomía indígena.....	57
3.2. Los planes de vida. ....	66
3.2.1. Definición de un plan de vida.....	66
3.2.2. Una aproximación al estado del arte de los planes de vida indígenas en Colombia. ....	73
3.3. Relevancia de un estudio sobre planes de vida Indígena en Colombia. 80	
3.4. El buen vivir, un elemento que aporta a los momentos de un plan de vida. 83	
4. APRECIACIÓN METODOLÓGICA Y GENERALIDADES DE LA INVESTIGACIÓN. ....	87
4.1. Fases .....	90



4.1.1.	Perspectiva y nivel de análisis.....	91
4.1.2.	Estrategia metodológica de trabajo .....	94
4.1.3.	Unidad de análisis y construcción colectiva.....	96
4.1.4.	Entrevistas preliminares y observaciones participantes .....	98
4.1.5.	Particularidades en el desarrollo de la investigación .....	100
4.1.6.	Selección de los informantes claves.....	103
4.1.7.	Una nueva herramienta: la caja de planes .....	110
4.1.8.	Los viajes, los trabajos, las reuniones, la participación y la finalización de este trabajo .....	112
5.	CONTEXTO SOCIOECONÓMICO, CULTURAL Y POLÍTICO DE COLOMBIA .....	119
5.1.	El periodo pre-republicano .....	120
5.2.	El periodo republicano.....	122
5.3.	Los partidos políticos y su influencia.....	125
5.4.	El sector rural: institucionalidad, la figura campesina y la academia. ....	127
5.5.	Avances y retrocesos en las demandas indígenas. ....	132
5.5.1.	Del descubrimiento a la actualidad, un esquema de población, eliminación, reconocimiento y desaparición.....	132
5.5.2.	La articulación en las formas de producción y la herencia de la llegada europea. ....	137
5.5.3.	El proceso de reconocimiento indígena en Colombia.....	141
5.6.	La organización nacional indígena de Colombia -ONIC-.....	146
5.6.1.	Principios .....	150
5.6.2.	Misión .....	151
5.6.3.	Visión.....	152
5.6.4.	Estructura organizacional y organizaciones regionales.....	153
5.7.	Los conflictos frente a las presiones de la compleja realidad social colombiana.....	156
5.7.1.	Patrones de violación a los derechos colectivos de los pueblos indígenas en riesgo de extinción en Colombia .....	158
5.8.	Distribución etnográfica del pacífico colombiano y sus estructuras sociales.....	167
5.8.1.	El municipio de Bajo Baudó.....	169
5.8.2.	Importancia económica y ecológica.....	173
5.8.3.	Los procesos productivos y sus bases históricas en la zona.....	176



5.8.4.	Principales productos agrícolas .....	182
5.8.5.	Aproximación a la problemática social, ambiental, territorial y política del cultivo de la palma en el Pacífico colombiano. ....	183
5.9.	Los protagonistas de la historia en el chocó .....	188
5.9.1.	Análisis comparativo de los pueblos indígenas del Chocó .....	189
5.9.2.	El poblamiento de las comunidades negras en el Chocó. ....	196
6.	RESULTADOS SOBRE PLANES DE VIDA.....	199
6.1.	Los aportes epistemológicos de la agroecología .....	199
6.2.	Los momentos que determinan un plan de vida.....	211
6.2.1.	Los relatos de su origen y sus territorios ancestrales .....	211
6.2.2.	La importancia de la colectividad.....	216
6.2.3.	La valoración de la autoridad como control ambiental, social y político del territorio.....	220
6.2.4.	La transmisión del conocimiento, la educación tradicional y la educación convencional.....	225
6.2.5.	La construcción de un plan de vida desde momentos. ....	227
6.3.	El plan de vida para la pervivencia de un pueblo .....	230
6.4.	Las historias detrás del plan de vida y sus logros. ....	239
6.4.1.	Las comunidades: disponibilidad de trabajo, la afectividad con los externos, la participación y la receptividad. ....	241
6.4.2.	Los procesos organizativos y las representaciones hacia lo externo	244
6.4.3.	La aplicación de la caja de planes .....	250
6.4.4.	Los sistemas productivos y los inventarios naturales: valoración y lineamientos para su sustento. ....	254
6.4.5.	Resultados de la construcción participativa sobre los sistemas productivos en cada comunidad. ....	256
6.4.6.	Los procesos de co-evolución social y natural en las relaciones espacios - especies y habitantes de la zona.....	272
6.5.	Logros del trabajo: construcciones y trabajos base del plan de vida.	280
6.5.1.	El trabajo en la comunidad de Puerto Chichiliano .....	284
6.5.2.	El trabajo en la comunidad de Buena Vista .....	287
6.5.3.	El trabajo en la comunidad de Unión Pitalito .....	290
6.5.4.	El trabajo en la comunidad de Playa Linda.....	293
6.5.5.	El aporte del pueblo Wounaan desde la organización de los sistemas productivos .....	295



7. CONCLUSIONES .....	297
7.1. Aportes de indígenas de diferentes pueblos en la socialización de la investigación. ....	297
7.2. Consideración sobre el territorio, la nación indígena y el principio de autonomía. ....	303
7.3. Consideración desde los fundamentos teóricos de la agroecología .	306
7.4. Primer grupo de conclusiones.....	308
7.5. Segundo grupo de conclusiones .....	310
7.6. Tercer grupo de conclusiones .....	312
7.7. Epílogo .....	316
8. BIBLIOGRAFÍA.....	319

# LISTA DE FIGURAS

Figura	Nombre de la figura	Página
1.1	Distribución geográfica porcentual de las minorías étnicas.	17
1.2	Comunidades asociadas a ASAIBA e involucradas en la investigación.	29
3.1	Calendario de abundancias, niveles de agua y disponibilidad de alimento	48
3.2	Porcentaje de población indígena por zonas de resguardos	60
3.3	Sistema nacional de participación	62
4.1	Dibujos sobre su vida cotidiana en abundancia de tranquilidad	89
4.2	Cuadro general de la perspectiva y el nivel de análisis de la investigación	92
4.3	Enfoque de un ejercicio participativo en una entrevista	95
4.4	Unidades de análisis y sistemas de consulta y transmisión.	98
4.5	Dificultad, oportunidad y finalidad	101
4.6	Ejes básicos en la conformación de grupos.	104
4.7	Caja de planes	112
4.8	Mapa de aproximado de la zona de trabajo	115
5.1	Porcentaje de la participación indígena respecto a la población total de cada departamento	137
5.2	Distribución porcentual de la ocupación de los pueblos indígenas en el departamento del Chocó	168
5.3	Distribución porcentual de los indígenas en el Chocó por municipio	170
5.4	Resguardos indígenas en el municipio del Bajo Baudó	172
5.5	Distribución porcentual por género y lugar de asentamiento	175
5.6	Distribución altitudinal de formas de uso del territorio.	178
5.7	Desempeño de labores productivas	179
5.8	Integración de un no-indígena en actividades de la comunidad	180
5.9	Comercio mundial de aceites vegetales en 2001	184
5.10	Presentación de joven embera a la comunidad	191
5.11	Diferencia de Parumas entre comunidades	192
5.12	Diferencias en los rostros entre mujeres emberas y Wounaan	193
5.13	Tejidos en Werregue y talla en Okendo	194
6.1	Tambo o viviendas de los indígenas del Chocó	208
6.2	Mujeres Wounaan regresando de una jornada de trabajo	209
6.3	Lineamientos rectores del plan de vida	232
6.4	Aproximación al modelo propuesto para la construcción de un plan de vida a partir de los momentos	234
6.5	Distribución de la población indígena de ASAIBA zona sur por sexo y por edad	242
6.6	Esquema resultante de la aplicación inicial de la caja de planes	252
6.7	Sistemas productivos en Unión Pitalito.	258
6.8	Línea base de alimentación y producción en la comunidad de Unión Pitalito.	259
6.9	Parcelas productivas de plátano, banano y primitivo en Unión Pitalito	260



6.10	Heliconia psittacorum GOLDEN OPAL -Tipo erecta-	261
6.11	Arreglos agroforestales con cítricos y con pan coger en Puerto Chichiliano	263
6.12	Gráfico de la línea base de alimentación y producción en la comunidad de Puerto Chichiliano	264
6.13	Línea base de alimentación y producción en la comunidad de Buena Vista	265
6.14	Cultivos de piña con plátano y zona de extracción de maderas en Buena Vista	266
6.15	Pequeños cultivos de cebollas en el sistema de azoteas	267
6.16	Ganado vacuno en la comunidad de Playa Linda	268
6.17	Gráfico de la línea base de alimentación y producción en la comunidad de Playa Linda	269
6.18	Uso de una herramienta tradicional: perforador o broca de giro	275
6.19	María Libia Guardier	287
6.20	Danza del gallinazo y el viajero del río docampadó	291



# LISTA DE TABLAS

Tabla	Nombre de la tabla	Página
1.1	Referencias geográficas de las comunidades involucradas en la investigación.	30
3.1	Tabla de diferencias entre un plan de vida y un plan de desarrollo	72
3.2	Proyecciones de población indígena desagregados por pueblos, géneros y áreas de ubicación a Junio de 2012	80
5.1	Censos de población en el siglo XIX, XX y XXI.	135
5.2	Referencias geográficas de las comunidades involucradas en la investigación	144
5.3	Organizaciones asociadas Macro Occidente.	155
5.4	Organizaciones asociadas Macro Amazonia.	155
5.5	Organizaciones asociadas Macro Centro Oriente.	155
5.6	Organizaciones asociadas Macro Orinoquia.	156
5.7	Organizaciones asociadas Macro Norte.	156
5.8	Titulaciones por resguardos indígenas del Bajo Baudó.	171
5.9	Grado de intervención de manglares de la costa pacífica chocoana.	173
5.10	Distribución por tamaño de las plantaciones de palma.	186
6.1	Distribución de la población por comunidades.	243
6.2	Especies agrícolas identificadas en los sistemas productivos	257
6.3	Especies nativas de recolección identificadas	273
6.4	Especies usadas como leña, construcción y de materia prima para la artesanía	276
6.5	Especies usadas en la cocina y de materia prima para la artesanía	277
6.6	Especies de fauna presentes en la dieta Wounaan	278
6.7	Especies de peces presentes en la dieta Wounaan	278
6.8	Tipologías de actividades del proyecto	282
6.9	Fechas de visita a las comunidades y actividades oficiales desarrolladas	283

*Un colombiano es más que un ciudadano de la nación; es la expresión viva de la mezcla demográfica entre los amerindios presentes en el territorio, los europeos y africanos llegados desde 1492; son Zambos, Mulatos, Mestizos, Castizos, Moriscos, Prietos, Tresaibos... es un campesino, un indígena, un gitano, un afrodescendiente, o la mezcla de los cuatro; o los cuatro juntos.*

El Autor.

# 1. INTRODUCCIÓN GENERAL

La introducción de nuevas especies de plantas y animales que se dio a partir del 12 de octubre de 1492 al continente americano, y la inserción de pueblos africanos, llegados con sus conocimientos, prácticas culturales y tradiciones típicas de su raza, alteró los ecosistemas existentes hasta ese momento en las nuevas tierras (Fals Borda, 1974).

Las actividades normales para los indígenas pasaron a un segundo plano, para cumplir con las labores a las que los sometieron los colonizadores; inicialmente fueron obligados al trabajo por la extracción de metales, y posteriormente por el usufructo de la tierra cambiando el concepto de valor por el de precio (Fals Borda, 1974). Fue de esa manera como se dio inicio a un proceso modificador, destructivo y acelerado de gran parte de los equilibrios en el continente americano, los cuales a la naturaleza y a los indígenas le había tomado muchos años establecer.

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

De toda esta influencia externa en América, Colombia es una de las mayores receptoras. Oficialmente se reconoce que la población nacional presenta un fenómeno pluricultural y multilingüe. Los datos del Gobierno

nacional determinan la existencia “de 87 etnias indígenas<sup>1</sup>, tres grupos diferenciados de población afrocolombiana y el pueblo ROM o gitano. Se hablan 64 lenguas de origen amerindio; lenguas afrodescendientes como el bandé, que es lengua de los raizales del archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina; el palenquero, lengua criolla de las comunidades de San Basilio de Palenque – primer pueblo negro libre de América<sup>2</sup> y declarado por la UNESCO como obra maestra del patrimonio oral e inmaterial de la Humanidad –, y la lengua Romaní o Romanés de los pueblos gitanos” (DANE, 2005).

En Colombia 1.378.884 habitantes son indígenas, lo cual corresponde al 3,4% de la población total del país (DANE, 2005). Están localizados en 710 resguardos (Constitución Política de Colombia, art. 246), esto es, 228 municipios de 27 departamentos (DANE, 2005) (Figura 1.1.). Sus procesos de organización y lucha, que datan de la época de la conquista, han tomado mayor fuerza y coherencia en los últimos veinte años en los que se han consolidado organizaciones de diverso orden con fines reivindicativos y de autogestión bajo los principios de unidad, territorio, cultura y autonomía.

La Constitución de 1991, proclamada por la Asamblea Nacional Constituyente y en la cual los indígenas cumplieron un papel protagónico, reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (CPC; Art. 7). Consagra para estas comunidades derechos étnicos, culturales, territoriales, de autonomía y participación, tales como: la igualdad y dignidad de todas las culturas como fundamento de la identidad nacional, las diferentes lenguas que se hablan en nuestro país como lenguas oficiales en sus

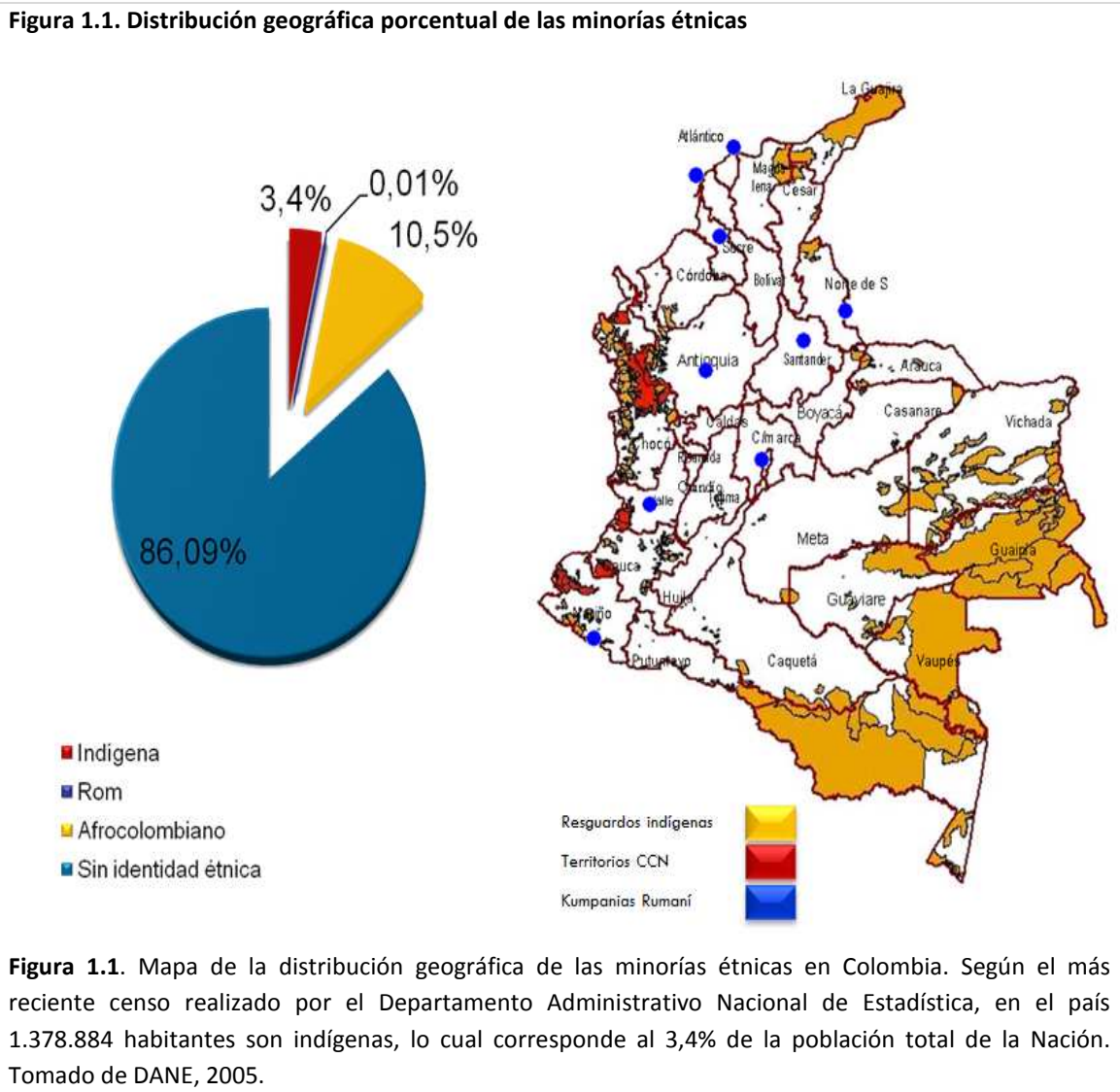
---

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

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

territorios, la educación bilingüe e intercultural para los grupos étnicos y la doble nacionalidad para los pueblos indígenas que viven en zonas de frontera (CPC, arts. 10 y 96). Además, se abrió así el camino para la participación activa de los indígenas en la vida política del país, marcando una nueva etapa de su gesta reivindicativa. Desde entonces y mediante el voto popular, las comunidades indígenas han logrado su elección al Congreso de la República, a asambleas departamentales, a alcaldías y a un sinnúmero de concejos en distintos municipios del país.

**Figura 1.1. Distribución geográfica porcentual de las minorías étnicas**



**Figura 1.1.** Mapa de la distribución geográfica de las minorías étnicas en Colombia. Según el más reciente censo realizado por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística, en el país 1.378.884 habitantes son indígenas, lo cual corresponde al 3,4% de la población total de la Nación. Tomado de DANE, 2005.

En este tipo de lucha por el reconocimiento, las comunidades indígenas se han identificado con las de las otras minorías étnicas de Colombia. La organización y fortalecimiento de sus hermandades los han llevado a constituir

estructuras de base, que en su naturaleza forman grupos representativos muy importantes en la lucha por su territorio y sus derechos.

El término genérico de “indio” fue por mucho tiempo rechazado por los indígenas, no sólo porque era una categoría que denotaba desprecio sino porque amalgamaba su particularidad. Ellos preferían que los reconocieran por su grupo étnico, siendo Paeces, Wayúus, Sikuanis, Emberas, Tules, Guambianos, Tikunas, Wounaan, entre otros. En esa continua búsqueda por juntar sus fuerzas, los indígenas se dieron cuenta que si el término “indio” era sinónimo de opresión y explotación, también podrían transformarlo en lo contrario, en un sinónimo de solidaridad y unión para la búsqueda de su liberación<sup>3</sup>. De esa forma trascendió el marco particular de luchas y resistencias aisladas de las etnias indígenas y se logró conformar una identidad más amplia y con más perspectivas de éxito en el futuro. Es de este proceso de generalización que surgió lo indígena a nivel nacional.

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

Hoy, después de 180 años de vida republicana, los indígenas colombianos plantean de nuevo la posibilidad de que se establezca una convivencia multiétnica y pluricultural solidaria con la construcción de un

---

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



proyecto nacional autónomo. La Constitución de 1991 que les otorgó la posibilidad de ocupar cargos públicos de elección nacional, llevó a que congresistas indígenas presentaran en 2003, ante la Cámara de Representantes del Congreso de la República, un proyecto de Acto Legislativo que buscó adicionarle al artículo 339 de la Carta Política (referido al Plan Nacional de Desarrollo) un inciso para que los pueblos indígenas y los grupos étnicos en general puedan elaborar y adoptar dentro de su ámbito territorial planes de desarrollo y planes de ordenamiento territorial, acorde con sus usos, costumbres y valores culturales propios.

Esto fue lo que el proyecto buscó mientras se expedía la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, sobre los planes de desarrollo y los planes de ordenamiento territorial de los pueblos indígenas y grupos étnicos, en el cual los planes no sean contrarios a la Constitución y a las leyes de la República, y que estén orientados, preferencialmente a su construcción y desarrollo económico, social, cultural territorial y ambiental; en otras palabras una planeación para el etnoecodesarrollo.

No obstante, el Ministerio del Interior consideró en ese momento y así lo comunicó a la opinión pública, que el Acto Legislativo era innecesario, toda vez que la Ley 152 de 1994 y las sentencias de la Corte Constitucional T-634 y T-254 de 1994 ya garantizaban el objeto del proyecto. Por ello, los ponentes solicitaron considerar que el inciso propuesto fuera entonces un párrafo transitorio del artículo 339, y que estuviera vigente hasta la expedición de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial- ley que brindaría el marco jurídico propicio para la formulación de los planes de vida de los pueblos indígenas -.

El resultado de esta gestión fue la adición al artículo 339 de la Constitución Política de Colombia, de un párrafo transitorio que en su esencia promulga que los pueblos indígenas y los grupos étnicos podrán elaborar y adoptar dentro de su ámbito territorial -previa concertación comunitaria interna planes de desarrollo o de vida, o modelos de economía, acuerdos con sus usos, costumbres y valores culturales propios, siempre que no sean contrarios a la Constitución y a las leyes de la República, y que estén

orientados preferencialmente a su construcción y desarrollo económico, social, cultural y ambiental. Quedando estipulado en el mismo documento, que en la Nueva Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial en lo concerniente a este tema, se tendrá en cuenta este principio.

Este marco de derechos formales dista mucho de ser una realidad para las comunidades en lo que a calidad de vida se refiere y en el cumplimiento de su derecho de autonomía en su territorio. Persisten en ellas graves problemas como la usurpación de sus territorios por colonos, terratenientes y otros “grupos sociales” que atentan contra la tranquilidad, la paz y su pervivencia. La falta de buena calidad de las tierras, el no cubrimiento de necesidades básicas como salud, educación, alimento y vivienda por la no inclusión en los planes de desarrollo municipales de estas comunidades, bajo el argumento de que sus territorios reciben sus propios recursos económicos; en suma amenazan la sobrevivencia de estos grupos y convierte sus territorios en zonas de guerra, de conflicto y de intereses particulares. Esto se refleja en la realidad nacional, en la que Colombia es un país que registra altos índices de pobreza en comunidades negras e indígenas. No existe social o políticamente la conciencia de que esto constituye un hecho de discriminación racial.

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

---

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



En Colombia se registra un crecimiento importante de las zonas de expulsión, cambios severos en la configuración social y demográfica de la cuarta parte de los municipios del país, una alarmante desintegración de grupos étnicos y de la intensificación de formas de presión y control de los actores del conflicto armado sobre la población civil.

Las familias siguen huyendo de sus lugares de vida, el cual presenta un incremento del desplazamiento forzado. Este éxodo permanente afectó en 2002 a una población estimada en 412.553 personas, es decir, un promedio de 1.144 por día, 20% más que el año inmediatamente anterior. En resumen, fueron alrededor de 82.511 hogares que se vieron obligados a abandonar territorios y espacios socioculturales, porque sus derechos fundamentales no fueron respetados ni protegidos (OCHA-ONU, 2008).

Pero el desplazamiento no responde sólo a lógicas de guerra, también está asociado a intereses económicos que son menos visibles a medida que se intensifica el conflicto armado. Hay conexiones entre el desplazamiento y el desarrollo de mega proyectos casi siempre relacionados con el uso intensivo de recursos naturales. En efecto, la mayor parte de las personas son desplazadas de regiones en las que hay iniciativas agro-industriales, macroproyectos, obras de infraestructura, riquezas naturales y no son, propiamente, de las zonas más deprimidas desde el punto de vista económico.

Los pueblos indígenas son afectados por esta situación de conflicto, pues la tendencia es avanzar sobre sus territorios, causando con ello debilidad en el tejido social y en la cohesión interna de sus dinámicas culturales. En esta medida se requiere que el Estado trabaje con los pueblos indígenas en la definición de políticas que garanticen real y efectivamente sus derechos como grupos étnicos, particularmente generando estrategias para prevenir y atender los casos que se presentan, permitiendo así: el fortalecimiento del sistema tradicional de producción, el fomento en la generación de empleo e ingresos - mediante la exploración de la comercialización de productos propios - y el mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas asentados en estos territorios; esto sin mencionar los aportes significativos que se harían en

la consolidación del proceso organizativo que se viene construyendo, y que gracias al cual, se ha podido hacer frente, aunque de manera precaria, a los efectos derivados del conflicto.

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

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

Una de las alternativas para sustentar concretamente la pervivencia de las comunidades indígenas en el país, es la creación y fortalecimiento del tejido social local y de las entidades étnico-territoriales y su expresión productiva, cultural y política; reduciendo riesgos sociales, políticos, económicos y de orden público, que pueden llevar al desplazamiento de las poblaciones, a la pérdida del territorio, a la pérdida de culturas milenarias; además se debe generar una prevención sobre el establecimiento de cultivos de uso ilícito y el deterioro social y ambiental que estos implican.

Para este proceso es importante rescatar algunos de los más profundos conocimientos tradicionales desvanecidos en el tiempo y mermados en el espacio por actores antes mencionados. De ahí, que el papel de la comunidad en su función del desarrollo endógeno son importantes para realizar un estudio desde la agroecología.

Se ha de tener como referente que la Organización Indígena de Colombia - ONIC, considera el riesgo de desaparición física y cultural de los pueblos indígenas de Colombia, advertido por la Corte Constitucional del país en el Auto 004 de 2009, y requiere urgentemente del apoyo fundamental y determinante de toda la humanidad; apoyando y protegiendo la vida, la resistencia y la pervivencia de los pueblos indígenas.

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

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

Inmersos en el tema, se hace referencia entonces al pueblo Wounaan del Chocó, en el pacífico colombiano, este grupo es el que da sustento a este trabajo de investigación; de este pueblo se destacan un sinnúmero de apreciaciones, que los hacen particularmente destacables por su forma de ver y vivir la relación con el mundo que les rodea.

El papel del género, por ejemplo, en las comunidades indígenas Wounaan del Bajo Baudó funciona como punto de cohesión de cada pueblo con su identidad, en su carácter de transmisora de conocimientos madre-hija y madre-hijo, tanto en lo vívido dentro de la comunidad como en lo productivo personal. La mujer aporta en la conservación de sus hilos de identidad que las hace partícipes de un pueblo con un proyecto de vida en construcción. Los Wounaan son un pueblo que pertenece a la gran familia lingüística de los Chocoes, sus características de vida y su línea de evolución como unidad de identidad son y están marcados por las habilidades de organización, de estructuras de representación, desempeño comunitario, de identificación de roles y de adquisición por responsabilidad y de papeles sociales al interior de la familia como núcleo social y comunitario.

Los hombres asumen su rol de constructores de medios físicos y de sustento del hogar; a ellos les corresponde el papel de construir el tambo (casa), el chingo (canoa) y la consecución del alimento para ser preparado, ya sea cultivándolo, recolectándolo, cazándolo, pescándolo o intercambiándolo y, en una representación no muy común, comprándolo en los mercados más cercanos. Las niñas ayudan a su mamá en todas las actividades en la casa, en la preparación del alimento, en la limpieza, especialmente en el cuidado de sus hermanos y hermanas menores. Pero el papel más preponderante es de heredar en primera persona el saber ancestral y las costumbres culturales de la mujer Wounaan. Los niños, igual que las niñas, están al cuidado de su mamá durante sus primeros años, ellos ayudan de mayor forma a su madre, sin involucrarse dentro de los papeles que históricamente han formado en relación en su papel de género dentro de la comunidad.

En determinado momento los niños visitan consecuentemente con sus padres los cultivos como parte de sus labores y actividades generadas, el río a la hora de la pesca y el monte cuando se trata de la caza, y ya entrados en su juventud inician procesos más complejos como parte de la comunidad, en la construcción de tambos, chingos y otros tipos de construcciones.

Todos ellos, como componentes integrales de un proceso de fortalecimiento organizativo, forman una relación de aportes entrantes y salientes, donde se identifican claramente el rol que asume cada uno, sin que exista algún tipo de reclamo por las funciones que le han sido dadas históricamente en su comunidad; aunque esto no significa que no se estudien cambios tanto para mejorar en sus conceptos como en las actividades que cada uno desempeña. La claridad que existe entre las relaciones sociales y sus papeles al interior de la familia y la comunidad determinan unas funciones que forman flujos dinámicos (entradas y salidas) de aportes, consumos e intercambios que se pueden cualificar tanto como cuantificar.

Dentro de esta investigación, los procesos tienen mejor una observación y análisis cualificados, cuando se trata de medir la influencia y las relaciones, en cambio de analizar la cantidad de procesos internos en el desarrollo y sus relaciones con lo externo. Así mismo muestra el cúmulo de productos tanto vegetales como animales con los que ellos interactúan, sus aprovechamientos, las formas de consecución, los procesos de transmisión de este conocimiento específico y el significado espiritual si es el caso. En algunos de los productos es más simbólico y/o importantes que en otros. Pero muchos de estos procesos están erosionándose paralelamente al desarrollo del conflicto; con diferentes grados de afectación en cada comunidad.

Particularmente para la zona del territorio de ASAIBA<sup>5</sup>, las comunidades indígenas del Bajo Baudó, han venido sufriendo desde el año 1997 continuas amenazas por parte de los diferentes grupos armados, siendo víctimas especialmente las comunidades de Santa Rosa de Ijuá, Birrinchaó, Buenavista, Puerto Chichiliano, las cuales han sido desplazadas de sus respectivas poblaciones, de una forma forzada, siendo desplazamientos continuos al interior de la zona que han afectado a gran número de las familias de estos resguardos.

---

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

En el caso de los indígenas de Santa Rosa y Birrinchao, ellos se desplazaron y retornaron en el año 2000 a sus respectivos territorios; pero durante los años 2005, 2006 y 2007 la comunidad de Birrinchao estuvo desplazada nuevamente en Pizarro y sólo se propició su regreso con un proyecto de emergencia apoyado con dineros de la agencia USAID. Es de anotar que estas comunidades son blanco del conflicto porque están ubicadas en puntos estratégicos para los actores armados y para los narcotraficantes, lo que ocasiona que no se hayan podido reorganizar, padeciendo hambre y sin opciones de producción.

Cuando se habla de desplazamientos, estos en su mayoría son internos, lo cual quiere decir que cuando se ven afectados pasan a otra comunidad. Esta situación presenta nefastas consecuencias, en la mayoría de los casos no es reconocida o es registrada ante alguna autoridad civil representativa, ya que a los indígenas desplazados no los reconoce la autoridad municipal, departamental o nacional, debido, además, a que algunas prefieren ignorar la situación.

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

En palabras de Denis Cabezón,  
Wounaan , líder indígena de la zona.

El esfuerzo que hace la ASAIBA para evitar desplazamientos hacia centros urbanos demanda gran cantidad de energía y manifestación de

solidaridad por parte de los grupos que los acogen, ya que se van en la necesidad de compartir sus recursos, generalmente escasos, lo cual termina por potencializar la difícil situación de la región y de las comunidades, llevándolas inclusive a padecer de hambre, indigencia y abandono.

Desde estas consideraciones, se presentó una propuesta de investigación para demostrar, cómo un plan de vida indígena construido, planificado, estructurado y presentado por las propias comunidades indígenas puede ser la base de su etnoecodesarrollo, generando estructuras de resistencia a la modernidad y a los intentos de intromisión cultural del modelo neoliberal, a los que ellos no están dispuestos a ser inmersos todavía; pero que tampoco sería de utilidad si se mantienen los perfiles de violación permanente del precepto de autonomía que les otorga a las comunidades indígenas la Constitución Política del país.

Un componente adicional de esta investigación fue obtener elementos de sustento que permitan generar herramientas para el sustento de su cultura a las comunidades indígenas o las minorías étnicas de Latinoamérica, que permita respaldar su propia construcción de desarrollo endógeno. El éxito siempre fue una incertidumbre, pero el trabajo se planteó usando herramientas participativas para lograr una mayor cobertura y fidelidad en los datos obtenidos, apoyando la investigación en documentos históricos, historias de vida, ideas y normas ya establecidas en su cultura, adicionando canales de participación y opinión como una fuente generadora de experiencia para mejorar los sistemas de construcción de los planes de vida o planes de desarrollo de carácter endógeno, con influencia a las relaciones exteriores con las demás comunidades.

## **1.1. Justificación.**

La violencia que vive el país ha afectado notablemente a los pueblos indígenas, especialmente en regiones como el Chocó, donde han asesinado líderes y miembros de las comunidades, situación que se presenta por los

enfrentamientos entre los diferentes actores del conflicto. Violencia que se refleja de una manera particular al interior de los pueblos indígenas, pues ellos también han sufrido el desplazamiento de sus territorios, pero no a centros urbanos como sucede con otros sectores de la población. Su desplazamiento es interno, es decir, se han trasladado a otras comunidades indígenas.

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

En este propósito, con el apoyo de una institución no gubernamental y un grupo de profesionales se desarrolló con la asociación de autoridades indígenas Wounaan un plan estratégico para el fortalecimiento organizativo en defensa de su territorio, su autonomía y la preservación de cultura en comunidades pertenecientes a la ASAIBA (Véase Figura 1.2). En este trabajo se encontraron aspectos fundamentales para generar planes de vida diferentes a los que ya se conocían, los cuales fueron inducidos a partir de las historias de vida del pueblo indígena Wounaan y los momentos de interacción al interior de sus vidas cotidianas y festivas.

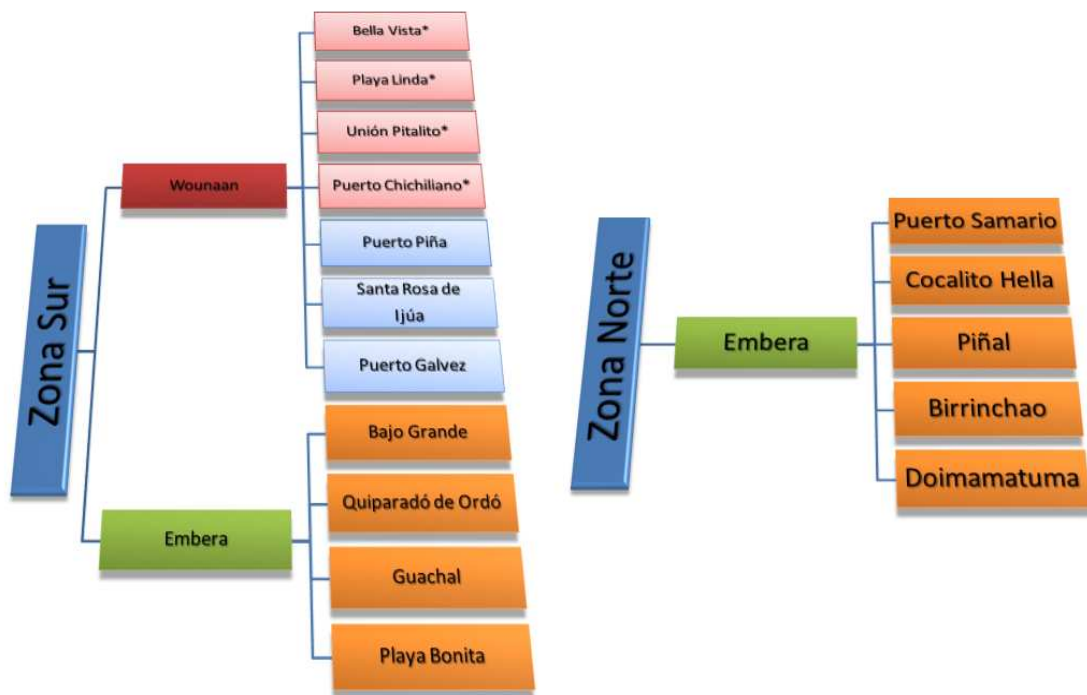
Sin duda, todo ese compartir determinó un trabajo incomparable en la construcción del mismo, porque debía ser edificado desde su percepción propia de la vida y sus relaciones con su medio natural. Pero la razón fundamental de que fuese diferente se dio porque quedaría escrito lo que ellos pensaban sobre



su territorio, sobre su uso y su conservación, sobre las formas de interrelación de vida en el mismo y sus exteriores.

En este documento se resalta la importancia de la organización en defensa de sus derechos; por ser un pueblo cazador, recolector, pescador, labrador de canoa, constructor de tambos y poseedor de una agricultura muy especial. Una población que mantiene un pensamiento particular con las diferentes formas de transmisión del conocimiento, que sustenta muchos pilares de su trabajo en la agroecología sin saberlo, por sus contextos tradicionales y por su respeto al medio natural que los rodea.

**Figura 1.2. Comunidades asociadas a ASAIBA e involucradas en la investigación**



**Figura 1.2.** El gráfico explicita las zonas en las que se trabajó esta investigación y las comunidades que estuvieron involucradas en la misma. Elaboración propia.

En esta historia se participa en el desarrollo de una labor de fortalecimiento de la organización indígena ASAIBA<sup>6</sup>, haciendo recorridos y trabajos conjuntos con poblaciones Wounaan y Emberas. Desde esta observación, el proceso de los Wounaan se hace en las poblaciones de Unión Pitalito y Puerto Chichiliano (sobre el Río Docampadó), Playa Linda (sobre el

<sup>6</sup> Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó.

río Orpúa) y Bella Vista (sobre el Río Sigirisúa), en la construcción de su plan de vida, donde tenían una experiencia especial y particular para contar (Véase Tabla 1.1.). Existen otras comunidades indígenas en el municipio que hacen parte de la Asociación de Autoridades Indígenas del Bajo Baudó, pero que pertenecen al pueblo Embera y no fueron tan atractivos por su erosión cultural y sobre todo, por la pérdida en gran parte de su lengua materna.

A partir de la definición de las poblaciones, vinieron muchos viajes en bote por río y por mar, muchas horas de sol, navegando; muchos viajes hacía el interior del país que requerían recorridos de más de 18 horas en buque desde la cabecera municipal al puerto de Buenaventura, de 3 a 4 horas de transporte terrestre hasta la ciudad de Cali y una hora en avión a Bogotá –en el mejor de los casos, porque de lo contrario eran 10 horas adicionales vía terrestre a Bogotá–, eso sin contar el tiempo en los puertos esperando el buque, del cual su frecuencia podía variar entre 2 a 3 semanas.

**Tabla 1.1. Referencias geográficas de las comunidades involucradas en la investigación.**

COMUNIDAD	N	W
Buena Vista	04°47.092'	77°05.021'
Puerto Chichiliano	04°44.510'	77°03.678'
Unión Pitalito	04°46.124'	77°00.546'
Playa Linda	04°32.049'	77°16.375'

**Fuente:** Este es el registro de proyecto a partir de las lecturas con el instrumento: Garmin Gpsmap 62s Handheld.

De estos viajes se podrían contar una nueva historia a partir de las noches en las comunidades durmiendo en hamacas con toldillos o mosquiteros para evadir la malaria u otra enfermedad de la selva tropical húmeda; de hacer las necesidades fisiológicas en el río porque no hay baños o letrinas; de desayunos, almuerzos y cenas exóticas, abundantes en muchos casos y escasas en otros tantos; de semanas sin una comunicación telefónica con la familia y de meses sin internet; de muchas experiencias increíbles en sus sistemas de cultivos en la selva frondosa y enmarañada, de frutas muy dulces,

serpientes grandes y rápidas, y principalmente, de todo muy verde, muy húmedo y muy fresco siempre.

Así se plantea que su historia, su forma de vivir, relaciones naturales y sociales, el conocimiento del entorno, la alimentación, la forma de construir sus viviendas, la caza y pesca, y la forma de ver la modernidad, soportan el planteamiento de un futuro posible para ellos sin ser embebidos en los estilos de las sociedades modernas occidentales; desde la cosmovisión propia de su pueblo, desde su espiritualidad y respetando el simbolismo de su cultura en sus espacios naturales y en las relaciones con las comunidades indígenas, no indígenas, afros y colonos en su zona de influencia. Adicional, que su plan de vida se planteaba más para proteger su cultura y su territorio que por acceder a recursos económicos de transferencias estatales o para captar dinero de ONG's que justifican su trabajo y existencia en la "proyectitis intensiva"<sup>7</sup> como fuente de generación de empleo de profesionales en el país.

La construcción de un plan de vida así, merecía ser contado, aunque en Colombia existen un número importante de estos planes, muchos de ellos no respondían a una verdadera planificación de su vida entorno a los efectos del mundo occidental en su cultura.

En su gran mayoría éstos fueron construidos para responder a los requerimientos de la legislación nacional, para reconocerse como indígenas en sus territorios, en los procesos organizativos de planificación económica y en el reparto de dineros ante los entes territoriales por parte de la oficina de Planeación Nacional<sup>8</sup> -marcando que esto también originó un aspecto positivo en medio todas las tramitaciones públicas, notariales y de registros con sus respectivas sangrías de construcción: las adjudicaciones de territorios colectivos por parte del gobierno nacional a pueblos y naciones indígenas,

---

<sup>7</sup> Palabra muy coloquial que se utiliza en Colombia para describir el proceso de la presentación de proyectos de todos los tipos en las comunidades más vulnerables como fuente de generación de empleo para profesionales que prestan asistencia técnica, asesorías y desarrollos productivos de cualquier tipo.

<sup>8</sup> Organismo del estado colombiano encargado de hacer las planificaciones futuras del uso de los dineros públicos en las entidades territoriales. Ante ellos se gestiona por intermedio del ministerio de interior en la oficina de etnias, las respectivas transferencias de dineros a los municipios, de donde se debe hacer las entregas a las autoridades de cada territorio colectivo o resguardo indígena.

luego de una lucha por el derecho a la tierra y el reconocimiento de su propiedad como habitantes ancestrales del territorio-.

## 1.2. Hipótesis.

La propuesta se inicia desde la consideración de que: se podía desarrollar una investigación para contar la historia del pueblo Wounaan en la construcción de su plan de vida, y hacerle una estructuración que le aproximara los encuadres teóricos, conceptuales y epistemológicos de las ciencias agroecológicas, determinando que los planes de vida de los pueblos y las naciones indígenas en Colombia son una propuesta de construcción investigativa como estudio de etnoecodesarrollo.

Estas ideas fueron fundamentadas principalmente en:

- a) Que el modelo de vida del pueblo Wounaan es tradicionalmente una cultura de pluviselva: basa su economía en la agricultura de subsistencia y practica actividades secundarias de caza y pesca, y trabaja la palma werregue para hacer artesanías; éstos, ejemplo claro de cómo mantener su modo de vida paralelo a los procesos de modernidad y globalización sin sufrir una afectación importante.
- b) Que es parte de proceso conservar su forma de vida sin involucrarse en modelos de mercados masivos, preservando su entorno natural, su cultura, con un proceso de acción social colectiva establecida, y un aporte a la co-evolución social y natural.
- c) Que esta investigación determinaría premisas que pueden llegar a fijar el éxito de este tipo de construcciones para el desarrollo endógeno en comunidades indígenas. Que su estructura entonces, requería de un proceso básico soportado en el diálogo de ignorancias para la recuperación del conocimiento tradicional ancestral local y la revaloración de los procesos

de mercado y los modelos económicos que cada uno de los integrantes han involucrado en este tipo de comunidades.



## 2. OBJETIVOS

### 2.1. General

Desarrollar una investigación sobre la historia del pueblo Wounaan en la construcción de su plan de vida, haciendo una descripción del proceso, usando herramientas participativas para involucrar a las comunidades y determinar que los planes de vida de los pueblos y las naciones indígenas en Colombia son una propuesta de etnoecodesarrollo.

### 2.2. Específicos

- a) Hacer una recopilación histórica del pueblo Wounaan en el Bajo Baudó, determinando los procesos relevantes en la construcción de una organización indígena que defienda sus principios de unidad, territorio, cultura y autonomía.
- b) Demostrar la importancia de utilizar su universo cultural, su lengua nativa, su conocimiento de la naturaleza, las relaciones con las coexistencias humanas en sus zonas de hábitat para la construcción teórica de su plan de vida.
- c) Evidenciar que su dinámica de construcción responde más a factores locales y de relación directa con su medio y alrededores, que a exigencias paramétricas de instituciones, organizaciones o políticas públicas mal enfocadas para culturas tan particulares como los indígenas del territorio colombiano.

# 3. MIRADA TEÓRICA

## 3.1. Discusiones epistemológicas y conceptuales.

### 3.1.1. *Consideraciones desde la complejidad.*

En muchas facetas de los planteamientos sobre los modelos de aprendizaje del ser humano se establecen formatos de priorización sobre los intereses propios de cada uno, esto con una razón lógica; definir lo primordial, prioritario e importante para la raza humana; sin embargo, esto que prima sobre otras actividades, no es igual en todas las estructuras sociales del humano, varían de acuerdo con las culturas, los preceptos religiosos, los universos culturales y los conceptuales, los espacios naturales de vida y relación de vida, las conformaciones de convivencia y respeto por su ser, sus congéneres y sus relaciones.

Édgar Morín (2006), plantea que “los seres humanos somos criaturas sensibles, neuróticas y delirantes al mismo tiempo que racionales, y que todo ello constituye los entramados del ser en su comportamiento social”. De esta forma, queda planteado entonces que esto hace la diferencia entre la complejidad y la complicación y se enmarca en códigos que tienen su génesis en una inconmensurabilidad de conocimientos, experiencias, desarrollos, inquietudes y eventos culturales infinitos en tiempo y espacio, que se pierden, una parte en la ruptura de la herencia, en los eventos violentos de las sociedades invadidas y colonizadas, y otra parte en la detracción que hace la modernidad y los planteamientos de la ciencia convencional en su desarrollo evolutivo (Grimberg, 2003).

El término complejidad entonces, expresa un conjunto de ideas que nacen de las preocupaciones de los estudios sociales en los instantes de vida

de las comunidades no occidentales frente a la modernidad y las ciencias formales (Morín, 2006); más aún si éstas son comunidades indígenas.

La repartición del mundo en un fraccionamiento de conocimientos ha dejado una gran limitante para entender los códigos culturales y ancestrales de estas comunidades, las formas de relación con su entorno, el respeto particular e irrestricto por la vida en todas sus manifestaciones y las formas de equilibrio adaptadas en su transcurso de hábitat y consumo.

El gran conjunto de conocimientos adquiridos sobre el mundo físico, biológico, psicológico y sociológico de estas comunidades, por parte de la ciencia, no han logrado desdeñar la verdad sobre su vida; por el contrario, ratifican el hecho de su existencia en lugares tan complejos como las selvas húmedas tropicales, sustentando una tesis que dicta conocimientos bien desarrollados en el ejercicio eterno del ensayo-acierto-error de su cotidianidad, de las formas de vida ajustadas a una función eco-sociológica y un eco-desarrollo bien planteado, es decir, en un contorno de co-evolución: El etnoecodesarrollo. Acá se presenta una dualidad naturaleza-hombre que dista mucho de las planteadas por cualquier estudio o investigación. Este es el punto de partida de la disertación sobre los procedimientos académicos insertados en la construcción de los planes de vida en las comunidades indígenas colombianas.

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





considerar; el problema de la organización del conocimiento y la patología del saber o inteligencia ciega (Morín, 2007).

El primer punto se ajusta a los sistemas de selección de datos significativos y el rechazo de datos no significativos (Morín, 2007), organizándolos de acuerdo al interés que sostiene el área de las ciencias sobre sus objetos de estudio<sup>9</sup>; exponiendo una aparente lógica particular ordenada de acuerdo con los principios físicos, biológicos y sociológicos verificables, y descartando las relaciones supra-sensoriales no verificables bajo el método científico. En otras palabras, desmantelando las relaciones del pensamiento de la realidad en su marco ontológico; desconociendo completamente los fenómenos y los principios fundamentales que los rigen y los principios metodológicos, epistemológicos que controlan su pensamiento (Grimberg, 2003). No existe entonces un pensamiento único y excluyente que se renueve y regenere constantemente sin estar sujeto a un evento supra-sensorial<sup>10</sup> (Morín, 2006), que para ser entendido no se debería fragmentar en muchas partículas; las que no explicarían claramente fenómenos por sí solas. En otras palabras y a modo de ejemplo, se podría decir que: una disposición biológica no es suficiente para desentramar los procedimientos de una comunidad indígena en su toma de decisiones sobre cuándo se consigue la comida, determinando la época en que se caza, en cuál se pesca, cuándo se recolecta o se cultiva.

---

<sup>9</sup>. Morín (2006) sostiene que no se ajusta a una ciencia puntual para completar las complejidades del pensamiento, del saber o de la naturaleza simplificando el conocimiento, sino que asume que la realidad es enorme, invisible y misteriosa, configurando esto no como un concepto teórico si no como un hecho de vida.

<sup>10</sup>. La referencia se hace sobre las percepciones de vida que los indígenas colombianos poseen; el ver el mundo entre sus creencias, sus conocimientos y sus prácticas, concepción que relaciona la vida en su mundo real natural, un supra-mundo espiritual y un infra-mundo de origen. Ellos se aferran a sus manifestaciones en donde todo lo que sucede en cada uno de estos estadios afectan directamente en sus creencias, sus conocimientos y sus prácticas, y que absolutamente nada de lo que hacen se queda sin un lugar en ellos mismos. Es decir, el respeto por la tierra que es su origen, representa un equilibrio natural en su vida o realidad, y el conocimiento profundo de las relaciones de los orígenes y elementos de su realidad, le dará un dominio sobre ese mundo superior; es un principio fundamental en el que se trabaja para jerarquizar las autoridades tradicionales, médicos, brujos, chamanes, etc.

Los indígenas colombianos, especialmente estos que mantienen una brecha, ya de por sí muy pequeña y frágil, entre los modelos actuales de vida de las sociedades modernas - que responden a todo bajo un estándar de consumo unidireccional, un mercado de bienes y servicios intercambiables por dinero y una estética de valor porque representa un modelo impuesto de economía— y los modelos de vida propios, únicos y evolucionados en cada zona, se obligan a relacionar su vida natural con la vida de los no-indígenas en espacios culturales y sociales estandarizados por esa economía que ellos no conocen o que conocen parcialmente.

La relación con el mercado es inevitable, porque muy difícilmente se encuentran comunidades indígenas aisladas, por lo que se plantea no generar un colapso de su cultura y sociedad que fragmente su conocimiento ancestral<sup>11</sup> aunque sea en la búsqueda de un aparente bienestar (Duque Nivia, 2002). En este sentido, una estrategia de trabajo está basada en los modelos de investigación local; los cuales permiten elaborar construcciones investigativas desde la percepción unilateral de las comunidades que las aplican y tienen un alto grado participativo, por no buscar el lucro particular. También permite la inclusión de muchos elementos y congéneres comunitarios de consulta, referentes y participantes activos directos o aislados con percepción y aporte transversal.

Hay que tener en cuenta que toda comunidad tiene sus propias formas de investigarse dentro de su función eco-sociológica, lo que ha sido así durante milenios de historia del hombre y la mujer sobre la tierra; un ejemplo de esto es la agricultura, donde el ser humano marca un punto importante en el desarrollo de su progresivo acercamiento al ascenso de su forma y modelo de vida, resultado de la repetición constante de las pruebas de ensayo del aprendizaje en donde el acierto y el error determinó, en una línea fundamental un alto

---

<sup>11</sup>. La ONIC, registra un proceso de pérdida de lengua en un 44% de los 102 pueblos indígenas de Colombia. Esta desaparición es poco en relación con la degradación de las culturas amerindias; una erosión cultural de pueblos americanos más grande es la desaparición de pueblos completos, y los estados de muchos de ellos que en un alto porcentaje tienen menos de 400 habitantes.



grado, el amaestramiento y la integración de su ser con los recursos naturales de su entorno (Monje Carvajal, 2011); de ahí que sus conocimientos y metodologías de investigación son el patrimonio que poseen sobre sí mismos los seres domesticados y el medio natural<sup>12</sup>, artificial física y sensorial espiritual. Lo anterior permite concluir que la investigación local es válida, pertinente y de mucha utilidad para ampliar el debate académico e inclusive para transformar paradigmas metodológicos.

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

### **3.1.2. *Los fundamentos de la sociología del medio ambiente.***

La sociología del medio ambiente -formas, consecuencias y proyecciones de interacción entre la sociedad y el resto de la naturaleza-, la ecología política -analiza los conflictos distributivos y de poder en torno a los

---

<sup>12</sup>. La universalidad del conocimiento que se origina a partir de la relación hombre naturaleza en la agricultura y la ganadería, data de un archivo histórico de aproximadamente 10.000 años, registrado en la memoria auténtica de campesinos, indígenas y comunidades nativas, que establece un gran número de simbologías, procesos, acciones, herramientas, aprovechamientos, insumos propios y manejos que les permitieron coexistir y coevolucionar (Sevilla Guzmán, 2002) en un constante aprendizaje de sus formatos, en el papel ecológico de cada componente.

recursos ecológicos, no solo como recursos industriales sino como recursos de vida, así como los residuos generados en los procesos de aprovechamiento- y la economía ecológica -economía con visión de sustentabilidad-, están interrelacionadas y no tienen fronteras muy definidas. Se soportan entre sí, se dan fundamentos lógicos de apoyos, sus fronteras son tan flexibles que terminan dando más argumentos de cohesión que de disyunción (Leff, 2000).

Pero en la sociología del medio ambiente, donde se incluye al hombre dentro de los modelos ecológicos, se hace una consideración importante sobre la diferencia entre la economía ecológica y la economía del medio ambiente; indicando que los aportes de la primera son importantes para la definición de eco-sociedades por otorgar una visión más holística y menos antropocéntrica en el papel del hombre como un componente más de la naturaleza; mientras que la segunda visualiza a la naturaleza solo como un recurso para la economía industrial, con una visión antropocéntrica heredada de la era industrial, donde el hombre se figura como un todo, dueño y señor del uso y la transformación a su extravagancia (Leff, 2006), de los recursos naturales, como sustento de un concepto muy discutido de calidad de vida. En este caso específico queda claro que los ajustes sobre economía que se hacen en este trabajo son concordantes con los expuestos en la economía ecológica. El cuestionamiento cardinal en este fundamento teórico es cómo los aportes de la sociología del medio ambiente (Woodgate & Redclift, 2002) contribuyen en el desarrollo de trabajos con indígenas en Colombia para construir un plan de vida de estos pueblos en su territorio y cómo estos elementos o aportes se direccionan en la confirmación de que los modelos de desarrollo convencionales han permeado los programas para los planes de vida indígena en el país. Este sustento filosófico, es parte del ejercicio de la vinculación de los retos que especialmente explica Graham Woodgate<sup>13</sup>, pero aplicados específicamente en las comunidades indígenas colombianas.

---

<sup>13</sup>. Planteamiento hecho por Graham Woodgate en las conferencias inmersas en el curso académico 2005-2007 del Máster en Agroecología, Sociología y Desarrollo Rural Sostenible de la Universidad Internacional de Andalucía y la Universidad de Córdoba durante el periodo abril-junio de 2006 en Baeza-Jaén España.

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

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

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

Primera consideración: en Colombia existe un número considerable de estudios sociológicos y antropológicos sobre los pueblos y naciones indígenas; existe una gran cantidad de muestreos ecológicos y de poblaciones que han alimentado la gran base de registros biológicos sobre el componente de la macro-diversidad existente en el país. Pero esto termina haciendo una construcción estructural rígida de las formas y los modelos de existencias bióticas en el espacio nacional; una cuadrícula de repartición de espacios naturales sin movimiento, sin dinámica de vida, y hasta con estrategias de usos y manejos definidos, es decir, zonas bio-geográficas definidas, determinadas, establecidas etc., sin una consideración sobre la dinámica social importante y determinante. Generalmente estos mapas remarcan los procesos humanos en movimiento únicamente en las zonas “desarrolladas”<sup>14</sup>, urbanas e industriales.

---

<sup>14</sup>. El término desarrollo en si no indica nada, hace falta incluir el desarrollo para qué, o desarrollo para quien. Falta definir si es desarrollo integral, desarrollo rural, desarrollo

Un ejemplo de ello, son los grandes conflictos que existen entre la Unidad Administrativa de Parques Naturales de Colombia y las comunidades indígenas que han existido y usado estos territorios históricamente; que ahora ven como les restringen el uso del lugar que ha sido su hábitat por años. Ahora, las comunidades indígenas, las mismas que han vivido ancestralmente en esos territorios y que en la mayoría de los casos han sido las responsables del cuidado de éstos, no pueden hacer uso de los mismos para su sustento de vida, no pueden practicar la caza como actividad de subsistencia, no pueden extraer maderas para sus artesanías ni plantas medicinales, entre otras actividades por considerarse que el uso que ellos hacen, y que es histórico, es un factor que deteriora para el parque y las zonas naturales. Sin embargo, esta consideración no mide igual a las empresas concesionarias que ofertan planes turísticos en los mismos territorios. Las concesiones a empresas privadas de los parques naturales en el país están regidas fundamentalmente en el documento Conpes<sup>15</sup> 3296 del 26 de julio de 2004, en cuya esencia dice que esta participación se da por el poco e inadecuado desarrollo de los servicios ecoturísticos y la escasez de recursos para solventar los altos costos de operación, obligando a considerar una mayor promoción del desarrollo ecoturístico como estrategia ‘financiera’ para la conservación de las áreas del Sistema de Parques Nacionales Naturales –SPNN- y la educación ambiental.

---

personal, desarrollo tecnológico etc., falta prácticamente la determinación: porque también podríamos hablar de desarrollo natural, de la invasión total, avasallante y excluyente de la naturaleza sobre todos los espacios mundiales. Pero estaríamos desconociendo muchos espacios que nos ubicarían en el mismo punto que está los modelos económicos actuales que usan indistintamente esta palabra para subrayar el poder hegemónico sobre todo lo que se ve, se mueve, se siente y hasta de lo que no se siente pero se presume.

<sup>15</sup>. El Consejo Nacional de Política Económica y Social –Conpes– es un organismo técnico asesor del ejecutivo y la máxima autoridad nacional de planeación en el país, siendo el espacio más importante de discusión para la formulación de las políticas públicas. Para coordinar y orientar a los organismos del gobierno encargados de la dirección económica y social y definir las líneas de política, el Conpes realiza el estudio y aprobación de documentos que son presentados en sus reuniones. Los documentos Conpes, son el instrumento técnico de apoyo y coordinación en la formulación de las políticas.

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

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

Todos los macro-proyectos, las mega-obras y las explotaciones mineras y de hidrocarburos son un derecho del Estado sobre el subsuelo y dependen únicamente de los planes de gobierno; y éstos, a pesar de contar con instrumentos de regulación para la participación de la comunidad en la toma de decisiones, siempre utilizan la más eficiente herramienta de la economía para permear cualquier estructura de resistencia: el dinero. Y si el poder económico no puede corromper las organizaciones sociales que se oponen, el poder político las transgrede; esto es un fenómeno frecuente que irrespeta el principio de autonomía de las comunidades étnicas en el país. Y si en suma estas dos estrategias anteriores no logran su cometido, siempre ha existido la “oscuridad” de las acciones violentas que inclinan la balanza hacia los intereses que más poder manifiesten. Claro está, que ahora ya ni se escala en el proceso, más bien se hace una coctel de los tres, desarrollando una estrategia de fraccionamientos, en donde a unos se les ofrece dinero, a otros se les aborda

desde el poder político transgresor, a otros por la intimidación de la fuerza y a los más resistentes por cualquier combinación de los anteriores, o los tres si es el caso. Entonces, ¿para qué el principio de autonomía en el territorio si no se puede hacer uso sobre del mismo?; y en este mismo sentido, ¿para qué demostrar un uso y hábitat histórico? Para una mayor contextualización sobre este aspecto, en los capítulos posteriores se fundamentarán estas apreciaciones a partir de datos sobre movilidad humana, erosión y pérdida cultural, uso y tenencias de la tierra, minería a campo abierto y otras informaciones que hacen parte de las diferentes indagaciones, publicaciones y denuncias hechas por instituciones públicas y privadas sobre estos temas, y que en gran medida han permitido sustentar mi tesis sobre los planes de vida en las comunidades indígenas en Colombia (Monje Carvajal, 2010).

Segunda consideración<sup>16</sup>: la dinámica social en los espacios culturales, de los universos espirituales en territorios étnicos en Colombia son complejos y una estricta consideración teórica no se aproximaría a la realidad de vida de un pueblo en su zona de hábitat. Es necesario aclarar que no se está hablando de una teoría sociológica en este caso específico sino a unos preceptos generales subyacentes a los fenómenos sociológicos globalmente. Lo que acá se plantea es con relación a la teoría social, es decir, a un conjunto de muchas teorías de menor generalidad y mayor especificidad que describen aspectos parciales del amplio espectro de las ciencias sociales. Ejemplo de ello sería un estudio sobre los fenómenos de desplazamiento no forzado de comunidades indígenas hacia la ciudad.

---

<sup>16</sup>. En uno de los tantos viajes al pacífico colombiano, establecí muchos diálogos con profesionales afrocolombianos que tenía toda su vida de trabajo en su región, también con líderes indígenas y personas foráneas que tenían tiempo de trabajo con comunidades étnicas. Planteamos entre otros temas el de los conceptos de espacio y tiempo, de cómo estos han influenciado en gran parte los proyectos desarrollados en la zona; con resultados muy variados entre las primeras intervenciones de un proyecto, que busca casi siempre ajustarse a las programaciones de los planes operativos que tienen y las programaciones posteriores, que en la mayoría de los casos han sido ajustados para adecuar el proyecto a los tiempos de las comunidades en zona y a las limitaciones y dificultades de cada zona. Parte de este compartir de experiencias me dio el fundamento para la búsqueda de los ajustes que aporta la agroecología en la planificación de estudios sociológicos y de los desarrollos y ejecuciones de proyectos con comunidades étnicas, etc.





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

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

Acá los elementos de espacio y tiempo deben estar integrados a la teoría social, a pesar de que el modelo convencional de estudios determina que en la sociología no hay un sistema teórico único, que haya sido probado por la experimentación o investigación empírica, sino por puntos de vista como esfuerzos conceptuales para desarrollar principios científicos y modelos que describan eventos empíricos (teoría de teorías o escuelas), también es el modo de hacer propio de la ciencia social, más cuando se habla de incorporar los

intangibles al mismo; intangibles como los procesos de pensamientos y sentimientos, de conservación de ritos y de preceptos culturales, de tiempos y calendarios propios, que en la mayoría de los casos determinan el cómo, el cuándo y el dónde de toda su vida. Y si eso varía de una familia a otra, de una población a otra, de una región a otra... ¿cómo será la variación de un país a otro?, en síntesis: no determinada.

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

En el interior de las selvas del Pacífico sus habitantes reconocen el verano a mediados del primer semestre y las lluvias recias en octubre, con ciclos bien identificados. En este proceso un indicador que tienen en cuenta son las migraciones de aves y lo ligan con las travesías para la siembra del arroz y del maíz; al inicio de cada migración, con la aparición de las primeras aves son las postrimerías de las cosechas, y al paso de las últimas aves del grupo viajero se inician las épocas de siembras. Este ritmo siempre lo manejan y adecuan con los procesos de lluvia que son rítmicos entre sí. Es decir, las aves, los periodos secos, de lluvia y de vientos, son rítmicos con los procesos de siembra y cosecha, especialmente de estos dos granos.

En cambio, los indígenas de la Orinoquia tienen calendarios donde incluyen el nivel de los ríos, las cosechas de plantas y peces, las enfermedades, las dietas. Estos ritmos los llevan a las malocas, con lo cual todos se sintonizan y sincronizan con la misma frecuencia de la naturaleza; mientras que en la Orinoquía los indígenas construyen sus calendarios de otra forma, como se muestra en la Figura 3.1.

Lo anterior evidencia que participar de los ritos es ponerse en sintonía con las culturas y la selva como un organismo vivo integral en el mismo; y con ello se puede ir mucho más allá de los secretos de la investigación local, que dista mucho, como es obvio, con la metodología de las investigaciones clásicas; pero cuyos resultados dan herramientas para sustentar este tipo de planteamientos. A la luz de esta exposición, entonces también es un requerimiento fundamental que el no-indígena que quiera aportar al desarrollo de un plan de vida, viva con ellos, coma de su comida, participe en su producción o recolección, duerma en sus comunidades y participe de sus actividades cotidianas, estivas, culturales y espirituales.

Sin embargo, esta participación investigativa debe ser más que un simple acto de presencia por un periodo de tiempo, es un acto de vida en comunidad, conociendo y participando de estos procesos, por lo menos donde se pueda ver estos fenómenos y donde pueda compartirlos con la comunidad; también socializar sus espacios, que son tradicionalmente las Unidades Productivas, las cocinas, las escuelas, los cuerpos de agua, la selva y los lugares de reunión de la comunidad.

En estos sitios es donde la dinámica social, cultural y natural va mostrando el conocimiento acumulado, los caracteres necesarios para su uso y aprovechamiento. La gente cuando va camino a su chagra, va observando qué mostrar al visitante, cuál es el rango de observación, y son estos detalles los que determinan su bitácora de navegación futura (Rodríguez, 2010). De otra parte, está el trabajo de arreglar los implementos de la Unidad Productiva, que es un espacio para la pedagogía. Allí, se debe necesario estar atento a cómo se hace la transmisión del conocimiento, cuándo es horizontal entre

conocedores, cuándo hacia aprendices y cuándo hacia foráneos, porque son tres formas diferentes de transmisión del conocimiento.

Figura 3.1. Calendario de abundancias, niveles de agua y disponibilidad de alimento

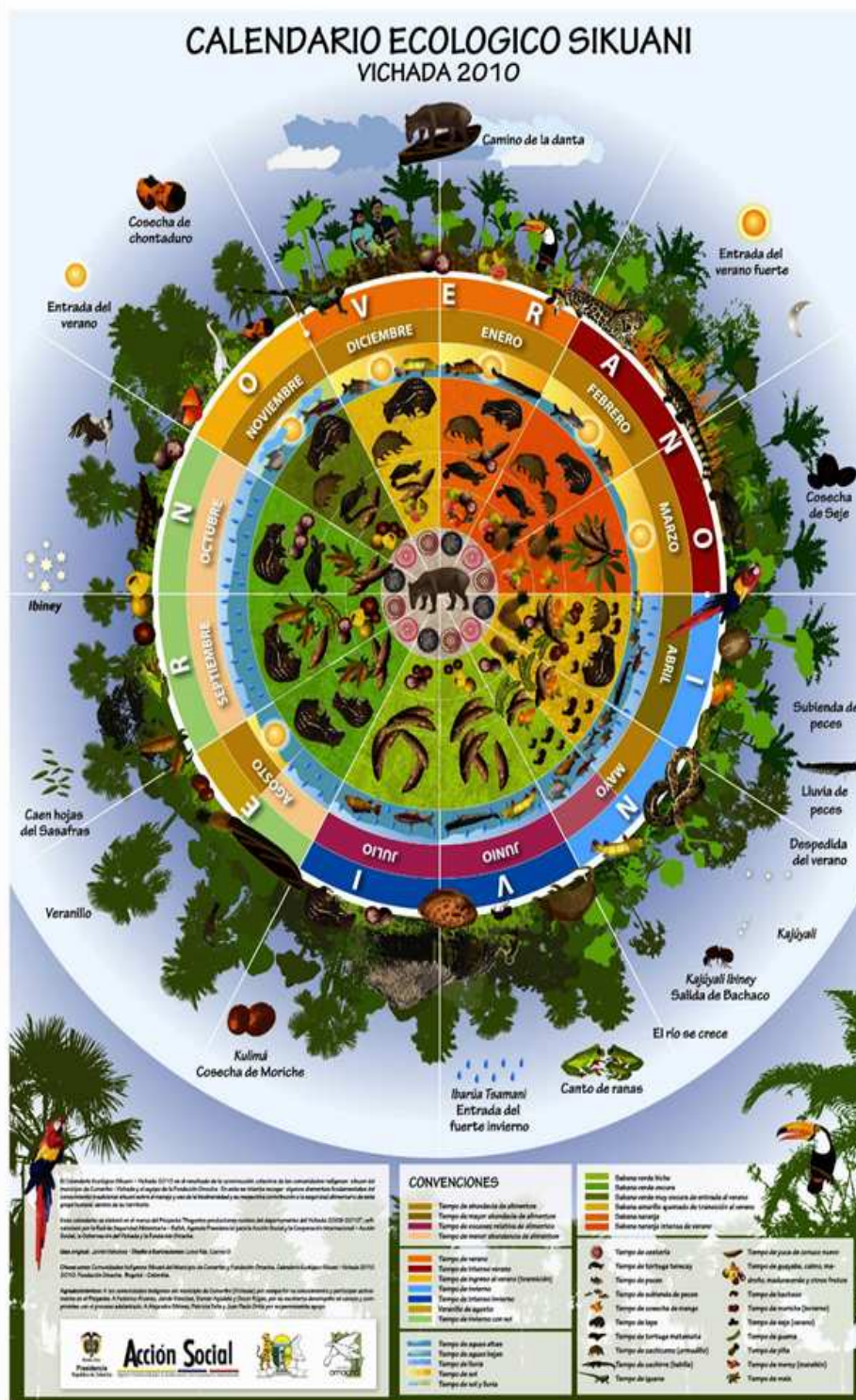


Figura 3.1. En cada comunidad indígena se manejan diferentes calendarios de acuerdo con su cultura y costumbres. En el gráfico el calendario de los indígenas Sikuani de la Orinoquía. Tomado de Acción Social, s.f.

Los indígenas del pacífico pasan gran parte del tiempo en las quebradas, ríos y mar. Son sitios de pesca, pero allí también habitan fuerzas espirituales y sobrenaturales, con las que han crecido por herencia cultural de sus abuelos, que entienden bien, y que por demanda de su cultura deben respetar; estos lugares determinan que un investigador busque espacios para compartir con ellos, sin que esto represente un irrespeto por su cultura. En la actividad de la pesca se cuentan unas historias diferentes a las que se cuentan en la cocina, en los cultivos, y en reuniones o fiestas, haciendo necesario que siempre se esté atento a los espacios en los cuales se establece un diálogo, se escucha una historia o se pregunta sobre algo particular.

En la selva está la biodiversidad. A mayor diversidad, mayor conocimiento, más interacciones entre elementos y mayor cultura desarrollada para ordenarla, para manejarla. ¿Cómo monitorea un indígena la selva? Por lo general se hace por los senderos, cuando se buscan animales; ya que éstos trazan los senderos. En los senderos se aprende cuando se va con alguien que le interpreta los signos de la naturaleza y le enseña la forma de interpretación. Los lugares de reunión también tienen unos ritmos propios: los bailes se hacen cuando hay abundancia o se quiere solucionar un desequilibrio en el socio-ecosistema (Rodríguez, 2010).

Como ejemplo los pescadores, quienes se encuentran al final de la jornada para preparar el producto del trabajo. Estos sitios de reunión pueden ser descritos con la ayuda de los interlocutores que obligatoriamente deben ser indígenas<sup>17</sup> y deben participar o haber participado, en lo posible, en dicha actividad.

En estos términos, y bajo estas dos consideraciones, la sociología del medio ambiente (Woodgate & Redclift, 2002) tiene un valor importante en la construcción de un plan de vida indígena; ésta no es una circunspección

---

<sup>17</sup>. Como se consideró en la propuesta de la investigación, y está claramente sustentado en el primer capítulo.

totalitaria, es simplemente una navegación por los espacios, tiempos y ritmos de las realidades de este tipo de eco-sociedades en erosión.

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

Las propuestas de los sabedores iniciales de la economía ecológica consideran como uno de sus fines producir para satisfacer las necesidades esenciales del ser humano sin causar un avería a la conservación de los recursos naturales; sin ser estas las necesidades supersticiosas que se crean en el espejismo del poseer y acumular de las economías convencionales y de la teoría del crecimiento de la economía.

La economía ecológica, como se quiere entender en este estudio, tiene como fines la dignidad humana, la justicia del reconocimiento y de distribución, de sustentabilidad, generando caminos perpendiculares a los modelos crematísticos de monetarización de la economía, mercantilización de la vida: una oposición a la incorporación de la naturaleza en las estructuras y modelos de la economía clásica y sus tentáculos para reducirla a cuadro de contenido de dinero.

Entonces, acá se busca conseguir un mejor entendimiento entre los diferentes enfoques de la economía ecológica y las áreas del conocimiento; sobre todo aquellas que se ocupan de la problemática horizontal, la gestión que hace el Estado sobre los recursos naturales o ambientales en las zonas de vida de las comunidades indígenas en el país.

Es necesario por ende, conocer en profundidad los modelos locales de manejos, tanto de esas economías 'raras' que se presentan en la zona como las que los habitantes hacen de sus recursos. Acá se encontraría una explicación a lo que Naredo (1996) plantea sobre el divorcio entre economía y ecología; de hecho sostiene que la misma noción de sistema que se emplea en la economía clásica, es la igual a la que usa la ecología. Se denota entonces

que la noción de la ecología difiere radicalmente de la empleada por la economía en su objeto de estudio: una por la relación de poblaciones y ecosistemas y la otra por la del dinero. Es decir, una usando el principio de valor y la otra con el uso de un precio. De ahí la desconexión, la incompreensión y el conflicto observado entre ambas (Naredo, 1996).

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

### **3.1.4. El etnoecodesarrollo.**

Las argumentaciones sobre la consideración de este concepto como una definición integradora, tienen raíz en los análisis que se hace de cada palabra que la integran, de forma separada; analizando también las falencias que cada concepto deja frente a los procesos de las comunidades indígenas del país y sus planes de vida.

El término ecodesarrollo (Sachs, 1981) busca definir la co-evolución entre el campesinado, su forma de vida y la naturaleza, la relación con su entorno social y económico pero bajo la mirada profunda de un conocimiento funcional y equilibrado de los ecosistemas que él interviene. Según su argumentación, son dos principios básicos los que rigen el término: un acceso social equilibrado a los recursos en el presente y una responsabilidad evolutiva natural a futuro con la misma naturaleza y con los seres humanos que deban hacer uso de los mismos mañana en condiciones similares.

La concepción de Sachs (1981) plantea actividades desde diferentes disciplinas, y termina dándole las bases a la Agroecología para que surja con fuerza en los espacios campesinos, al concebir un nuevo formato de intervención del medio ambiente desde consideraciones culturales propias de la región, el uso de tecnologías de mínimo impacto, energías renovables, valoración del desarrollo de técnicas locales propias de las culturas que intervienen, etc., para responder a la crisis de la modernidad en el uso eficiente y equitativo de los recursos naturales.

El concepto ecodesarrollo sin embargo, no examina los ejercicios ancestrales históricos de la presencia de pueblos aborígenes en el territorio, donde los modelos de mercado, comercio, dinero, precio no representan un valor protagónico; ejemplo de ello son los indígenas del pacífico colombiano en la región del Departamento del Chocó en Colombia, en donde las valoraciones extrasensoriales, supra-naturales, de creencias espirituales, están ligadas directamente con su mundo, un mundo enteramente natural; donde su espiritualidad está obligadas a sus congéneres, ya sean animales o plantas unidos a los espíritus que según sus creencias cada uno de ellos contiene. Adicional, en esta zona lo que se menciona no solo pasa con los indígenas, también las comunidades afrodescendientes que habitan el territorio.

En palabras simples y a modo de ejemplo, se podría decir que: una disposición biológica, agropecuaria o alimentaria no es suficiente para desentramar los procedimientos de una comunidad indígena en su toma de decisiones sobre cuándo se consigue la comida, determinando el momento en que se caza, o en el cuál se pesca, o se recolecta o se cosecha.

Un apoyo importante es la concepción de etnodesarrollo, que ajusta los faltantes del concepto de ecodesarrollo respecto a comunidades étnicas; es el concepto de etnodesarrollo, que Guillermo Bonfil (1995) define: “Si por etnodesarrollo se entiende el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un



proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones; entonces, el proceso de etnodesarrollo exige el cumplimiento de un cierto número de condiciones o requisitos de diversa índole. Aquí se abordarán algunas de tales premisas, las que caen en el orden de jurídico y político, y las que atañen al ámbito de la organización social.”

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

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

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

El discurso de definir lo que es un colombiano; se sustenta que éste es más que un ciudadano de la nación, como lo define la Constitución Política de Colombia de 1991. Mejor es decir que es la expresión de la mezcla demográfica entre los amerindios presentes en el territorio y los europeos y africanos llegados a partir de 1492; son zambos, mulatos, mestizos, castizos,

moriscos, prietos, tresalbos... es un campesino, un indígena, un gitano, un afrodescendiente o la mezcla de los tres, o los tres juntos; por eso el rescate de los valores culturales, así como de los conocimientos tradicionales, de los estilos de vida propios de comunidades étnicas en sus territorios, de los cultivos ancestrales, de las semillas criollas, de los estilos de agriculturas locales propias y de muchos saberes desconocidos todavía permanecen en la memoria histórica de muchos campesinos e indígenas (Leff, 2000), y aún se conciben como rescatables. Muchos pueblos indígenas en Colombia han iniciado un proceso de rescate de esta memoria, de esa herencia histórica de los más de diez mil años de construcción de conocimiento, en su constante ejercicio de ensayo en el acierto o el error (Monje Carvajal, 2011).

Desde esta perspectiva, y tomando como fundamento los planteamientos hechos en este documento sobre los modelos complejos de las estructuras étnicas, por su entramada relación en estos tipos de eco-sociedades, donde los espacios de vida comunitaria representan un proceso de avanzada del ser humano en concordancia con el respeto que de ellos le merece la naturaleza y las definiciones de etnoecodesarrollo y las ciencias étnicas, y como ya se ha dicho antes, lo complejo de estos modelos de organización social y natural no radica en una estructura simple y siempre estática; sino más bien, en los procesos dicentes hacia una constante retroalimentación entre los comportamientos naturales ecosistémicos y la información que de ella analizaba el ser humano en sus espacios de vida. Se plantea que la particularidad de este estudio radica en que, el indígena hace lecturas permanentes de los espacios naturales y de sus componentes, determinando tiempos, cantidades, movilidades, caminos, utilidad y aprovechamiento de las especies que eran parte de su entorno. Estas lecturas siempre son revaloradas momento a momento, y les deja la mayor base informativa sobre los recursos que él utiliza y ha utilizado para sustentar su vida y mantener equilibrios casi armónicos muy cercanos a los procesos naturales.

Este tipo de comportamiento da paso a la trama que desde la agroecología le aporta la sociología del medio ambiente; lo complejo que nace en las relaciones naturales y sociales en un mismo espacio físico permite cada

vez más cerrar la brecha entre las sociedades culturales, entre los indígenas y los comportamientos de las especies en sus ecosistemas. Es decir, las coexistencias ecológicas y culturales se convirtieron en una práctica constante, revalorizada día a día y con una muy ajustada interpretación de quien hace uso de los recursos. En otras palabras, un papel ecológico de los indígenas en su medio natural de vida y su subsistencia, sin desconocer su necesidad de consumo, de subsistencia y de evolución individual, grupal comunitaria y como especie.

Para la construcción permanente del concepto de etnoecodesarrollo desde la agroecología se debe hablar de la economía ecológica, la que, sin desconocer las construcciones hechas desde ya por los maestros de esta disciplina, plantea que los análisis sean tan flexibles, que no solo involucren los procesos de mercado sino también los procesos de apropiación para el consumo, con una revaloración de todos los productos apropiados en cualquier forma de trueque o modelo de mercado convencional y no convencional, cosechados, cazados, colectados o recibidos, y no como una representación de modelo simple de elementos de alimentación, vestido, materia prima o similar.

En este tipo de economías indígenas, los usos y apropiaciones de recursos no siempre tienen el mismo significado de uso. Para explicar este caso se toman dos ejemplos, el primero; es cuando un integrante de una comunidad llega de una jornada de pesca con una considerable cantidad de pescado en una época donde no existe abundancia de este tipo de alimento; al llegar comparte su pescado con la comunidad sin que esto signifique un proceso diferente a un acto de compartir y donde cada uno irá a su casa a darle provecho a tan preciado regalo. Pero si el que llega es un cazador, quien en su recorrido ha obtenido un tatabro<sup>18</sup>, el proceso en la comunidad cambia totalmente, y se pasa de un simple compartir del ejercicio de los pescados a toda una fiesta de integración, donde todos hacen parte de la despresada,

---

<sup>18</sup>. Cerdo de monte (*Tayassu albirostris*).

aliñada, adobado y preparación del cerdo en diferentes platos para hacer una gran comida comunitaria, ya que esto representa toda una simbología festiva.

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

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

¿Y qué papel juegan los profesionales que trabajan en y para este tipo de comunidades, o las instituciones que apoyan sus procesos sociales y culturales? Desde esta experiencia cumplirían un papel de facilitadores para

que se desarrolle un proceso participativo, pero más como un observador facilitador, manejando y explicando las herramientas de trabajo participativo, documentando constantemente el proceso, socializando y cumpliendo las funciones de moderadores, pero sin incluir los conceptos pre-establecidos y pre-definidos en su formación. Es probable que se vea difícil el proceso, pero las recompensas son muy grandes, y requieren un subproceso de re-aprendizaje en formas de vida, estilos de vida y respeto de vida. Esto entonces requiere que tanto las personas como las instituciones deban des-aprenderse de factores previamente establecidos, dejando inicialmente a un lado toda su experiencia, para luego hacer una auto-re-valorización, un auto-re-planteamiento y una auto-re-programación de sus potencialidades y aportes a este tipo de comunidades. Sucederá en muchos casos que es más lo que se aprende, que lo que se enseña. También debe quedar establecido que es fundamental, y prácticamente indispensable, que tanto las personas como las instituciones que se involucren en trabajos de construcción de planes de vida, vivan, convivan y participen de sus actividades tanto cotidianas como espirituales y festivas si es posible, para poder entender el cómo y porqué de las cosas, y no de la forma contraria de intervención y participación como muy cotidianamente se han venido haciendo.

### **3.1.5. *Re-definiendo la autonomía indígena.***

De acuerdo con los datos del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas, DANE, en Colombia, para el censo de 2005, 1.392.623 personas eran indígenas, agrupados en 87 pueblos, todos ellos en las áreas rurales dentro de sus propios territorios colectivos. Sin embargo, la ONIC (2010) establece que al gobierno nacional le falta reconocer 15 pueblos para completar un total 102; los cuales, en su mayoría, son pueblos nómadas, con culturas muy aisladas de las zonas pobladas y sin territorios colectivos bajo su protección.

A lo largo del territorio nacional, las poblaciones indígenas hacen presencia en mayor o menor medida, dejando unos muy pocos espacios sin

cubrir. Existen zonas en las cuales hay una mayor densidad demográfica de estos pueblos, presentándose esta situación especialmente en departamentos como Guainía, Vaupés, La Guajira, Amazonas y Vichada. El 78% habita en zonas rurales, organizadas en territorios denominados resguardos<sup>19</sup> que son parcialidades indígenas o territorios no delimitados legalmente. Según datos de la ONIC, del DANE, y de la oficina de Acción Social, entidad encargada del registro de la movilidad humana en el país, un porcentaje pequeño corresponde a las poblaciones indígenas desplazadas por diferentes actores políticos y por el conflicto armado, las cuales ahora están asentadas en zonas urbanas en condiciones bastante deficientes en su calidad de vida, eso sin mencionar que están por fuera de sus territorios donde su vida tiene un sentido y entorno de acuerdo con su cosmovisión.

Todos los pueblos indígenas en Colombia muestran un alto matiz en la manifestación de su cultura; relacionando los diferentes pueblos por las

---

<sup>19</sup>. La palabra resguardo tiene su génesis en una institución legal sociopolítica de origen colonial español en América. Se fundamenta en orden a disponer de mano de obra y de provisión de alimentos, la legislación española procuró “limitar” la explotación de los indígenas y la entrega de tierras a los conquistadores, de manera que se mantuviera a los indígenas en el cultivo. En la medida en que la relación del indígena con la tierra estaba medida por la comunidad, procuraron estructurar la vida de los poblados o “reducciones” de indios sobre la base de los Resguardos, reconocidos simultáneamente con las “Encomiendas” y Mitas que disponían la mano de obra para haciendas y minas y con las reparticiones de tierras en beneficio totalitario de los colonizadores. El Resguardo como unidad territorial y económica estaba integrado por los alrededores de cada poblado o reducción indígena y como bien raíz era en conjunto inalienable, pero para el usufructo se diferenciaba por una parte entre las tierras que se distribuían “a censo” entre familias y por otra las de aprovechamiento comunal y otras que eran cultivadas en beneficio de la colectividad, por turnos denominados “obligaciones”. Las “cajas de censos” de la comunidad se nutrían no solo de ingresos agropecuarios obtenidos en las tierras trabajadas por el sistema de “obligaciones”, sino mediante los “obrajes”, telares colectivos que funcionaban en los poblados y que servían para vestir a la comunidad y vender hilos, telas, mantas y otras vestimentas. Con las cajas se atendía las necesidades básicas de huérfanos, viudas, inválidos y ancianos (Ots Capdequí, 1946). La legislación colonial y republicana impuso tributos y obligaciones diferentes a las cajas. Un cacique o un gobernador, era reconocido como autoridad principal de cada Resguardo y era el responsable de orden interno. Además el resguardo fue una institución que se mantuvo a lo largo de las épocas colonial y republicana que finalmente mediante usurpaciones que se realizaron por medio de los gobiernos republicanos se destruyó lo que antiguamente se llamó resguardo.

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

En Colombia, un estado social de derecho, que se reconoce como una nación multiétnica y pluricultural<sup>20</sup>, se han entregado desde el año 1996 -año en que inicia el proceso de la ejecución de la Ley 21 de 1991 sobre pueblos indígenas y tribales- 777 títulos colectivos, 641 resguardos indígenas y 136 títulos a comunidades negras, que van desde 7 hectáreas –es el territorio más pequeño entregado- hasta 5.8 millones de hectáreas, considerado como el territorio más extenso entregado –el predio Putumayo, Leticia - Puerto Leguizamo, con 2.067 familias. El promedio de los territorios colectivos en el país es de 46.170 hectáreas y la ocupación promedio es de 183.7 familias.

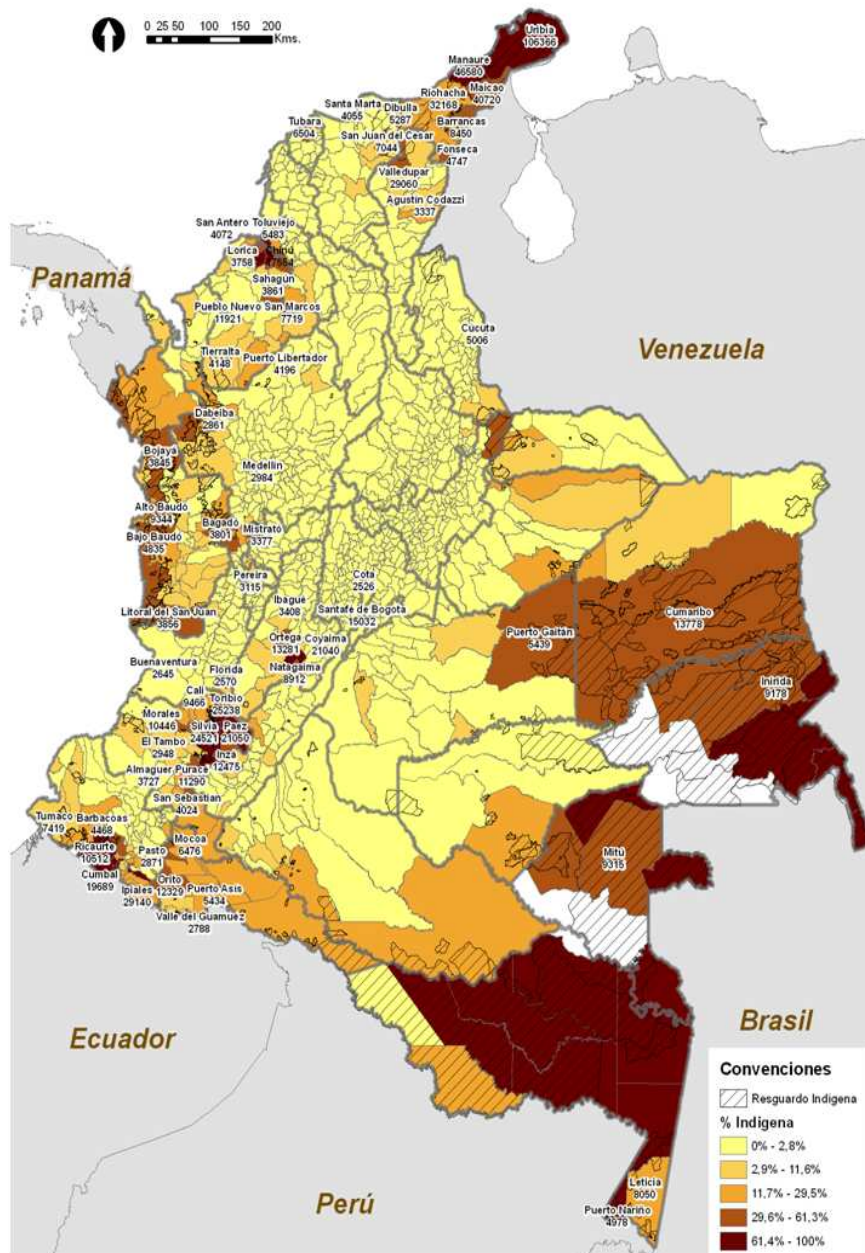
Pero las cifras no muestran una realidad sobre los territorios colectivos, menos sobre el estado de los pueblos que los sustentan. Es verdad que se les

---

<sup>20</sup>. Según el artículo 1 de la Constitución Política de Colombia, promulgada en 1991, nuestra nación se define como un “Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general”. También reconoce que somos una comunidad multiétnica y pluricultural que se asienta sobre un territorio geográfico diverso. Cuando hablamos de múltiples etnias y culturas, necesariamente nos referimos a un pasado que continúa presente hoy, constituida por una variedad de formas de ser, sentir y creer, que comparte un mismo destino, un territorio, un pasado y un futuro.

han adjudicado territorios colectivos en diferentes zonas en donde habitan y se sustentan ancestralmente, también es cierto que cada territorio colectivo recibe por concepto de transferencias un representativo aporte económico para su administración delegada, protección y sostenimiento, pero también es una realidad que las líneas de trabajo que se plantean en los planes de vida de las comunidades en sus territorios no determinan un proceso de autonomía fiel a la legislación que les da bases (Véase Figura 3.2).

**Figura 3.2. Porcentaje de población indígena por zonas de resguardos**



**Figura 3.2.** En el mapa de Colombia se ilustra cómo está la población indígena distribuida por zonas de resguardos. Tomado de Censo DANE 2005, en OCHA Colombia.



El medio por el cual se hace entrega de esas transferencias -y aquí los mandatarios municipales son los actores más importantes del proceso- son las alcaldías; que es a donde finalmente llegan los recursos económicos. El jefe municipal es quien dispone de los mismos para la entrega a los gobernadores de los resguardos; pero la entrega no es sencilla y por el contrario, sucede toda una nueva historia para el desembolso, no solo por el proceso de sus propias transferencias, sino también por la inclusión en los planes de desarrollo municipales a estas comunidades, ya que sus propias transferencias no dejan suficiente recurso para subsanar los gastos en educación, salud y atención básica en servicios. Es decir, los alcaldes no se deben excusar en que los resguardos tienen sus propios recursos para excluirlos de sus planes de desarrollo municipales.

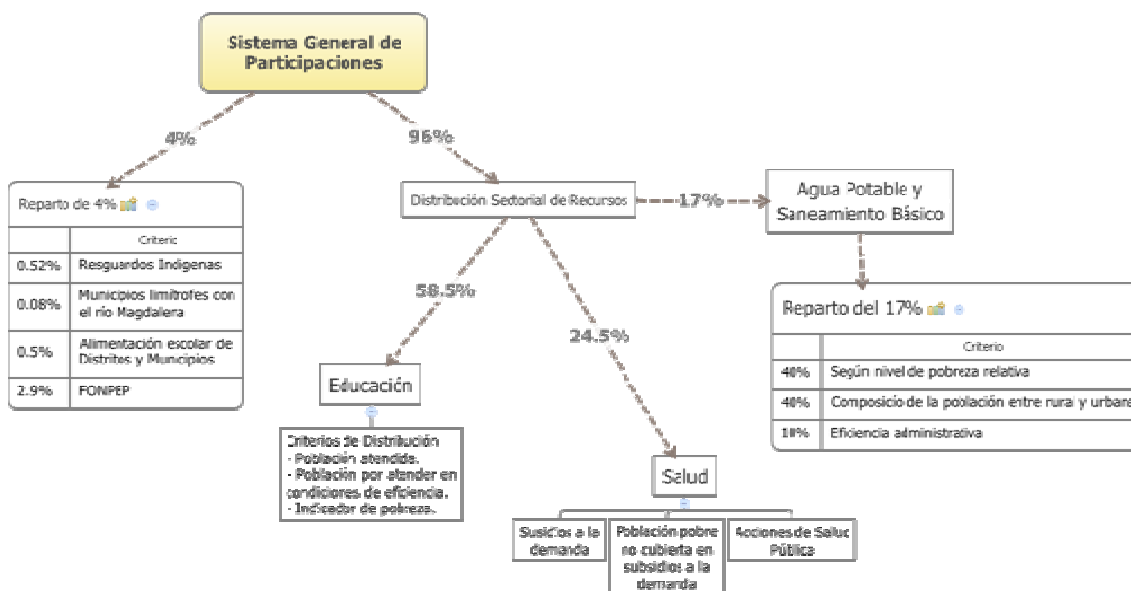
En este sistema el monto total del Sistema de Gestión de participaciones - SGP, se reparte así: 4% es para resguardos indígenas (Figura 3.3), municipios del río Magdalena, un programa de alimentación escolar y el FONPET. 96% en tres fondos: educativo (58.5%), salud (24.5%) y propósito general (17%). Después de un periodo de transición (2002-2008), el SGP creció como un promedio de la variación porcentual que han tenido los ICN en los cuatro años anteriores.

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

También está en definir el cumplimiento de sus planes de vida -planes de desarrollo-, sobre los cuales se hacen las mencionadas transferencias económicas; como quiera que sea en esos programas, previamente establecidos y concertados en cada comunidad, que se hace el planteamiento de los resguardos. Pero ¿cuál es el ente de control y las herramientas de

coordinación para este efecto?; se podría decir que no existe, o si existe, no cumple con su función. Para completar, no todos los pueblos indígenas del país poseen planes de vida, ya que una muy buena parte no posee territorio y otros son nómadas.

**Figura 3.3. Sistema nacional de participación**



**Figura 3.3.** La gráfica muestra cómo a través del Sistema Nacional de participación se hace la distribución de recursos según la Ley 715 de 2001 Adaptado de Ley 715 del 2001.

Más preocupante aún es que en los registros oficiales todavía no se considera el riesgo de desaparición de un pueblo y su cultura; según la ONIC (2010), existen 32 pueblos en alto riesgo de desaparición porque cuentan con una población inferior a 500 personas, sobre todo en las regiones de Amazonia y Orinoquia. De estos 32 pueblos, 18 tienen una población inferior a 200 personas y diez están conformados por menos de 100 individuos, también que muchos de ellos no poseen territorio por ser pueblos nómadas.

La creación de un proceso real de auto-gobierno, amparado en la gran abundancia de soportes legales -más de 12 leyes que se relacionan, por los menos cuatro decretos, más de cuatro convenios internacionales reconocidos por el Estado y algunas consideraciones especiales hechas por los CONPES<sup>21</sup> sobre los mismos- sería la mejor opción para la re-estructuración del concepto

<sup>21</sup>. Consejo Nacional de Política Económica y Social.

de gobierno y autonomía en los territorios colectivos, especialmente si se hace referencia al respeto por su derecho de habitar y decidir sobre el mismo.

En este sentido, y luego de realizar entrevistas múltiples con los consejeros<sup>22</sup> de la ONIC se pueden plantear ideas fundamentales y ventajas de un respeto real por los principios de autogobierno, que refrenden, en el caso de los indígenas, sus principios de colectividad: la unidad, el territorio, la cultura y la autonomía., dichas exposiciones son:

- El auto-gobierno es esencial para el manejo sostenible de los territorios colectivos indígenas por su génesis americana, su conocimiento ancestral, su relación con los recursos y por su especial particularidad protectora de la cultura y el ambiente.
- Existen grandes potencialidades para el auto-gobierno en los territorios colectivos, plasmados en muchos de los casos en los planes de vida, pero se deben garantizar los procesos de colectividades a las comunidades indígenas sin territorios asignados amparados por la ley, procurando concretar una estrategia donde se fijen los corredores de desplazamiento, hábitat temporal, caza, pesca, etc.
- Se debe respetar irrestrictamente el derecho fundamental de consulta previa<sup>23</sup> de los pueblos indígenas en las acciones de intervención de su territorio para el uso del suelo, del subsuelo, del espacio y del aprovechamiento de recursos naturales.
- Hay amenazas derivadas de otras formas institucionales del entorno (mercado y Estado), por el conflicto armado y la pobreza en los

---

<sup>22</sup>. El consejero de salud, planes de vida, etc.

<sup>23</sup>. La consulta previa es el derecho fundamental que tienen los pueblos indígenas de poder decidir sobre medidas judiciales o administrativas o cuando se vayan a realizar proyectos, obras o actividades dentro de sus territorios, buscando de esta manera proteger su integridad cultural, social y económica, y garantizar el derecho a la participación.

territorios colectivos. Entonces, es necesario considerar violaciones sustanciales de los derechos, determinando el uso de la tierra en un hecho de violación que atenta contra la soberanía de cada pueblo o nación indígena dentro de su territorio, asimilable a la violación de territorios nacionales dentro del marco jurídico internacional.

- Es esencial reconocer la diversidad de formas que existen para el manejo y gobierno del territorio, más allá de los modelos de mercado y del Estado es necesario que se plasmen los modelos no convencionales de economías, como una manera específica de manifestar su derecho al uso del territorio. En estos territorios no se debe aplicar el modelo de desarrollo estatal, ni se pueden integrar o asociar en los procesos de explotación de recursos que atenten contra el medio ambiente, la pervivencia de los pueblos y toda vida asociada a ellos.
- No se deben considerar los territorios colectivos como fuentes de explotación masiva de recursos, ese proceso debe estar por fuera del marco de la consulta previa, quedando definido que ni por ese mismo se podría acceder. Ningún pueblo que posea los títulos de territorios colectivos puede acceder a una consulta previa sobre proyectos que vayan en deterioro del capital natural, bien sea por la explotación y extracción de especies o explotación minera. Esto busca blindar a las comunidades de actores políticos o de incentivos económicos.
- Siempre se debe respetar el usufructo mínimo de los territorios que orienten a la pervivencia de las comunidades indígenas inmersas. Estas mismas son y serán las encargadas de ejercer autoridad sobre zonas naturales nacionales que se encuentren dentro de su territorio, beneficiándose directamente y no por concesiones de la oferta ambiental sustentable que se pueda dar, sin afectar ninguna de las consideraciones anteriores.
- Los derechos sobre los materiales genéticos y las especies en los territorios, por principios étnicos y por valor histórico, son de la nación,

pero ni la nación ni los titulados en el territorio pueden decidir sobre su enajenación o concesión. Éstos son derechos de los indígenas, ya que son ellos quienes deciden dentro de su territorio el usufructo de sus productos y las materias primas al interior de su modelo de vida y cultura, constituyéndose así como propiedad de la humanidad, generando un encargo de salvaguarda del territorio y sus riquezas, a los indígenas habitantes ancestrales del mismo, que también son los encargados de controlar la movilidad humana en los mimos.

Todas estas consideraciones más los derechos de salvaguarda de los territorios, permiten plantear un modelo de autonomía, en el marco de unas nuevas estrategias políticas que llevan a construir las propuestas de planes de vida en los territorios colectivos indígenas. Así sería posible plantear realmente una estrategia de gobernabilidad para los pueblos y naciones indígenas, concertados en su territorio acorde con su cultura, sin presiones externas y con garantías para una pervivencia real.

El concepto de desarrollo dentro de cada territorio está sujeto a la definición de futuro que para el pueblo se plantee, siendo éste el que determine los grados y modelos para involucrarse con sus externos, y es deber del Estado velar por los derechos fundamentales adquiridos por sus individuos como ciudadanos, sin discriminación y segregación. Este no es un proceso imposible, es una estrategia política para garantizar una verdadera nacionalidad indígena en una nación multiétnica y pluricultural, sin detrimento a una minoría (Monje Carvajal, 2010).

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

## **3.2. Los planes de vida.**

### **3.2.1. *Definición de un plan de vida.***

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

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

Está definido entre las comunidades indígenas que los planes de vida se deben construir desde la visión étnica, con sus contextos históricos, mitológicos ancestrales, culturales y de territorio, siendo este último ampliamente soportado por los tres contextos iniciales; muchos de ellos contenidos en memorias todavía vivas. Su expresión terminada se encuentra incluso en la narrativa

indígena y la tradición oral, y la segunda y la tercera en su lengua y en las expresiones artísticas culturales de mitos y leyendas.

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

Hasta ahora, luego de la revisión importante de planes de vida con el apoyo de la Consejería de planes de vida de la ONIC, se ha encontrado que los ejercicios para su formulación, han fluctuado entre experiencias polarizadas; unas son manifiestos étnicos de autonomía y territorio, propias de cada cultura; otras se lanzan en grandes intentos de recuperación de lo ancestral como la base de su vida, y unas muchas son simples ejercicios de ordenamiento territorial plasmados mediante cartografías de los usos del territorio.

Para entender la definición de un plan de vida, y poder definirlo, es necesario entender la importancia del mismo para las comunidades indígenas y para la nación colombiana. ¿Pero cuál es la importancia de tener un plan de vida bien formulado, que articule todos los puntos anteriormente mencionados?

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

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

Cada momento de la construcción de un plan de vida es extractado de los procesos de inmersión total o parcial que se tiene en este trabajo de investigación; siendo esta una conclusión a la lectura posterior de lo que ellos pensaban sobre lo que era bueno y lo que querían hacer en su territorio; que en muchos de los casos fue confundido con la planificación para la recuperación de su conocimiento tradicional, y mostrado posteriormente como el ejercicio definitivo para un plan de vida.

Esta es una forma errónea de abordarlo; ya que si la recuperación del conocimiento tradicional es la misión de un plan de vida, las razones que determinan esta misma es simplemente limitada, y menos ajustada al proceso, desde los momentos de vida de estos pueblos bajamente influenciados por la modernidad, en los cuales el conocimiento tradicional es solo una parte de su estructura, pero sin la cual no se tendría una luz de organización y de principios para la pervivencia en medio de procesos de globalización e





internacionalización de los recursos; pero que por sí solo, no construiría el universo total de un verdadero ejercicio participativo para la construcción de un plan de vida.

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

Estos instantes en realidad grafican una historia natural, de lo que ellos han sido y son, pretendiendo pervivir en los espacios nacionales con principios involutos hacia lo indígena, de acuerdo con sus valores ancestrales e históricos, planteando desde ahí las formas y los procesos sobre los cuales se van a relacionar con el resto de sus hermanos<sup>24</sup> habitantes de su gran nación, desde un proceso de investigación local, que va mucho más allá de las técnicas; que incluyen nociones, percepciones e intuiciones de sus actuaciones en el momento presente, pero desde la visión ancestral cosmogónica indígena; que es la más recordada e implicada por sus propias interpretaciones de los imaginarios reales y soñados.

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

- a) El planteamiento de una “metodología y estrategia de planeación para un desarrollo con identidad”,

---

<sup>24</sup>. El caso específico de los indígenas de las Sierra Nevada de Santa Marta, ellos consideran al resto de la población nacional como hermanos menores; determinando esta consideración a que cuando los no indígenas llegaron a estos territorios, los pueblos indígenas ya existían y hacían vida en este territorio desde tiempos ancestrales.

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

Pero, ¿cómo y desde dónde se abordan estas temáticas?, ¿cuáles deben ser los fundamentos reales de las consideraciones puestas acá? Valorando lo expuesto en el capítulo anterior, es fundamental originarlos en los cuatro momentos que se plantean en esta investigación, hilando los resultados de estos en la construcción de los puntos planteados por el gobierno nacional.

Pero un plan de vida debe ser un proceso reflexivo de construcción constante, hecho desde el interior de la comunidad, relacionado e interconectado con sus formas y estilos de vida, considerando sus espacios

naturales, su territorio, sus conceptos de vida y crecimiento comunitario –para no usar la palabra desarrollo-, con valoraciones de sus formas de transmisión de conocimiento –educación-, la restitución y aceptación de autoridad tradicional.

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

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

Pero este fenómeno de los ‘expertos’ es entendible por ser uno de los primeros ejercicios concertados y trabajados en la ONIC, demostrando que desde el inicio se ha buscado marcar la diferencia y que cada uno de los ítem que se muestran en la Tabla 3.1. –que no son totalitarios ni excluyentes–, concretaron una comparación que para su momento fue buena, marcando el inicio para hacer en el trabajo su planeación de forma diferente, pero que en el presente político y social del país, en realidad representa desatinos, diferencias y un análisis de las discrepancias existentes entre un plan de

desarrollo y un plan de vida, lo cual no se determina tan fácilmente al configurar en una tabla comparativa; esto dado por las divergencias de enfoque del primero y los puntos de observación desde la cosmovisión indígena del segundo, con las muchas posibilidades a que se construyeran desde la externalidad, por actores no-indígenas, con bases documentales pasadas, fotografías y unas muy pocas visitas a los territorios para trabajos comunitarios, muy poco participativos y de carácter no decisorio; es decir, en muchos de los planes de vida existentes hoy día, la mayoría de los indígenas no participaron, ni tomaron decisiones sobre el mismo y mucho menos los ayudaron a construir.

Tabla 3.1. Tabla de diferencias entre un plan de vida y un plan de desarrollo.

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

**Fuente:** Planes de vida de los pueblos indígenas / fortaleciendo la pervivencia. Capacitación para el fortalecimiento del proceso de construcción de los planes de vida de los pueblos indígenas. ONIC - 1998.

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

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

En el departamento del Guanía los maestros del pueblo Kurripaco formularon uno de los primeros planes de vida como planes de desarrollo para el resguardo indígena Kurripaco-Ñengatu, denominado en ese momento Plan de Desarrollo Social (ONIC, 2000). En esa misma época, los Sikuaní del departamento del Casanare, apoyados por la Secretaría de Educación Departamental, detectaron por primera vez las dificultades en la aplicación de los modelos de inversión y planeación que les imponía la normativa de Planeación Nacional. Esto les dio una idea para proponer y desarrollar una estrategia diferente denominada Plan de Equilibrio Estratégico (ONIC, 2000).

Este mismo ejemplo, durante los cuatro años siguientes a la promulgación de la Constitución de 1991, lo siguió la comunidad Wayúu en el departamento de la Guajira, al norte del país, con la gran diferencia que este pueblo lo trazó desde la propuesta de un plan de etnodesarrollo, desde los espacios políticos y los de organización (Bonfil Batalla, 1995), ocupando áreas no consideradas anteriormente, como la educación, la restauración de su

cultura y las líneas de trabajo conjunto de autoridades tradicionales como un espacio político en defensa de su cultura (ONIC , 2000).

Una de las propuesta más estructuradas fue la hecha desde la visión microregional de la organización regional del departamento del Chocó. La OREWA formuló una propuesta amplia donde no sólo se plasmaban las expectativas de los pueblos que la integraban sino que fijaba bases para que cada uno de los resguardos existentes en el territorio chocoano se presentaran con sus planes de vida, orientados a la pervivencia de las comunidades en el territorio y la capacidad de decidir sobre el mismo, tanto políticamente como de aprovechamiento.

La ONIC determinó tomar acciones adicionales a los planes educativos que había estructurado para capacitar en estrategias que, desde la visión del uso del territorio les permitiera a las comunidades plantear ejercicios de planes de desarrollo más ajustados a su realidad indígena. Tomó como base las experiencias anteriores y los logros alcanzados por los indígenas de los departamentos de Cauca, Guaviare, Arauca y La Guajira, y planteó un proyecto para el fortalecimiento de los planes de vida existentes, además apoyó los que se estaban construyendo, basados en el territorio como elemento político y de pervivencia.

A finales de 1998 tienen un documento resultado de un proceso de consulta, reflexión y discusión sobre lo que el común entre los pueblos y naciones indígenas del territorio colombiano, sobre lo piensan es qué y significa el desarrollo, de lo que se entiende como plan de vida y el diseño de unas pautas metodológicas que les permitieran abordar este trabajo desde la pluralidad de la cultura colombiana (ONIC , 2000).

Desde ahí, hasta estas nuevas estructuras que están apareciendo desde mediados de 2004, las organizaciones locales, regionales y la propia ONIC, han desarrollado talleres, capacitaciones, acompañamientos y asesorías que han permitido que más pueblos y más naciones indígenas tengan mejor planteado y presentado su plan de vida.

Pero para entender mejor el proceso de construcción de su plan de vida, desde la complejidad de un pueblo indígena en Colombia, es necesario que se haga una aproximación en los estados del arte en que están los planes de vida. Esta tarea no es fácil, no existen documentos exactos sobre este ejercicio, y aunque es un tema que todas las personas e instituciones que trabajan desde el contexto étnico domina, todas las aproximaciones a la realidad no son más que eso, unas aproximaciones, pero en muchos de los casos es más aproximado a la realidad desde la parte crítica externa y el punto de vista de la organización indígena, que desde los mismos datos del gobierno nacional.

Para entender mejor el proceso de construcción del plan de vida desde la complejidad de un pueblo indígena en Colombia, es necesario hacer una aproximación a lo que está en los planes de vida. Esta tarea no es fácil, no existen documentos exactos sobre este ejercicio, y aunque es un tema en el que todas las personas e instituciones trabajan desde el contexto étnico, todas las aproximaciones a la realidad no son más que eso, aproximaciones que en muchos de los casos son más cercanas a la realidad desde la parte crítica externa y el punto de vista de la organización indígena, que desde los mismos datos brindados por el gobierno nacional.

En Colombia, se hacen transferencias económicas a todas las entidades territoriales del país para el ejercicio de su administración propia. Este ejercicio de repartición del dinero público lo hace el gobierno nacional por intermedio del Ministerio de Hacienda y Crédito público, que basa sus trabajos de acuerdo con lo dispuesto en la 715 del 2001. Los ejercicios de repartición son previamente solicitados al erario público por intermedio de Departamento Nacional de Planeación –DNP-, que es el ente rector de la planificación del desarrollo del Estado, este ente recibe un documento anual, de cada ente territorial – llámese municipio o departamento – o de las unidades administrativas especiales – Distrito Capital y distritos turísticos –, donde planifican el gasto público y los proyectos de desarrollo y política pública del Estado.

A este documento se le denomina en el país Plan de Desarrollo y en él se establece la ruta de cada uno de los entes territoriales para la ejecución de los recursos financieros solicitados por ellos mismos y entregados por el Ministerio de hacienda. En este sentido, las comunidades indígenas, por tener un carácter especial de administración sobre los territorios asignados en titulaciones colectivas y por constituirse por ley como entes administrativos especiales de resguardos indígenas, también están en la obligación de presentar un plan de desarrollo; que para su efecto, y teniendo en cuenta su carácter particular de indígenas, se le denomina plan de vida, y debe ser construido de acuerdo con su cultura y presentado al gobierno central, previo una consulta interna en las comunidades que estén al interior del resguardo.

Sin embargo, este plan de vida se constituye diferente a los planes de desarrollo de los demás entes territoriales, ya que en la actualidad dichos planes de vida se apoyan en el artículo 31 de la Ley 152 de 1994, que es origen de la Ley Orgánica del Plan de Desarrollo, que en su inciso segundo reza:

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

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

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



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

Según información del Ministerio de Interior, en Colombia existen 87 etnias (Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE, 2000), y hay registrados 710 resguardos con titulaciones colectivas. En estos términos, debería existir un total de 710 planes de vida, correspondientes a cada uno de los resguardos con titulación registrada. No obstante, la realidad es otra.

En consulta hecha directamente en el Ministerio del Interior no existe un archivo con los planes de vida indígena por cada resguardo; solo existe un registro de los resguardos y sus extensiones, las comunidades indígenas que hacen parte de ellos y el registro de las escrituras públicas de cada titulación. Existe un registro en el DNP sobre los recursos girados a los resguardos, pero no existe control alguno sobre su utilización en los mismos, ni un sistema de verificación sobre la entrega por parte de las alcaldías municipales<sup>25</sup> a los resguardos.

Si se analiza desde la conceptualización de los pueblos indígenas, es decir organizados por etnias, tendrían que existir, según información del DANE

---

<sup>25</sup>. Es el medio por el cual se hace entrega de esas transferencias. Los alcaldes son los actores más importantes del proceso, ya que a las alcaldías es donde finalmente llegan los recursos, y el mandatario municipal es quien dispone de los mismos para la entrega a los gobernadores de los resguardos, ejercicio del que he sido testigo en muchas oportunidades, donde no se les ha entregado el dinero directamente, se les entregaba bonos y vales para cambiar por combustibles, plantas eléctricas, herramientas, entre otro tanto de cosas, y siempre son suministradas por los mismos proveedores de la alcaldía; siempre queda una sospecha de negocio oculto; pero no es solo el proceso de sus propias transferencias, también la inclusión en los planes de desarrollo municipales a estas comunidades, ya que sus propias transferencias no dejan suficiente recurso para subsanar los gastos en educación, salud y atención básica en servicios. Es decir, los alcaldes no se deben escudar en que los resguardos tienen sus propios recursos para excluir a las comunidades indígenas de sus planes de desarrollo.

(2000), 87 planes de vida debidamente registrados, con los respectivos adjuntos de los registros de las titulaciones colectivas de cada etnia. Sin embargo, este registro no existe; solo existe un plan de sistematización en la ONIC, donde se están sistematizando los planes de vida existentes, pasando por la consecución de los mismos.

En diciembre de 2010, en la Consejería de planes de vida de la ONIC, se tenían 48 planes de vida conseguidos y analizados, de los cuales 18 estaban sistematizados. Una muy pequeña parte de los planes de vida, sobre todo los que han conseguido recursos económicos de entidades internacionales para desarrollar su plan de vida, han construido algún tipo de libro, cartilla, afiches, plegables sobre su plan; pero este tipo de publicaciones son muy difíciles de conseguir.

En esta forma, cualquier reseña que se muestre sobre este tema, manifiesta una realidad más cercana sobre lo que ha sido en el periodo de los últimos 20 años, la muy baja restauración de sus territorios y culturas, dejando puntos claros en el cómo su autonomía no se cumple. Es así como desde el comienzo hasta el final, los planes de vida de estas comunidades son un ejercicio fluctuante que se hace valer de acuerdo con las necesidades del actor que la utiliza; para uso particular, para un lucro definido, para reclamar apoyo para actividades no respaldadas como legales o simplemente para hacerse entender como territorio de una comunidad no tan favorecida.

La autonomía como se concibe es una veleta que se apunta hacia donde el aire de “influencia” le sople (Monje Carvajal, 2010). Entonces, para que un plan de vida en un territorio indígena, si no se respeta los aspectos fundamentales que se buscan: la unidad, el territorio, la cultura y su autonomía.

La realidad de los pueblos indígenas en Colombia, respecto a sus planes de vida, su ejecución y aplicación están marcados por dos espacios particulares que se manifiestan claramente: el Estado desde la visión política y económica del desarrollo, que particularmente muestra un interés selectivo por los espacios físicos y riquezas naturales que ellos ocupan; y el

etnoecodesarrollo que se plantea desde la oportunidad para restaurar sus procesos colectivos de nación indígena, rescatando fracciones o totales de su riquezas inmateriales de cultura, con fundamentos para garantizar su pervivencia en el suelo de la nación colombiana, respondiendo al uso de sus recursos naturales, de sus espacios culturales y riquezas inmateriales; más todos los beneficios ecosistémicos de sus manejos marcados para la biodiversidad, el hábitat y la preservación de sus territorios ancestrales.

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

La realidad del Chocó no es diferente a la del país, frente a la población indígena y los planes de vida. En el departamento del Chocó los principales pueblos indígenas que habitan en el departamento son: los Embera, Los Embera Katio<sup>26</sup>, Embera Chami, Los Katíos, los Chami, los Cuna y los Wounaan. Solo con la información del Censo 2005, el DANE ha podido obtener el nivel de desagregación, dato que fue solicitado por en esta investigación a la oficina Coordinadora de Censos Especiales y que se refleja la realidad solamente del Bajo Baudó por ser el referente de investigación (Véase Tabla 3.2.).

En esta información el DANE solo nos muestra los datos poblacionales, como si se hablara de un habitante del común de la nación colombiana, sin

---

<sup>26</sup> Palizada resultante de la unión y mezcla cultural del pueblo Embera que es el mayoritario y más antiguo de los descendientes de los Chocoes con el Katío. Así mismo pasa con los Chamí. No es muy usual la unión entre los Embera y los Wounaan, y solo se ha detectado unas muy pocas uniones familiares entre estos dos pueblos que no representan una palizada o unión general a segregar; casi siempre los Embera terminan asumiendo la cultura Wounaan por ser mucho más fuerte su proceso de conservación ancestral.

diferencias culturales, ni arraigos particulares a un territorio. Se ha puesto acá, para ver la realidad de las ubicaciones de los pueblos indígenas en el país, en la política de estado y en los modelos de desarrollo; es decir, una sola cosa: cuanto son, a que departamento y municipio pertenecen, y cuanto les cuesta al estado, razón principal que fundamenta los objetos y sujetos de esta investigación y las resultantes apreciaciones técnicas, políticas, epistemológicas y filosóficas de esta investigación.

**Tabla 3.2. Proyecciones de población indígena en el Bajo Baudó desagregados por pueblos, géneros y áreas de ubicación a Junio de 2012.**

MUNICIPIO	PUEBLO INDÍGENA	CABECERA		RESTO		TOTAL
		HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES	
Bajo Baudó	Embera	9	2	1421	1299	2731
Bajo Baudó	Embera Katio	1	3	3	3	10
Bajo Baudó	Waunaan	0	0	1063	1010	2073
Bajo Baudó	Otros indígena	0	2	12	7	21

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

### 3.3. Relevancia de un estudio sobre planes de vida Indígena en Colombia.

Para entender la diversidad regional, étnica y cultural que determinan los aspectos que define la Constitución Política de Colombia como una “Nación multiétnica y pluricultural”; dio paso a la utilización generalizada de los términos que hoy día han ganado un espacio en la sociedad colombiana; es decir, una nación más acorde con la realidad y más compatible con la ética universal y humanista de los principios que dan origen a las sociedades democráticas y participativas.

Esto tenía que ser así; las referencias se dan al revisar lo que pasó a partir del 12 de octubre de 1492; con la introducción de nuevas especies de plantas y animales llegadas con los europeos, la inserción de pueblos europeos y africanos con sus conocimientos, prácticas culturales y tradiciones típicas de su raza, que terminaron haciendo parte de los ecosistemas existentes hasta



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

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

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

Es así, como las transformaciones que se están viviendo, los cambios sociales, el uso de la tierra y los recursos naturales alteran profundamente la cultura local, los patrones de consumo, las prácticas productivas y las condiciones de vida de las comunidades indígenas que se encuentran en sus zonas de vida. Hoy, es común el abandono de aquellas formas tradicionales de reproducción, tanto de la vida física como de la social y la espiritual de estas comunidades; parece que este proceso favorece la creciente tendencia a que



cientos de personas por diferentes razones, abandonen sus posesiones y emprendan un largo camino hacia un destino aún más incierto: la ciudad.

Es en este espacio de riesgo social para las comunidades indígenas en donde se plantea la necesidad de construir un proceso de salvaguarda, de reconocimiento y de fueros indígenas, para enfrentar los procesos de la modernidad en el estado colombiano, dejan al desnudo muchas debilidades de las organizaciones indígenas frente a las demandas permanentes de la institucionalidad del estado. Acá la razón más importante de sustento de un proceso propios, está plasmada en los reconocimientos que se hacen a los indígenas y las minorías étnicas en la misma Constitución; y el sustentáculo es la orientación a la construcción de planes de vida, más ajustados a la realidad que se vive desde las mismas comunidades indígenas frente a las solicitudes desde la organización del estado en su proceso de desarrollo, modernidad e integración a una política nacional de cara a la globalidad.

Para este proceso es importante rescatar algunos de los más profundos conocimientos tradicionales, culturales y de organización propias de la cultura indígena, que de por sí ya muchos presentan unos altos grados de erosión cultural. De ahí, que el papel de la comunidad como elemento integrador en las instituciones indígenas y los componentes de la misma en su función de desarrollo comunitario son importantes para realizar un estudio sobre planes de vida indígenas desde la agroecología. Los pueblos indígenas han demostrado históricamente que poseen los conocimientos ancestrales necesarios para la pervivencia del mundo entero, un ejemplo sería su aporte en los actuales momentos de calentamiento global y cambio climático él cuál resultaría esencial.

Es por eso que se mantiene una propuesta de estudio de caso para demostrar, cómo un plan de vida indígena construido, planificado, estructurado y presentado por las propias comunidades indígenas puede ser la base de su etnoecodesarrollo, generando estructuras de resistencia y resiliencia a la modernidad, y que a pesar de que sus principios tengan una buena base y rechacen la inserción en un mundo moderno; pues no serían de utilidad si se

mantienen los perfiles de violación permanente del precepto de autonomía que les otorga a las comunidades indígenas la Constitución Política del país.

También se busca demostrar, que sin un proceso de reconocimiento real y un respeto irrestricto al principio de autonomía, la construcción de planes de vida no será más que la construcción de documentos de planeación indígena para imprimir y guardar. No tendría caso el asumir un trabajo tan grande, importante, de trabajo comunitario para quedar en documento escrito que muy seguramente será archivado en el mejor de los casos, que no sería políticamente importante en la defensa de los principios de vida de la comunidad indígena que lo ha construido y presentado al estado colombiano.

### **3.4. El buen vivir, un elemento que aporta a los momentos de un plan de vida.**

El concepto del buen vivir ha marcado el cambio histórico de vida de pueblos con alta presencia de indígenas como Ecuador y Bolivia. Ellos tomaron este principio como fundamento para la construcción de sus nuevas constituciones políticas. El concepto en sí, toma su terminología de la cosmovisión ancestral quechua, aymará y guaraní; en la primera "sumak kawsay", en la segunda como "suma qamaña" y en la tercera como teko porâ o teko kavi. El "sumak" del quechua significa el flujo armónico del planeta, que en su sintaxis amplía su visión al unirla a la palabra "kawsay" que significa vida; es decir una vida para el ser humano en dignidad, plenitud y armonía, integrando de una forma consciente y natural al ser humano como un elemento de la "Pachamama" o Madre Tierra. Así, a diferencia de otros paradigmas, el buen vivir moderno, inspirado en la tradición indígena, buscaría el equilibrio con la naturaleza en la satisfacción de las necesidades (Acosta, Martínez, & Martínez, 2009)

La construcción de nuevos paradigmas para el hábitat sustentable de ser humano en el territorio americano y para la evidencia de una vida en armonía para el planeta, son la base de la creación de una nueva teoría social y de



desarrollo. Pero este tipo de desarrollo va más allá de los conceptos de la internacionalización del mundo en término de servicios ecosistémicos, recursos naturales y espacios ambientales, buscando reconfigurar el planeta como la casa en la que vivan en armonía todos sus integrantes, el ser humano inclusive: como un elemento adicional en equilibrio en la “Pachamama” (Huanacuni Mamani, 2010).

Ya existen experiencias sobre la construcción de estos nuevos paradigmas para los pueblos americanos. Tanto el pueblo de Bolivia, como el pueblo de Ecuador han puestos en sus constituciones este concepto, que ajusta perfectamente la relación hombre-naturaleza desde las cosmovisiones de los habitantes históricos del territorio. Es verdad que no se puede desconocer los procesos por los cuales han pasado nuestros pueblos desde la llegada europea el 12 de octubre de 1492 y los momentos coloniales y republicanos que aportaron de forma notable en las transformaciones del territorio, por la inmersión de especies no nativas en la naturaleza, la concepción de la vida social de sus habitantes, la importación y agregado de culturas, las mezclas de razas, etc.; siendo esta una razón de iniciar un estadio transicional de re-educación natural para una sociedad más sustentable.

Si la experiencia ya vivida en estas dos naciones nos muestra que se puede dar un cambio en la forma de concebir desde principios ancestrales nuestra forma de constituir una política de nación, diferente a los modelos de desarrollo hasta ahora aplicados, y este nos dispensa la amplitud de pensarnos como naciones multiétnicas y pluriculturales; se convierte en un rasgo de importancia que naciones como la colombiana, que posee tanta diversidad cultural y étnica a que genere desde un principio como el del buen vivir, una razón para hacer efectiva la política que de por sí la misma carta magna le confiere a las naciones indígenas, así en esta no se constituya como el buen vivir que sustenta los principios del "sumak kawsay".

En Colombia no se configura el buen vivir como tal, pero ya desde muchas experiencias se muestran como un principio fundamental que encuentra raíces en las mismas culturas indígenas de la nación (Bolaños,



Pancho, & Enrique, 2008). La experiencia desde los indígenas colombianos radican en los planes de vida, donde se plasma fundamentalmente sus principios de vida y de relación con su entorno, la protección de su territorio y la pervivencia de sus gentes como naciones indígenas con principios y culturas ancestrales ligadas al territorio colombiano.

No es desconocido los esfuerzos desde las organizaciones indígenas del país, para que se constituya como un principio político fundamental el uso de los planes de vida como su homologo al principio del buen vivir, pero todavía no se logra lo fundamental, la concepción política básica para que estos se cumplan según el espíritu que le plasmaron los constituyentes en la CPC de 1991. Es así que ellos están buscando partir de una única mirada grupal desde los principios de la organización nacional: unidad, territorio, cultura y autonomía, y desde estos buscan validar el cumplimiento de hallazgos pueden transgredir el proceso y poner en riesgo la construcción de los mismos.

Una realidad es que la legislación colombiana no ha cumplido con el espíritu de la norma máxima por la no reglamentación adecuada de los derechos fundamentales para las minorías étnicas, diferente a las naciones ya mencionadas que basaron sus constituciones políticas en el buen vivir; poniendo en riesgo la vida en armonía de los indígenas en sus territorios por permitir escenarios que ponen en peligro de estas comunidades en su territorio. Una evidencia de esto es que no existe una reglamentación definida que permita sustentar la vida indígena desde los planes de vida o el hacer valer el principio de la consulta previa para el uso del territorio, porque estos están sujetos más a un procesos de manejo de recursos del estado, que en el planteamiento de una vida en armonía con el territorio y el derecho natural a respetar sus principios de vida frente a proyectos externos.

Es así que el buen vivir en Colombia se puede figurar al interior de los planes de vida y se debe consolidar a partir de la organización indígena por ser ellos quienes representan la política de la colectividad para que estos principios de vida sean considerados y obligue a la nación colombiana a legislar desde la participación sobre los derechos adquiridos políticamente por estas

comunidades en la Constitución de 1991. Así, los planes de vida indígena obligan a que las comunidades se vean como la salvaguarda de la historia natural y ancestral de un territorio, con controles y usos en manos de sus cohabitantes humanos, sin perder sus ligaciones históricas, ancestrales, espirituales, culturales y sociales.

El buen vivir aporta a los planes de vida el respeto por lo comunitario, por la verdad, la honestidad, el rescate de la relación naturaleza-humanidad, el respeto por lo ancestral y el valor de la relación lengua-conocimiento-naturaleza que da fundamento a la vida en armonía (Niel, 2011). Desde el aporte del buen vivir, es claro que los planes de vida van más allá de principios, porque considera la relación de lo indígena con lo no-indígena, que sería fundamental tocar desde el buen vivir, ya que los involucra todos. Los planes de vida también buscan fundamentalmente la planificación de una vida para la pervivencia no solo de un pueblo o una nación, también la protección de espacios naturales de vida importantes para ellos, el uso y manejo adecuado de los recursos económicos que le otorga la nación y la protección de gran parte de la riqueza de biodiversidad de la misma nación colombiana. Ahora, también es importante plantear que desde un ejercicio de plan de vida como se plantea en esta tesis, se puede aportar a los pueblos indígenas que ya usan el buen vivir como su principio de vida, pero que todavía no estaría claro el cómo, ya que responde más a los instantes de trabajo y los resultados de la experiencia en la aplicación de este modelo en diferentes comunidades.



## 4. APRECIACIÓN METODOLÓGICA Y GENERALIDADES DE LA INVESTIGACIÓN.

La evidencia de este trabajo está fundamentada en 14 meses iniciales de investigación –entre enero de 2005 y marzo de 2006–, con 42<sup>27</sup> jornadas de labores con las comunidades, tres asambleas generales en la cabecera municipal, dos ejercicios de evaluación permanente con la junta directiva de ASAIBA, un encuentro de jóvenes y mujeres en una de las comunidades, una mesa de diálogo permanente de autoridades tradicionales en comunidad y dos procesos de socialización general.

Adicionalmente se hizo un trabajo complementario sobre el territorio: perspectivas, condiciones naturales, titulaciones, uso, manejo y conservación, otros actores presentes, conflicto armado, movilidad y vías de comunicación; el cual se comenzó en octubre de 2007 y se finalizó en noviembre de 2008, con paralelos en procesos de Biocomercio<sup>28</sup> en otros pueblos indígenas de la zona de la Amazonia colombiana.

Una tercera sesión de trabajo fue la validación de lo ya construido con integrantes y consejeros de la ONIC, en el cual se recogen sus apreciaciones sobre los procesos de los planes de vida y el estado del arte de los mismos; datos que reposan actualmente en la organización mayor de las comunidades indígenas del país. Es importante marcar que los diálogos abiertos, las entrevistas semi-estructuradas y las consultas fueran apoyados por la oficina de la Consejería para Planes de Vida de la Organización Indígena de Colombia - ONIC.

---

<sup>27</sup>. De las cuales 28 jornadas fueron con las comunidades Wounaan de ASAIBA.

<sup>28</sup>. Definido en Colombia por el Fondo Biocomercio como: el conjunto de actividades de recolección, producción, procesamiento y comercialización de bienes y servicios derivados de la biodiversidad nativa, bajo criterios de sostenibilidad ambiental, social y económica.

Tanto las entrevistas semi-estructuradas, como los diálogos abiertos y los cuestionarios determinan una serie de datos origen, que marcaron la base de los análisis puestos en esta investigación. Ambos dejaron las apreciaciones de los participantes en su sentir, pensar y cotidiano vivir; bases que fundamentaron las construcciones teóricas de esta investigación y los procesos que se recomiendan en la construcción de un plan de vida.

Los formularios brindaron una información más formal sobre los elementos que hacen parte de su entorno, medios de vida y movilidad; es decir, los elementos y las cantidades que ellos normalmente usan en sus procesos cotidianos. Los análisis fundamentales se tomaron desde las entrevistas, que aportaron una buena cantidad de elementos para las construcciones de esta investigación; siendo todo esto sustentado y ajustado con los datos obtenidos en los formularios.

La base de este trabajo de construcción investigativo se ubica en los conceptos de calidad de vida que aportaron los consultados en las comunidades y las organizaciones indígenas del país, particularmente, los conceptos de los indígenas Wounaan del Bajo Baudó en el pacífico chocono en Colombia. Ellos mismos son la base en la construcción de su propio proyecto de vida. Es así como cada miembro de las comunidades involucradas, aportan desde su visión a la construcción de su plan de vida (véase Figura 4.1), con elementos de revalorización de sus formas tradicionales de vida y producción.

El método de trabajo se apoya en procesos participativos de apropiación personal de la proyección de sus vidas y la de su comunidad al futuro, rescatando elementos de su pasado y orientando sus actividades presentes.

¿Qué es “calidad de vida” para cada uno de los integrantes?

Se pudo concluir que para los indígenas del pacífico de la zona del Bajo Baudó, la calidad de vida es: el tambo para vivir, el banano para acompañar su comida, el pescado para comer, la papa china para llenar el estómago, la caña



para la miel, el guarapo y el biche; el biche para comprar vestido, el bosque para la madera, la medicina y los animales del monte; el chingo para transportarse, el río como fuente de vida, alimentación y transporte; los hijos como herencia de vida, cultura y conocimiento.

**Figura 4.1. Dibujos sobre su vida cotidiana en abundancia de tranquilidad**



**Figura 4.1.** Trabajos de construcción sobre los estados emocionales, desarrollos particulares, perfiles productivos, vida cotidiana y vida festiva. Desarrollados por Ana María Duque, 2005.

Los cimientos que soportan esta investigación -que pretende mostrar las formas biodiversas de vida de este pueblo indígena colombiano, basados en equilibrio de consumo, relación, educación ancestral natural, rituales propios de enmiendas y agradecimientos-, son las bases que soportan los planes de vida propios de las comunidades indígenas colombianas para estructurar su relación con las culturas no indígenas.

Su fundamento metodológico se enmarca en el planteamiento de ejercicios, métodos y técnicas para la investigación social (Briones, 1996), a razón de que es un estudio etnográfico, consideración que también obliga a tener en cuenta que se hace una profundización en los papeles naturales de

desempeño comunitario, las relaciones eco-sociales, socio-económicas, eco-productivas –bases de la agroecología en sus dimensiones–, de sustento y de consideraciones ancestrales espirituales y naturales.

El trabajo se desarrolla desde la base de los principios de respeto a la vida, a las relaciones naturales, al conocimiento tradicional ancestral y a los procesos que en esa relación se forman, y que desde su visión, tienen explicaciones con mitos e historias ancestrales que sustentan todos sus procesos. Esta puede ser la herramienta más adecuada y utilizada para la protección de muchos ecosistemas amenazados por la globalización de los recursos y los procesos de explotación y extracción; también la base para la protección de los territorios naturales habitados por indígenas y/o comunidades representativas como minorías étnicas en el país.

El proceso con los Wounaan se toma como representativo, por la cercanía a la conservación de su cultura, por la lucha de su territorio, por el respeto a sus tradiciones y por la constante construcción de nación indígena medianamente intervenida por la cultura occidental, que los mantiene en constantes movimientos de participación; lucha por la defensa de sus tradiciones y planteamientos para el mejoramiento en la calidad de vida propia de su pueblo.

El respeto por las formas tradicionales de producción, las cadenas de transmisión de conocimientos, las distribuciones de trabajo de género; la participación de la mujer, los jóvenes, las niñas y los niños, esto los hace una experiencia de vida a ser fomentada como ejemplo, como historia para contar, como proceso de vida en la construcción de su propios desarrollo.

## 4.1. Fases

Fueron esencialmente tres fases que se desarrollaron para la investigación. La primera fue la fase documental, en la que se trabajó sobre la apropiación de los recursos para su vida y consumo, y en su gran mayoría los

procesos productivos; es decir, lo relacionado con su sustento alimenticio. Se construyó una estructura de datos históricos, productivos, de relación, de procederes, de dificultades, de poblamientos, de trabajos, de productos, etc. En esta fase se consultaron a las personas y se confrontaron con sus familias, y posteriormente con la comunidad; permitiendo que la información generada fuera de mayor proximidad a la realidad.

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

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

#### **4.1.1. *Perspectiva y nivel de análisis***

La dinámica de esta investigación se movió dentro de seis espacios epistemológicos (Figura 4.2); combinando cuatro niveles de análisis en las tres perspectivas de investigación en agroecología (Ottman, 2005). El proceso de esta construcción tuvo como base la “lectura” acumulativa, una estructura

flexible, que se encaminó a construir un proceso de indagación que orienta la investigación, lo más aproximadamente cercano a la realidad. Para ello se han involucrado los espacios claramente necesarios para la construcción del mismo, dejando por fuera aquellos que no generarían una base informativa importante y/o relevante.

Figura 4.2. Cuadro general de la perspectiva y el nivel de análisis de la investigación.

			
			
	Estación experimental, diagnóstico clínico predial	Historia predial	Desarrollo participativo de tecnología en finca
	Observación antropológica básica	Grupo de discusión (manejo de un recurso)	Estrategias participativas de disseminación
	Diagnóstico rural rápido	Observación participante hacia la dinámica de IAP	Diagnóstico participativo
	Transecto	Grupo de discusión (caracterizador del discurso)	Estrategias participativas de articulación
	Planificación rural convencional	Diseños participativos de desarrollo endógeno	Socio-análisis de grupos asamblearios
	ENCUESTA PARA UN ANÁLISIS SECUNDARIO	DIAGNÓSTICOS PARTICIPATIVOS Y ENTREVISTAS	INVESTIGACIÓN ACCIÓN PARTICIPATIVA

Figura 4.2. En la gráfica se evidencias los niveles de análisis, así como las perspectivas que se desarrollaron en las fases de la investigación. Tomado de Ottman, 2005.

Es así como desde el inicio se planteó un manejo, desde una perspectiva distributiva, estructural y dialéctica. Una distributiva que permite hacer una observación básica, en la que se pueden determinar tanto los procesos actuales, como las formas y modelos de apropiación de consumo entre los miembros de la comunidad y su trascendencia como herencia hacia sus hijos. Este nivel implica desarrollar entrevistas y reuniones comunitarias que conllevan a análisis más profundos a nivel de la comunidad local.

Desde la perspectiva estructural se tomaron tres puntos. Primero, se realizó una observación participante, como está planteado en la metodología,



para la reconstrucción de los procesos anteriores, la práctica de las actividades y la validación de datos - la base es la continuidad del proceso de aporte a la organización indígena y el trabajo para el desarrollo endógeno de las diferentes comunidades -. Se establecieron momentos en cada comunidad para hacer pequeñas reconstrucciones históricas dentro de las asambleas, como punto de validación de las entrevistas individuales y de los diálogos abiertos.

También se desarrollaron ejercicios para la reestructuración, la corrección y la reafirmación de los datos construidos y estructurados con las comunidades locales anteriormente, con el fin de validar la interpretación de los resultados que podrán ser importantes para su futuro inmediato, a corto, medio y largo plazo.

Para hacer una observación más cercana del grado de desarrollo de las comunidades, se involucraron a los cabildos locales y a los cabildos mayores, con quienes se planteó un trabajo participativo para la construcción de las bases que orienten su desarrollo endógeno. Entendida, esta construcción en la orientación a generar herramientas básicas que esbocen los elementos fundamentales para “lo que queremos y pensamos hacer en nuestro territorio”. De otra parte, en el ejercicio de observación de los procesos vividos por los Wounaan en el Bajo Baudó, se hizo necesario entender el contexto general de cómo se han dado éstos, para lo cual fue necesario reconstruir los procesos anteriores, y a partir de allí, se desarrolló una estrategia de trabajo para la construcción colectiva de la memoria histórica de sus procesos de apropiación, prácticas culturales y tradiciones muy poco recordadas.

Esta estrategia por su complejidad de uso, por la memoria Biocultural asociada tan amplia (Toledo Manzur & Barrera-bassols, 2008), desarrolla aspectos fundamentales que se espera aporte a futuro a las comunidades que se involucraron, y sirva como bases culturales para la protección de su forma de vida natural.

### **4.1.2. Estrategia metodológica de trabajo**

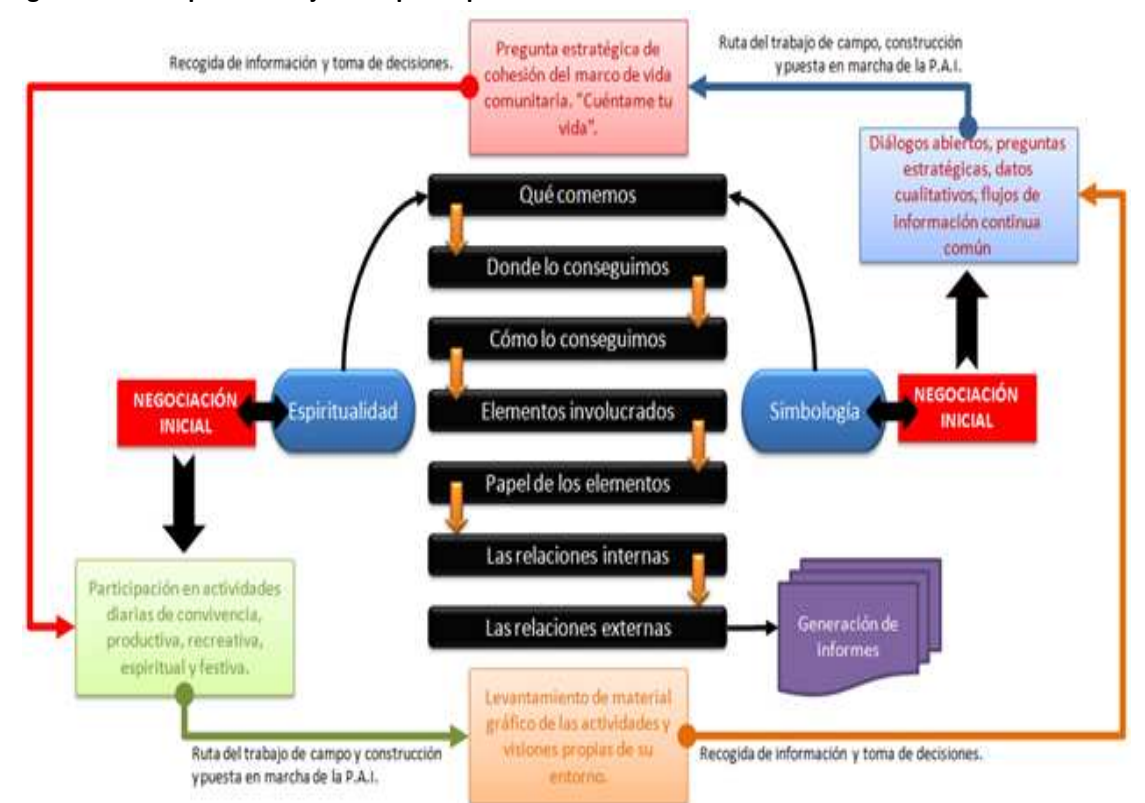
Los indígenas Wounaan de Bajo Baudó planean su futuro teniendo en cuenta los aspectos simbólicos de su cultura, el conocimiento local y los recursos propios, sabiendo que su territorio no es un organismo sin relación con su entorno; en razón a ello, se determinó hacer de éste, un trabajo desde el uso de herramientas participativas, basado en un proceso de observación antropológica básica, que implicó una relación entre los habitantes de las comunidades involucradas, las comunidades afrocolombianas, las campesinas y las colonas vecinas con las que se relacionan, y conjuntamente con el investigador, para mejorar la estructuración de esta investigación.

La negociación inicial se da en dos puntos, por la participación en actividades relacionadas directamente con su quehacer diario en la producción, descanso o ceremonias especiales, o por los diálogos iniciales de presentación e identificación de personas. El primero tiene que ver directamente con su mundo espiritual, en sus relaciones como ser vivo y su entorno y de la forma cómo ellos se conciben en su espacio de vida; el segundo está directamente relacionado con su simbología y forma de proceder, en la manera cómo relacionan su vida con su externalidad, es decir, con comunidades cercanas y con los sistemas de cooperación comunitaria.

Cualquiera de los dos sentidos en que se dé la negociación inicial abarca cuatro dificultades para abordar el procedimiento siguiente; la diferencia de los universos culturales, la diferencia de lengua, el territorio y sus dificultades, y la disponibilidad de los indígenas para contar sus historias; esto para el trazado de la ruta de trabajo de campo. Ejemplo de esto es: si se inicia por sus estructuras simbólicas -sistemas de gobierno, modos de comercio e intercambio, etc.-, la negociación inicial, y el marco de las primeras entrevistas y construcción de relaciones debe llevar a preguntar sobre su vida, esa vida desde donde su memoria histórica le permite aportar, y de ahí, seguir la tarea en un bucle (Morín, 2006), que lleva a comprender el conocimiento a partir de su espiritualidad.

En la Figura 4.3 se ve el diagrama de las preguntas con relación a su comida: qué comen, eso que comen dónde lo consiguen, cuál es el proceso en tiempo y espacio para conseguirlo, quiénes y qué herramientas utilizan, qué papel cumplen los alimentos con relación a sus visiones espirituales y simbólicas y, a partir de esa comida qué relaciones se generan al interior de la comunidad o con otras comunidades étnicas o de colonos.

**Figura 4.3. Enfoque de un ejercicio participativo.**



**Figura 4.3.** En la gráfica se muestra el ejercicio de recolección de datos para reconstruir la estructura espiritual y simbólica de la comida. Elaboración propia a partir de Rist, 2002.

Si el inicio se da por su espiritualidad -su cosmogonía original, su deidad y sus autoridades espirituales- se parte de la búsqueda del permiso para la participación de actividades cotidianas, festivas y espirituales. El objetivo siempre busca generar datos que los lleve a concebir espacios de construcción histórica, que puedan ser codificados por el investigador en un proceso de IAP para el aporte en la construcción de su plan de vida.

### **4.1.3. Unidad de análisis y construcción colectiva.**

La unidad de análisis de este estudio es la comunidad; con ella se construyeron diálogos abiertos, preguntas estratégicas y metodológicas que originaron datos determinantes en la cualificación y la identificación de los flujos de relación, consumo y evolución de los mismos en su lógica económica. Es igual de importante buscar y determinar las valoraciones simbólicas de las actividades; las festividades por acción o la actividad por rutina en el papel sociocultural y económico en la comunidad. Es aquí que las relaciones de reciprocidad en este tipo de economías éticas toman un valor moral más que económico; esto quiere decir, que el dar-recibir-devolver (Mauss, 1969) es relevante en la construcción de sociedad como herramienta de resistencia a la erosión cultural, para aportar en la construcción de una estructura de resiliencia.

Los diálogos grupales se inician en la familia posterior a las entrevistas individuales, y la técnica utilizada para iniciar el diálogo en cada familia fue la pregunta: Cuéntenme su vida, sus historias de vida... desde que eran niños y niñas.... Esta pregunta generó datos donde figuran sus historias individuales, familiares y comunitarias, que a su vez dieron la estructuración y configuración de patrones de prácticas culturales, de estructura social y de orientación de cada uno de ellos (Rist, 2002). El caso más específico de esta investigación fue conocer todo lo referente a la vida cotidiana, el desempeño en el trabajo, en lo festivo y en lo espiritual en cada comunidad (Rist, 2002).

Una fase consecuente con la pregunta anterior, fue la construcción y recuperación de conocimientos bajamente recordados y bajamente difundidos; quedando planteado un trabajo a futuro, ya que requería mucha mayor dedicación de las comunidades, en diferentes momentos; es decir, la reconstrucción de conocimientos sobre la producción -que se hace en los cultivos, como se prepara la comida y que pasa en la cocina-, etc. El desarrollo de esta metodología aportó para hacer una aproximación a la realidad, se desarrolló desde los siguientes pasos, que no fueron rígidos, ni su



programación fue sobre una estructura lineal, pero si se buscó completarlos siempre:

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

**Fase de familia:** Esta fase es una lectura al interior de la familia de las historias recogidas en cada integrante de la misma, esto como actividad de participación y socialización, permitiendo a todos sus miembros conocer estas historias, recrearse en el conocimiento pasado de cada uno, aportar, corregir o reafirmar. Al final de esta actividad, la familia genera una visión de la evolución del conocimiento de sus componentes y sus procesos de apropiación; un conocimiento más profundo del porqué de las actividades del colectivo familiar.

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

Es claro, que el papel del interlocutor indígena (Rist, 2002) y la apreciación de la Persona, la familia, y la comunidad sobre lo plasmado en los informes (Figura 4.4), deben originar una aproximación a la realidad. Es por eso tan importante el conocer sus historias, el recrearlas de nuevo con ellos, involucrando el escuchar como una herramienta de recreación de su pasado y, socializando lo representado en el informe para con ellos mismos, tomando sus apreciaciones, correcciones y ajustes. Este proceso en la mayoría de los casos

tomó varias reuniones, no determinadas en un número, sino en un objetivo: encontrar la aproximación más cercana a su realidad.

Figura 4.4. Unidades de análisis y sistemas de consulta y transmisión.

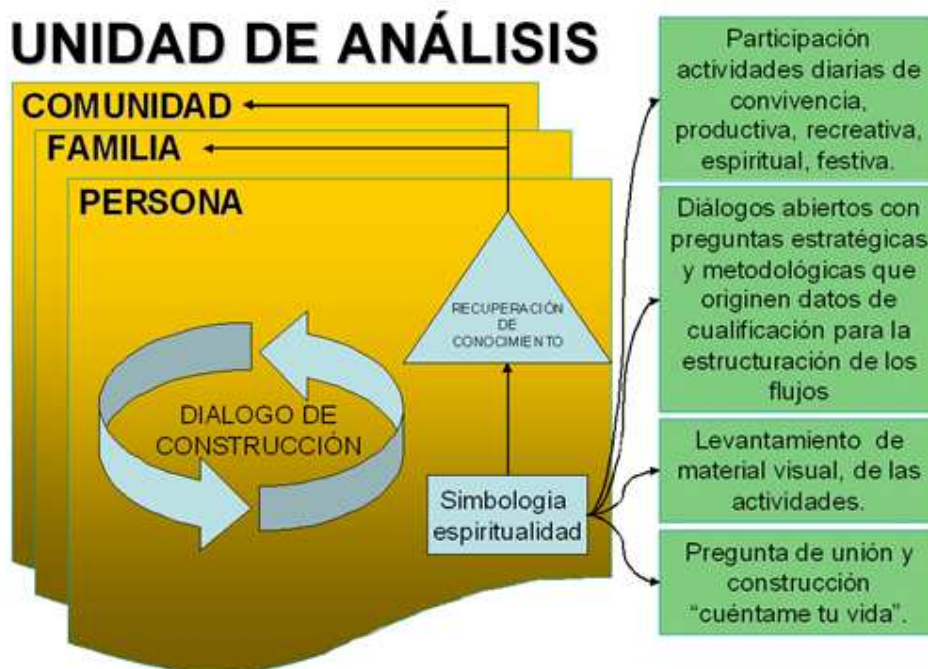


Figura 4.4. El gráfico muestra cómo la apreciación de la persona, la familia, y la comunidad sobre lo plasmado en los informes, originan una aproximación a la realidad de la comunidad. Elaboración propia, basado en la metodología de esta investigación adaptado de Rist, 2002, y Strauss & Corbin, 2002.

#### 4.1.4. Entrevistas preliminares y observaciones participantes

Según lo planteado por Rist (2002) y Hauptert (1991), la reconstrucción de entrevistas narrativas y las repercusiones y relaciones interactivas entre el investigador/facilitador y el campesino -en este caso específico los indígenas- es necesario que se redacten actas de entrevistas inmediatamente después de cada diálogo constructivo. Dejando plasmado en este documento los estados de ánimo, impresiones y atmósferas de la conversación conjunta con las primeras impresiones del investigador respecto a los posteriores análisis de este mismo proceso. A estas mismas entrevistas, en estas actas -para su defecto puede ser un diario de campo- se debe adicionar con un análisis cualitativo y con resultados de las observaciones participativas que se hagan



en las reuniones dentro de cada grupo de diálogo o diálogos de familia o comunidad.

Este tipo de inmersión de un investigador en un grupo determinado hace que se puedan vivir directamente procesos básicos de estos grupos o comunidades pequeñas, sin que se tenga que pasar por procesos de diagnósticos sociales o antropológicos de alto nivel de complejidad. Los documentos consignados en estas actas y los procesos de inclusión/descripción de datos en el marco de la observación de procesos participativos, conforman un elemento material de sustento del mismo trabajo de investigación acción participativa buscado en este proceso, y el rescate de componentes inmateriales que se confrontan como las bases de la vida de las comunidades versus la modernidad.

Cada una de estas actas se transcribió dentro de una base de datos que se constituyó en la base de análisis en la construcción del documento del plan de vida y el documento de esta investigación. Tomando en cuenta que un porcentaje muy bajo de los Wounaan del Bajo Baudó hablan lengua castellana –en su gran mayoría hombres– fue necesario tener un grupo de ayudantes en la traducción de los diálogos, lo cual aportó en la traducción, ya que construyeron desde su propia cosmovisión las interpretaciones y respuestas de los entrevistados. De igual forma estos se convertirían luego en el punto de cohesión en las reuniones o grupos de discusión.

La selección de los interlocutores se dio desde tres aspectos: a) El papel de género, b) El nivel de formación educativa c) La experiencia en gobierno y organización indígena. Es así como se llega a la conclusión de que es importante que se conforme un grupo de tres personas, de las cuales una debe ser una mujer, la otra un joven con estudios secundarios o técnicos y que tuviese relación con la organización, y el último integrante una persona de edad mayor con conocimiento de la zona de trabajo, experiencia en gobierno y buenas relaciones con las comunidades y sus integrantes.

El grupo propuesto, y finalmente seleccionado, fue una mujer líder en su proceso, madre cabeza de hogar –que se configura en un papel determinante de capacidad de sostenimiento sin el acompañamiento de un hombre– un joven con estudios secundarios, con experiencia en la organización, con un muy buen nivel de lengua castellana tanto hablada como escrita y con relaciones óptimas con las y los jóvenes de cada comunidad, y una persona madura y con experiencia, de 64 años, navegante de mar y río, pescador, cazador, hablante de lengua castellana, que ha hecho parte de los gobiernos indígenas y que hace parte de la cultura política tradicional de la zona y del país. Este grupo de interlocutores conforman la base del trabajo para el desarrollo de las entrevistas y la ejecución de actividades con los diferentes grupos.

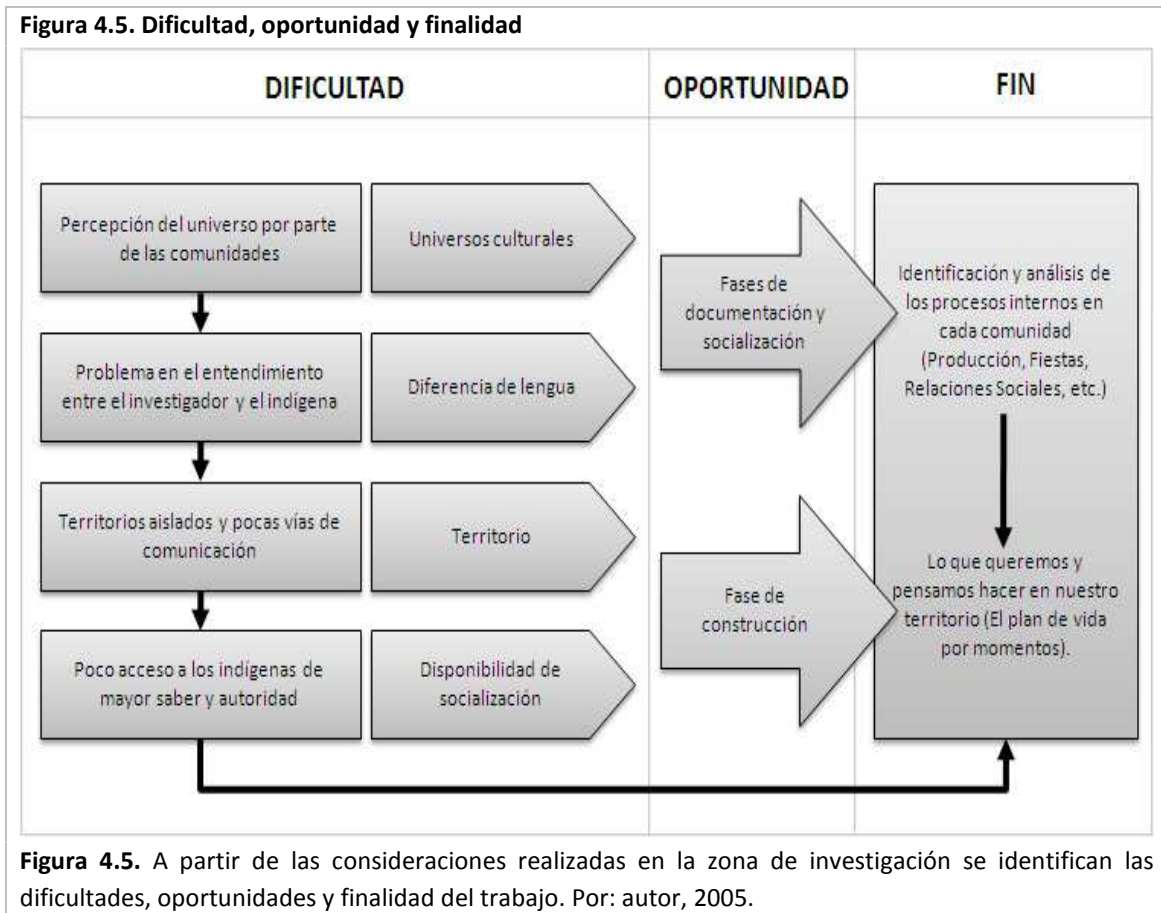
#### **4.1.5. Particularidades en el desarrollo de la investigación**

Como soporte de trabajo, como base de análisis y como construcción evidente, se especificó el levantamiento de documentos visuales de todos estos transcurros, que aportaron a las descripciones gráficas de los procesos de este estudio y sus realidades actuales. Se identificaron claramente dentro de la metodología de consulta, cuatro limitantes a tener en cuenta para el éxito de este caso específico. Estas limitantes fueron determinantes en la generación de información básica de calidad en la ejecución del trabajo de campo, y su abordaje correcto y la forma de involucrarse dentro del rol indígena fueron positivos; pero un mal enfoque también los habría convertido en negativos. Estas limitantes para nuestro caso fueron:

Universos culturales: la diferencia en la percepción de los universos culturales entre el indígena que cuenta su historia de vida y el investigador que escucha la historia y construye una idea, presentando una brecha de cultura muy amplia; el primero en su vida indígena tradicional, con una cosmovisión especial del mundo; el segundo en los procesos de la academia, de las teorías sociológicas y antropológicas, de la modernidad y todos sus avances y teorías. Es decir, que la historia narrada por el indígena, y luego interpretada y



plasmada en un documento por un no indígena puede llegar a ser muy diferente a la que originalmente el indígena quiso contar. La diferencia de interpretación del mismo universo entre dos individuos de cosmovisiones distintos crea una brecha entre la forma y estilo de ellos percibir y contar su medio natural y social, y la forma y estilo para escucharla, interpretarla y escribirla. (Véase Figura 4.5)



Diferencia de idioma: para un indígena Wounaan cuya lengua materna no es el castellano, es muy difícil representar su pensamiento tan claramente como lo haría en su lengua nativa. Es entendible que esta dificultad represente limitantes en el momento de graficar los contextos imaginados y concretados en el pensamiento del parlante y los formados en el pensamiento del escucha, más explícitamente qué se representarían en el informe del escucha. ¿Que representa en su pensamiento el indígena?, ¿qué quiere decir?, ¿qué dice?, ¿que interpreta el escucha? y finalmente ¿que se representa en el documento?

Territorio: su posición geomorfológica dentro de la zona de convergencia intertropical le confiere características especiales; los vientos alisios procedentes del norte y del suroeste condicionan las épocas muy lluviosas y menos lluviosas; subregiones montañosas aisladas como el Darién y el Baudó influyen significativamente en el promedio de lluvias al permitir, por sus bajas alturas, el paso de corrientes de vapor procedentes del Pacífico, las cuales al chocar con la cordillera occidental son precipitadas en forma de lluvia con promedios entre 4.500 y 5.000 milímetros al año; la nubosidad es alta y el promedio de luz solar por día es relativamente bajo, 3.7 horas (Casas Castañeda & Bossoni Spinetto, 2003). Es decir, unas dificultades físicas que limitaron muchas de las actividades programadas; por el no acceso a la zona, por no encontrar a la comunidad reunida, por los periodos secos que obligan a los indígenas a buscar alimento más lejos y no estar presente por largos periodos en la comunidad.

El exceso de humedad, superior al 90%, y las altas temperaturas son un factor determinante en la variedad, la diversidad y la complejidad de los extremadamente frágiles ecosistemas de la región. Los suelos son generalmente pobres en contenidos nutricionales y la nutrición vegetal está condicionada a la recirculación de nutrimentos almacenados en la fase orgánica de los ecosistemas (Mejía, 2001). Esto representa una barrera natural que opone resistencia en los desplazamientos y las condiciones de vida que limitaron las fases de consulta en terreno.

Adicionalmente a esto se presenta lo complejo del territorio en su formas de movilización entre las comunidades, solo se dispone de una sola forma de transporte entre la cabecera municipal y las comunidades, es el río, el cual puede determinar tiempos y espacios de traslados generando que se debe hacer una planeación más flexible. También el acceso a la cabecera municipal es difícil, ya que solo existen dos medios para llegar; el acuático, por mar o río, con trayectos mayores a 18 horas, y que no tienen frecuencia o ruta comercial de pasajeros; el aéreo, con tres vuelos en la semana desde dos poblaciones importantes, Buenaventura en el departamento del Valle del Cauca, y Quibdó la capital del departamento del Chocó; estos vuelos se hacen en aviones de 9

pasajeros como máximo, y no son seguros por que la nubosidad de la zona y los periodos de altas lluvias, no siempre permiten una ruta con un horario frecuente.

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

#### **4.1.6. Selección de los informantes claves**

Es aquí donde un buen observador-participante debe aplicar su habilidad para hacer la selección de los oradores históricos que entregarán la información necesaria básica (Figura 4.6). En este caso es un poco más particular, ya que se hace necesario que los informantes claves tengan una cadena de herencia cultural directa viva y en continuidad; es decir, que tengan familia en consanguinidad de primera línea tanto en los más adultos como en los más jóvenes.

Pero esto no determina que las personas que no tienen familia no puedan hacer parte de los papeles de oradores históricos; son casos especiales para lo cual se deben considerar los ejes básicos en la conformación de grupo determinados por ellos en la construcción de su plan de vida, ya que no es común que en comunidades indígenas colombianas existan personas adultas mayores que no tengan descendencia; por lo general todas las familias tienen abuelos, padres, hijos y nietos, pero se encuentran algunas

excepciones, por lo que se deben considerar algunas recomendaciones, esto para no descartar posibles oradores históricos que contienen información importante en la investigación.

Figura 4.6. Ejes básicos en la conformación de grupos.



Figura 4.6. La gráfica representa el trabajo grupal realizado con jóvenes y líderes de la zona ASAIBA. Por: autor, 2005.

El paso siguiente es la entrevista como tal, esta actividad tiene tres niveles de trabajo, el nivel personal, el nivel familiar y el nivel grupal; que a su vez tiene dos grupos de trabajo, los grupos de discusión que se hacen por grupos selectos especiales como ancianos, pescadores, maestros, cultivadores en un rango especial, etc. y los grupos asamblearios que involucran a la comunidad en general.

Los pasos que se ejecutan ahora son complementarios en el proceso de la metodología. Se deben aplicar las entrevistas tanto individuales, familiares como grupales, y deben cumplir su cometido universal: un acercamiento a la memoria colectiva del grupo, especialmente a las actividades más importantes dentro de su vida como pueblo o nación indígena. Es necesario que el facilitador/investigador evalúe los pasos complementarios antes de iniciar cada entrevista, para que seleccione las herramientas participativas adecuadas para lograr su objetivo.

- **El diálogo sobre su cultura y su historia**

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

En la primera parte de este paso, las personas o los grupos de discusión o asamblearios hablan libremente sobre los procesos vividos en su comunidad, desde la parte más profunda de su edad primaria hasta los momentos más recientes. Los interlocutores traducen cada uno desde su visión y el facilitador-investigador interpreta y realiza las anotaciones necesarias de las emociones transmitidas por los interlocutores en los diálogos; se debe tomar nota especialmente sobre los tonos de voz, las expresiones de risa y de disgusto de cada participación, esto ayudará a dar un universo interpretativo más aproximado por la valoración de su estado de ánimo en los momentos de su vida o actividades relacionadas.

En la segunda parte de este paso, facilitador-investigador hará preguntas abiertas sobre temas que destacaron su particular atención en los diálogos anteriores sobre aspectos de sociedad y cultura relacionando estos temas con los demás aspectos que sean relevantes para la investigación. Se tiene particularmente interés en insistir sobre temas que pueden llegar a ser importante en la conservación de sus identidades como pueblo o nación indígena y que no son muy utilizadas y/o recordadas en la actualidad, pero que representan actividades propias de su cultura. Se recomienda hacer gráficos que relacionen los temas de interés (Strauss & Corbin, 2002).

- **Las interpretaciones del investigador**

En este paso, las interpretaciones del facilitador-investigador son expuestas al entrevistado o al grupo de discusión o asambleario. Los interlocutores traducen para que se haga una aceptación de lo expuesto. El entrevistado o los participantes del grupo pueden aceptar o corregir las

interpretaciones del facilitador-investigador; es decir, decidirán si lo que están viendo en las interpretaciones del facilitador-investigador corresponden a las construcciones que se hicieron desde sus aportes en el paso anterior.

Ellos hacen sus apreciaciones, los interlocutores traducen y dan su punto de vista, en tanto que el facilitador-investigador toma nota. Se deben construir gráficos nuevos que relacionen los temas, comparar con los construidos anteriormente y hacer las anotaciones respectivas tomando en cuenta los cambios más representativos (Strauss & Corbin, 2002).

- **Retroalimentación de las interpretaciones**

El facilitador-investigador y los participantes de las entrevistas y los grupos de discusión retroalimentan sus construcciones hasta obtener un producto muy aproximado entre lo que se pensó, se quiso transmitir, se transmitió, se interpretó y lo que se escribió.

Es necesario que los interlocutores desde su papel hagan un aporte en cada construcción, desde su visión y experiencia, así desde su expectativa se dará un punto de opinión que recoge aspectos no comunitarios.

Todos los resultados serán puestos en común en los grupos asamblearios que se forman en la construcción de un plan de vida. Es claro que se debe considerar cada aspecto destacado como básico en el sostenimiento de la cultura del pueblo o nación indígena.

Estas recuperaciones o reafirmaciones dan elementos de soporte de su cultura como una nación indígena con características de vida, que darán base en la construcción de un plan de desarrollo endógeno, que a su vez determinará su forma de abordar los fenómenos sociales, culturales y económicos que se dan al exterior de sus zonas de vida, y que afectan su realidad directa o indirectamente.

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

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

En la construcción de un plan de vida es necesario que cada uno de los integrantes de cada comunidad involucrada participe activamente y ponga su opinión en las reuniones de las cuales haga parte. Pero para esto es necesario desarrollar<sup>29</sup> actividades de recuperación básica en la estructura de memoria colectiva, para romper las barreras que plantea la diferencia de lengua y de universo cultural.

Es así que antes de iniciar las reuniones de grupos de discusión y las convocatorias para grupos asamblearios se deben plantear construcciones personales sobre su cultura, donde cada participante genera, desde su percepción y experiencia personal su desarrollo de vida como integrante de su pueblo y como actor directo de la vida en su comunidad, un documento base personal<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup>. Se desarrolla desde la metodología “MEMORIA COLECTIVA”, quedando claro que ésta siempre será un sistema abierto en la estructuración de un trabajo de Planificación Integral Participativa para la reconstrucción de conocimientos culturales, tradiciones bajamente utilizadas entre otras prácticas culturales que subsisten y pueden aportar al fortalecimiento de etnoecodesarrollo.

<sup>30</sup>. Este documento es una de las actas que se redactan inmediatamente después de las entrevistas, como está planteado en la metodología y se basa en la recomendación de Hauptert (1991) y que plantea Sthepan Rist en su libro Si Estamos de Buen Corazón Siempre hay Producción (2002).

En esta actividad se hacen partícipes los interlocutores que aportan desde su visión y experiencia, una interpretación más aproximada a la lengua castellana del diálogo con el entrevistado, y son canales de comunicación entre el facilitador-investigador y el entrevistado o parlante histórico. De un buen desempeño del facilitador-investigador en el manejo de los diálogos y la concreción en varias oportunidades de las preguntas y respuestas se puede llegar a la proximidad ideal de la interpretación de los aportes históricos constructivos de cada entrevistado.

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

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



El primer paso a desarrollar en los grupos de discusión es la lectura de los documentos personales a considerar, ellos serán interpretados por los interlocutores y se hará la lectura en lengua castellana y en lengua indígena. Cada documento personal debe leerse como una historia de vida, con incitación a ser interpretadas como una relatoría de la vida de parlante histórico que la contó. Es importante considerar que las historias o cuentos de vida han sido uno de los elementos transmisores de culturas más importantes en este tipo de comunidades.

Los demás integrantes del grupo de discusión tendrán la oportunidad de aportar en cada lectura sobre la veracidad del documento. Es claro que el universo imaginario de cada parlante histórico puede engrandecer las historias para volverlas aventuras dignas de ser contadas, pero la crudeza de análisis del grupo de discusión y el aporte de cada uno harán que ese cúmulo de historias se aproximen un poco más a la realidad. Las entrevistas tienen un grado de relevancia en temas a considerar en el plan de vida, y está determinado por la necesidad de organizar su comunidad para su desarrollo propio y grado de vínculo con la sociedad occidentalizada no indígena e indígena de otras etnias. Pero esto no determina que se reconstruyan elementos inmateriales propios de su cultura y que no determinarían una crudeza en el cambio de actitud en torno a la construcción de su plan de vida.

Al final de la reunión del grupo de discusión se levanta un acta de grupo, que será socializada en el mismo grupo, con las repeticiones necesarias hasta alcanzar el documento concertado aproximado a las verdaderas interpretaciones de su pensamiento a la lengua castellana.

Estos documentos grupales y los personales serán expuestos en las reuniones de grupos asamblearios antes de la toma de decisiones en los supuestos para la construcción de su plan de vida –o como lo interpreta la Constitución Política de Colombia, su plan de desarrollo– y las políticas de relación externa e interna, sus valores culturales, sus sistemas productivos y sus formas de organización social.

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

El primer acercamiento a la construcción de esta herramienta, fue el buscar que se ajustara mucho más a la realidad de los indígenas Wounaan en su territorio, fue desarrollando de acuerdo con las necesidades de la comunidad y a los momentos de trabajo realizados con los representantes de cada comunidad al inicio del proyecto.

Se inició por la conformación de grupos de trabajo y el concepto estuvo orientado al ejercicio de participación de representantes de todas las comunidades indígenas, donde se hicieron reportes de las dificultades que se constituyeron en las bases para el planteamiento de las actividades de sustento, recuperación, manejo, minimización, etc., que ayudarían al final a dar una ruta para lograr un fin óptimo que los beneficiara a todos. En este ejercicio no fue posible obtener resultados en una metodología DOFA, que era sobre la cual se había planificado el trabajo, ya que no era muy fácil comprender la relación que se hace entre cada componente de esta herramienta.

Lo que siempre apareció en todos los grupos de trabajo fueron riesgos que se tenían por la falta de atención por parte de las comunidades, de la ASAIBA y del gobierno en diferentes aspectos de la vida, cotidianidad y organización. Como tal, estos riesgos se constituían en el principio del planteamiento de un trabajo de mejoramiento organizativo, que fundamentalmente era lo que planteaba el desarrollo de la inversión de los recursos obtenidos de USAID para el proyecto.

El trabajo inicialmente buscaba la definición de estrategias para minimizar las acciones que representaban un riesgo, generando actividades para subsanar los impactos dejados por dichas acciones y plantear un programa alternativo para sopesar los factores perdidos por las afecciones negativas. Fue indudable que para que enfrentar los riesgos se hiciera necesario tener un fin definido, al cual no se podía llegar sin un plan de trabajo

o plan de actividades de sustento y recuperación; sin embargo, éste requería una serie de actividades que debían ser tareas puntuales para evitar que se convirtieran en un riesgo.

Es así como nace la metodología, basada en una serie de planes que se orientaban consecutivamente o por separado a un fin único. Los planes desde donde se tomaran siempre darían como resultado un aporte al logro de dicho fin. La base de la metodología Caja de Planes entonces son los RIESGOS a los que se enfrenta la comunidad por la permanencia de externos en sus territorios o por acciones de ellos mismos que atentan contra su cultura, territorio, etc. Si estos riesgos se hacen presentes y se puede constatar una continuidad se generan una serie de DIFICULTADES, que conforme se prolonguen en el tiempo se hacen más críticas y que terminan afectando más de los espacios directos a los que impactan inicialmente.

Estos riesgos que generan las dificultades, que a su vez impactan espacios naturales, culturales y sociales son también la oportunidad de plantear medidas de choque, amortiguamiento, intermediación, remediación, recuperación o restauración de los estados óptimos de los espacios afectados. Estas acciones generadas para dar solución en cualquier nivel de los impactos son los PLANES, resultados de la aplicación de la metodología CAJA DE PLANES, orientados todos de forma encadenada al logro de un FIN (Figura 4.7).

Desde este punto de vista y tomando como base que la función de ASAIBA radica en lograr un desarrollo sustentable de los Wounaan del Bajo Baudó, desde la concepción del desarrollo endógeno que contribuya con equidad sin deteriorar los recursos naturales, a afianzar su territorio, evitar el desplazamiento de sus comunidades, minimizando las posibilidades de desarrollar actividades ilícitas; la Caja de Planes planteó una serie de estrategias y métodos para enfrentar un gran macro-riesgo: las relaciones directas o indirectas de las comunidades con proyectos orientados por personas u organizaciones que promovieron o incentivaron sistemas productivos con intereses particulares, bien sea basados en programas



estatales, en compromisos productivos privados para la transformación, o en el uso ilícito; los cuales no son sustentables en la zona ni en las comunidades indígenas.

Figura 4.7. Caja de planes

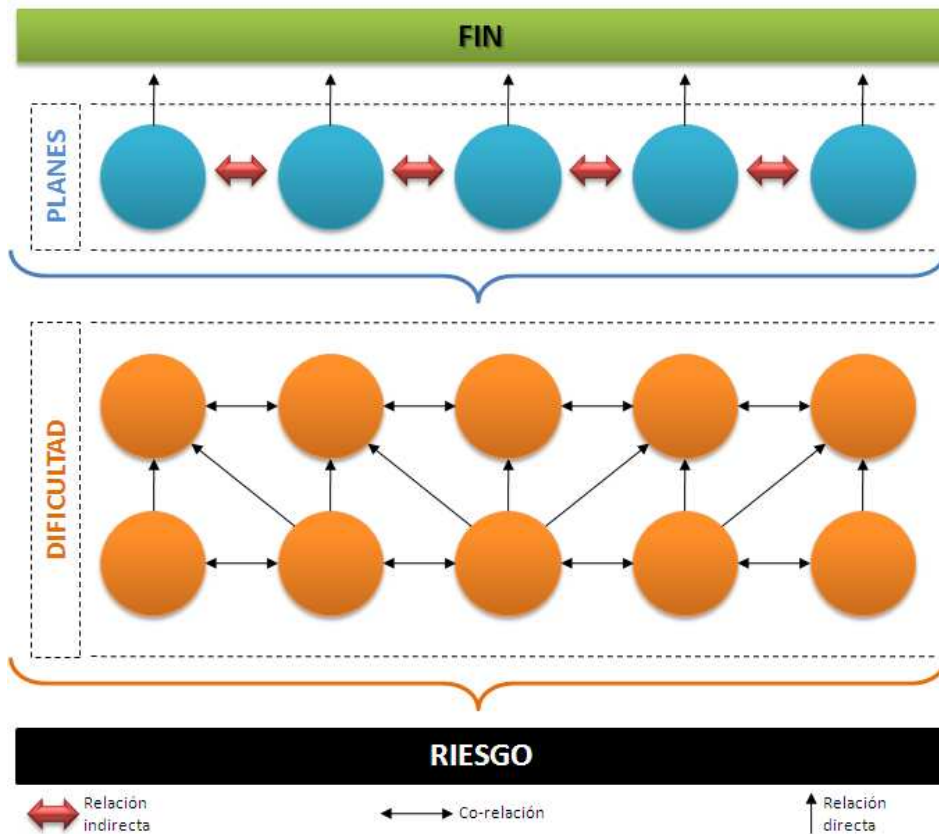


Figura 4.7. Gráfico explicativo de la estructura que se da al emplear la metodología Caja de planes y sus relaciones de riesgo. Elaboración propia.

#### 4.1.8. Los viajes, los trabajos, las reuniones, la participación y la finalización de este trabajo

Todo inició en octubre de 2004 cuando, con fondos de USAID, el cabildo mayor del Bajo Baudó - CAMEWA comenzó un proyecto de fortalecimiento institucional de su organización. El primer paso fue convertirse en una asociación de autoridades y unir a los dos pueblos presentes en la zona. Su estrategia entonces fue buscar la asesoría de personas que, a partir de diferentes enfoques, aportaran en su proceso de fortalecimiento, organización y planificación con miras a formular un plan de vida para sus resguardos.

La organización internacional les dio el visto bueno en diciembre del mismo año para iniciar el proceso, seleccionar la organización garante de la ejecución del proyecto y que les dio un acompañamiento externo. La Fundación Natura Colombia tomó el desarrollo de acompañamiento y administración de los recursos entregados por USAID. El equipo de profesionales lo conformó un ingeniero agrónomo, un médico veterinario, que adicionalmente tenía experiencia en trabajo con comunidades indígenas con la OREWA, en Chocó; una socióloga, un ingeniero agroecólogo, un líder indígena y tres acompañantes indígenas –un hombre anciano, un joven, y una mujer indígena–, aunado al trabajo el equipo directivo de ASAIBA. Para enero del año 2005 el equipo estaba completo

Todos tenían la obligación de vivir en la población de Pizarro, cabecera municipal de Bajo Baudó. El acceso al lugar se daba por tres rutas. Por vía aérea, saliendo de Pereira (departamento de Risaralda) a Quibdó (departamento del Chocó) y de ahí a Pizarro en vuelos de una hora y media por ruta entre una ciudad y otra, con una espera en Quibdó de 1 hora aproximadamente; sumado el tiempo da unas 5 horas total desde Pereira hasta Pizarro; el transporte es en avionetas para 5 ó 7 pasajeros.

También se puede llegar desde Buenaventura (Valle del Cauca) en un vuelo de 1 hora hasta Pizarro sin pasar por Quibdó, en avionetas de las mismas características. La segunda ruta por vía marítima se hace desde el puerto de Buenaventura, en barco de carga y pasajeros, cuya velocidad de viaje no es de más de 7 nudos por hora, esto es más de 18 horas de trayecto. La tercera ruta era mixta iniciando en la población de Istmina (Chocó) a la cual se llega desde Quibdó en un recorrido de dos horas y media en autobús, luego, un recorrido de 1 hora en una moto-taxi de tres ruedas hasta una población en el Medio Baudó llamada Puerto Meluk, donde se tomaba un bote por el río Baudó hasta Pizarro con una duración de 3 horas, para un viaje de más de 6 horas.

Esto reflejaba que la vida en la población de Pizarro sería particular, ya que no se podía salir constantemente de la zona de trabajo a causa de las

dificultades y por los costos de desplazamiento; además por las frecuencias de los medios de transporte; el aéreo en ese entonces solo tenía frecuencia de un vuelo de la línea regional AEXPA – Aerolíneas del Pacífico, los días lunes, miércoles y viernes, en una avioneta de cinco pasajeros, ruta en la que viajaban casi todas las personas, por lo que era una dificultad encontrar plazas disponibles en los aviones.

La ruta por el mar, dependía de muchas variantes, ya que la frecuencia de las embarcaciones era bisemanal dependiendo de la disponibilidad de carga para transportar; de estos recorridos marítimas se surtía la totalidad de los combustibles, víveres, bebidas y alimentos perecederos que llegaban al pueblo. Y la tercera ruta era toda una aventura, porque nunca se podía determinar si al llegar a Puerto Meluk existiría un transporte fluvial que le llevara hasta Pizarro. Este proceso fue solo el inicio, porque desde Pizarro se hacía el desplazamiento hasta cada comunidad indígena, lo cual siempre se convirtió en un suceso (véase figura 4.8). Los recorridos eran muy largos, siempre por ríos, cruzando desembocaduras de ríos al mar, corrientes muy fuertes, el manejo de las mareas del Pacífico son bien marcadas, y la siempre requerida gasolina mezclada con aceite -combustible para los motores fuera de borda- escaseaba permanentemente por la baja frecuencia de los barcos, dejando a los miembros del equipo semanas anclados a Pizarro sin poder desplazarse.

Es de anotar que un proyecto anterior le dejó a la ASAIBA motores fuera de borda para sus recorridos, un motor de 15 HP y dos motores de 40 HP, un bote en fibra de carbono y otras herramientas que aportarían a mejorar la presencia de la organización en las comunidades. Pasando las brechas de los recorridos, las reuniones siempre contaron con masiva presencia de los habitantes de las comunidades, aunque en oportunidades, por la falta de experiencia en el manejo de los ritmos y los calendarios, no se podía hacer trabajo comunitario porque coincidía la visita con una actividad festiva, de trabajo o de rogativa; lo que impedía que cualquier trabajo planeado con ASAIBA en Pizarro, se postergara. Y dicho aplazamiento no era seguro que se cumpliera por lo ajustado del cronograma de trabajo.

Figura 4.8. Mapa aproximado de la zona de trabajo

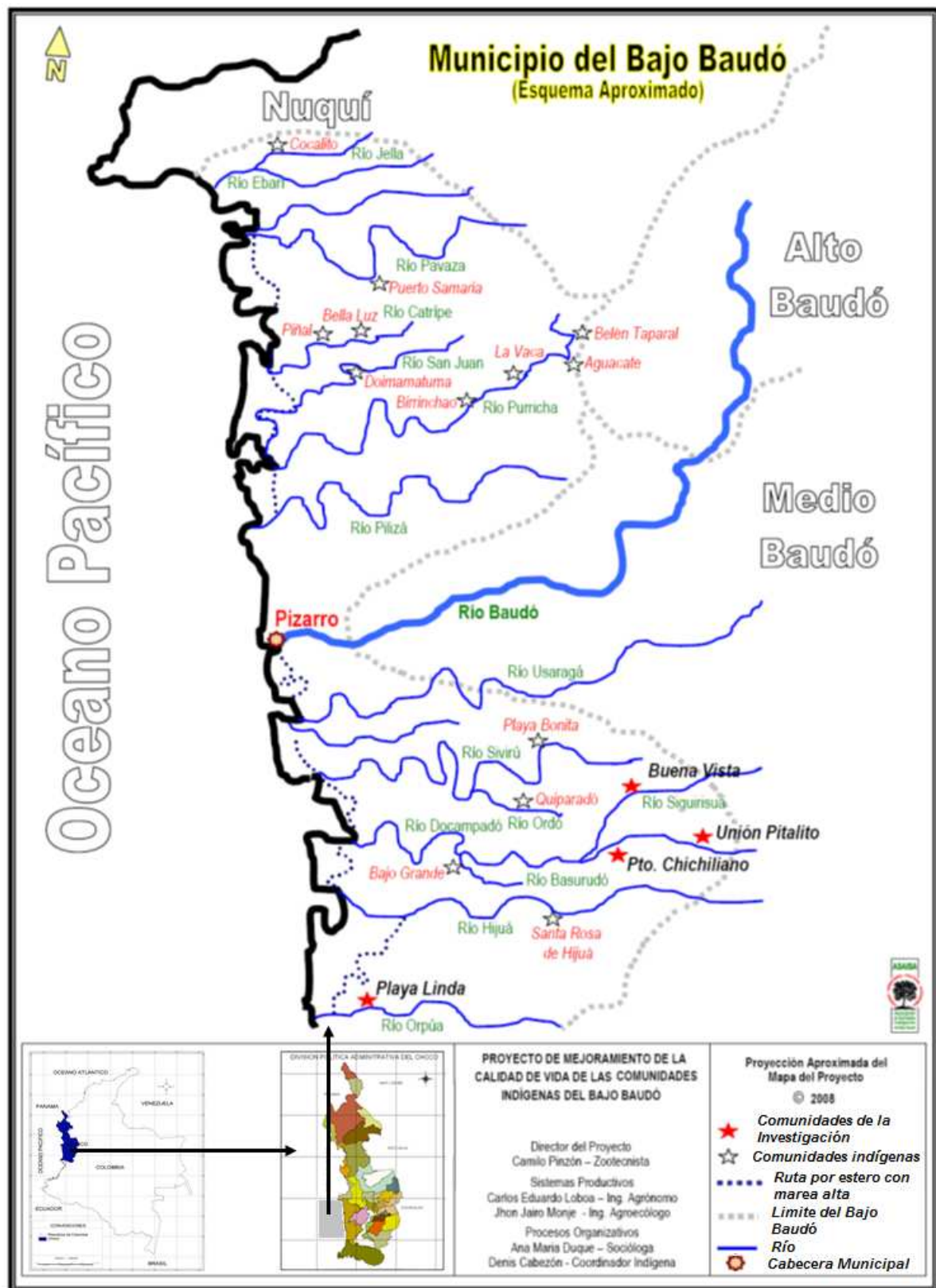


Figura 4.8. Mapa construido para la programación de recorridos en la zona seleccionada para desarrollar la investigación. Tomado de: Proyecto de mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades indígenas del Bajo Baudó, 2005.

También quedó en evidencia que los integrantes de la junta directiva de ASAIBA no comprendían el significado de programar actividades en el cronograma, de nada valía que tuvieran representantes de cada comunidad, pues aunque ellos conocían previamente los trabajos y festividades en sus comunidades, no sabían a ciencia cierta de que se trataba y daban por hecho que con solo hacer presencia en la comunidad era suficiente; esto probablemente derivado de trabajos anteriores, en los que las instituciones del Estado les habían acompañado y en donde con la sola visita y el concepto técnico de los funcionarios no-indígenas se daba por hecho un análisis del estado de las comunidades, sus habitantes y sus necesidades.

Para entender las jornadas de trabajo, las largas y extenuantes travesías en los viajes, las inversiones en tiempo, dinero y paciencia para llegar a una comunidad; se hace una pequeña descripción de cada una de las rutas por las que el equipo de trabajo conjuntamente con herramientas, apoyos, insumos, materiales se recorría para llegar a los destinos.

- **La ruta del Río Sigirisua**

La ruta del Río Sigirisua da acceso a la comunidad de Buena Vista. Para iniciarla hay que salir de Pizarro con la marea subiendo, ya que queda en la parte norte de la desembocadura del río Baudó al Océano Pacífico; se toma la dirección sur, cruzando completamente la bocana sin tener que salir al mar. Dependiendo del motor se pueden consumir entre 18 y 25 galones de combustible<sup>31</sup> en el viaje de ida y regreso. Se pasa al Río Usaragá, que presenta una bocana no muy grande pero si un poco fuerte, por los pocos espacios que dejan los manglares de la zona en su salida.

Para pasar de un río a otro se deben atravesar pequeños caños, que los pobladores llaman esteros y que se forman en los manglares llenando

---

<sup>31</sup>. 4,5 Euros el galón de combustible mezclado con aceite para motores 2T.



completamente el río cuando la marea sube, dejando un rango de 2 a 3 horas para recorrerlos. El paso del Río Baudó al Río Usaragá demora 30 a 40 minutos, variando entre los caballos de fuerza del motor que empuja el bote. Luego se toma el estero más largo, de 45 a 60 minutos hasta las desembocaduras de los ríos Sivirú y Docampadó, que es una bocana mucho más grande que la del Río Baudó, ya que por tener dos ríos es mucho más fuerte en su salida que las anteriores. Se debe cruzar completamente la bocana para tomar el Río Docampadó durante 1 hora y 30 minutos, corriente arriba, aprovechando la marea alta para navegar sin dificultad.

Luego de una hora más de viaje sobre el Río Docampado se encuentra la salida del Río Sigirisua, y desde ahí una hora más hasta la comunidad de Buena Vista. Así, el viaje desde Pizarro a Buena Vista puede tomar entre 3 horas y 15 minutos y 4 horas y media aproximadamente, dependiendo de factores como el motor con el que se viaje, la hora de salida, la marea y la habilidad del motorista, dada en buena parte, en su conocimiento del río.

- **La ruta del Río Docampadó**

Para llegar a las comunidades de Puerto Chichiliano y Unión Pitalito se debe ir por el río Docampadó. Hasta llegar a la desembocadura del Río Sigirisua la ruta es igual a la anterior, pero luego se torna más larga en tiempo. El Río Docampadó es un río de cause muy superficial, con muchos árboles caídos en su recorrido, lo que hace que se deba tener mucho más cuidado al navegar.

Luego de 30 minutos posteriores de la salida del Río Sigirisua se encuentra la comunidad de Puerto Chichiliano, y una hora y media más adelante está la de Unión Pitalito. El consumo de combustible aumenta en 3 galones con respecto a la anterior, y el desgaste es mucho mayor por la actividad física que significa el manejo del bote sobre el Río Docampadó en la parte superior.

- **La ruta del Río Orpua**

Para llegar a la comunidad de Playa Linda se hace necesario cruzar completamente la bocana del Docampadó, tomar un estero muy corto, de unos 15 a 20 minutos hacía el Río Hijuá, donde no es necesario cruzar su bocana. Luego, hay que navegar por el Río Hijuá por un tiempo de 20 a 30 minutos hasta la entrada de un estero muy grande y muy largo, que es usado por las personas que sacan madera de la zona para movilizar grandes trozas por el río. Cruzar este estero es fácil, ya que la mayor parte del tiempo tiene agua en abundancia, es profundo, amplio y permite navegar muy rápido. Al salir al Río Orpua, se navega de 30 a 40 minutos más y se llega a la comunidad de Playa Linda. Esta comunidad es la más alejada de la cabecera municipal, pero relativamente es a la que se puede acceder de la manera más fácil.

Luego del trabajo en campo, los viajes repetitivos por estas rutas y de la convivencia por largos y cortos espacios de tiempo entre las comunidades de la zona de trabajo, se participó con otras comunidades indígenas del país buscando elementos de cohesión respecto a lo encontrado con los Wounaan y Embera en el Chocó. Se convivió en el pacífico nariñense con comunidades Eperara Siapidara, con indígenas Coreguaje, Uititos, Ingas y Kamëntsá en el sur del país –alto, medio y bajo Caquetá, Putumayo e interior de Nariño-; con comunidades indígenas Wuanano, Desana, Piratapuyo, Kubea en el departamento del Vaupés; con indígenas artesanos Ticunas, Yaguas, Cocamas, Yucunas, Mirañas y Boras en el departamento del Amazonas, con indígenas Sálibas en el Casanare, y Wayuu en el Departamento de la Guajira.

Fue también determinante el apoyo y las consideraciones sobre esta investigación logradas en pequeñas jornadas de trabajos, charlas informales, tertulias con integrantes de la ONIC, con estudiantes y amigos indígenas en la Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO, en Bogotá, para dar forma, construir, terminar y presentar este trabajo.

# 5. CONTEXTO SOCIOECONÓMICO, CULTURAL Y POLÍTICO DE COLOMBIA

El territorio que ocupa la actual nación colombiana ha tenido grandes e importantes cambios que están ligados a una representación del territorio a través del tiempo, evidenciado en los conocimientos del mismo territorio, del manejo de los recursos naturales, de los diferentes usos tanto físicos como espirituales y culturales, y de los procesos de movilidad y hábitat transitorio o permanente.

Antes del 12 de octubre en 1492, en Colombia las comunidades que habitaban su actual territorio vivían fundamentalmente de la recolección, la caza y la pesca; con una organización social muy básica y una tecnología que no les permitía mayor acumulación de excedentes (Fals Borda, 1975). La mayor evolución de los pueblos indígenas hasta ese periodo fueron cuatro culturas: Los Taironas en la Sierra Nevada de Santa Marta, con proceso cultural y económico basado en la pesca y la cestería (Dussan de Reichel, 1988) con registros de la cerámica más antigua de toda América que datan del año 3000 A.C. (Reichel-Dolmatoff, 1978), los Zenúes en la zona que hoy ocupa el gran valle de los ríos Sinú y San Jorge, dejando un gran legado en el manejo de canales y riegos con sistema hidráulico formado por una red de canales y camellones elevados, que alcanzó a cubrir 500.000 hectáreas en la cuenca del río San Jorge y 150.000 alrededor del río Sinú (Parsons, 1973); los Chibchas, que se asentaron en la zona que hoy comprende la ciudad de Bogotá D.C. y el departamento de Boyacá, los cuales presentaron un grado de organización con “reyes” –zipas y zaques–, capitanes de aldeas, guerreros, sacerdotes, artesanos, mineros y agricultores; su actividad económica fundamental era la minería de esmeraldas y carbón, y socialmente se agrupaban por actividades (Fals Borda, 1975), y la desconocida cultura Agustiniense en el sur de país en una región que hoy comprende parte de los departamentos del Huila, Cauca y Caquetá, los cuales construyeron grandes centros ceremoniales, tumbas de gran tamaño y elaboración, grandes esculturas en piedra, y un registro

arqueológico importante que parte del misterio de esta cultura que no dejó evidencias de su desaparición (Duque Gómez, 1963).

El primer gran cambio se dio con la inmersión en el territorio americano de los europeos desde 1492, con sus procesos y modelos de vida mediterráneos, enriquecida por la cultura de los moros en su presencia en la península ibérica. La domesticación de semillas y animales, la adaptación de sistemas de cultivos, alimentos, tiempos y calendarios, marcan ese primer gran cambio en los modelos de vida y uso del territorio en las tierras americanas. También aporta a este proceso la llegada de africanos desde el año 1500 y más abundante desde 1512 cuando la corona española autorizó el traslado masivo de esclavos africanos a Cuba, y en 1538 a Brasil, para trabajar en las minas en reemplazo de la mano de obra indígena (Araya Pochet, 2005).

Estas mezclas culturales, de semillas, de procederes; de universos tanto físicos como espirituales, determinan gran parte de la conformación actual de la sociedad colombiana, con mayor o menor presencia de poblaciones con herencias directas en las poblaciones originarias y con un mestizaje importante de todos los componentes en un mismo territorio. Esta consideración es muy importante al definir los que es hoy día un colombiano, ya que puede tener unas expresiones multifacéticas de sus rasgos físicos, lenguas y acentos, actitudes, formas de trabajar, su comida y vestido, sus zonas de vida, hábitat y la percepción de un mundo físico tan disímil o variado como lo manifiesta sus propias herencias.

## **5.1. El periodo pre-republicano**

Pero el país pasó por otros procesos tanto políticos como sociales y de influencias externas que marcaron lo que hoy es. Las luchas de independencias que inician con grandes revueltas campesinas en el Socorro en 16 de marzo de 1781, como actos definitivos a la revolución de los comuneros de Antonio Galán. El detonante fue la decisión de las autoridades de la Villa, el fijar en los muros de la Casa Municipal el edicto con los nuevos impuestos,

sumando a estos los abusos contra los pobres, campesinos e indígenas por parte de los encomenderos y la oligarquía criolla. Se unen a las iniciativas de Galán las de la libertad de esclavos, la propiedad de la tierra para los campesinos y el no pago de los impuestos al virreinato (Liévano Aguirre, 1996). Galán fue apresado el 13 de octubre de 1781, fue acusado por todos los hechos ocurridos a lo largo de la rebelión y fue ejecutado por desmembramiento de su cuerpo en la plaza mayor de Santafé –hoy Bogotá D.C.– el 1 de febrero de 1782. Luego de la ejecución de Galán y restaurado el orden, el virrey Flores restableció los impuestos motivo de los levantamientos del común. Ya como virrey, Caballero y Góngora concedió, el 7 de agosto de 1782, un perdón general a los involucrados en la insurrección, para que con ese perdón retornara la paz y el restablecimiento de las autoridades reales (Aguilera Peña, 1998).

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

Dichas revueltas terminaron por instalar una tipología de gobierno mezquino a los intereses de los españoles encomendados para la salvaguarda del virreinato; a este gobierno se le denominó el tribuno del pueblo (Araya Pochet, 2005). Este periodo que muchos historiadores denominaron la “primera república”, la historia propia la ha llamado la “patria boba”, por el conflicto de los criollos divididos en dos grupos: los centralistas que pedían el ejercicio del poder desde Santa Fe hacia todo el estado; y por el otro lado, los federalistas que proponían el ejercicio del poder en cada provincia de forma autónoma e independiente sin depender del estado central. Esto desataría una guerra interna, sin haber asegurado lo más importante: la independencia total

de los españoles. Por la inestabilidad política, varias guerras regionales y civiles en una nación en formación y desarrollo en todo el territorio terminó con la entrada a Santa Fe de Bogotá de los realistas durante la reconquista española en 1816 (Liévano Aguirre, 1996).

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

## 5.2. El periodo republicano

El 17 de diciembre de 1819 por medio de la constitución de Angusturas – hoy Ciudad Bolívar en Venezuela– se creó la República de Colombia. El territorio lo formaron el virreinato de la Nueva Granada y la Capitanía General de Venezuela. Lo dividieron en tres departamentos: Venezuela, Cundinamarca y Quito y les asignaron respectivamente tres capitales: Caracas, Bogotá<sup>32</sup> y Quito.

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

---

<sup>32</sup> cambió el nombre de Santafé por el de Bogotá en honor al Cacique Bacatá que gobernaba la zona cuando llegó Gonzalo Jiménez de Quezada

Entre 1831 y 1863, el territorio fue reorganizado en tres ocasiones por regiones, por las diferentes luchas que se vivían entre los federalistas y los centralistas, por el manejo del estado, sus regiones y sus riquezas. En 1863, tomó el poder el general Tomás Cipriano de Mosquera y declaró al estado como “La Unión”, estableciendo el modelo federal para la Nueva Granada y dividiéndola en nueve estados (Rueda Vargas, 1937).

Solo hasta la constitución de 1886, los centralistas lograron vencer ya bajo conceptos políticos y democráticos la visión de un modelo federal a un estado central, y se lanzó la constitución de 1886 que fue vigente hasta 1991, cuando se cambió la actual constitución política del país.

En 1908 se perdió Panamá y nació una nueva república con el mismo nombre (Pizzurno Gelós, 1995), y en 1909 se creó la actual división político administrativa, con la creación de tres categorías para denominar las regiones según su estado de desarrollo y productividad: los más avanzados en el proceso les denominaron departamentos y su cabeza se les denominaría gobernadores, las siguientes regiones les denominaron intendencias, su máxima autoridad civil eran los intendentes y los más atrasados en población, desarrollo y productividad las llamaron comisarías, siendo su máxima autoridad civil el comisario (Rueda Vargas, 1937). Con la constitución de 1991, desaparecieron las figuras regionales de las intendencias y las comisarías, quedando todas bajo la figura de departamentos.

Con la constitución de 1991, se establecieron principios fundamentales que rigen para todo el territorio y para todos sus habitantes, donde:

1. Colombia es un Estado social de derecho. Está organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales.
2. Es democrática, participativa y pluralista. Está fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general.

3. Son fines del Estado: Servir a la comunidad, promover la prosperidad general y garantizar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la Constitución, mantener la integridad territorial y asegurar la convivencia pacífica y la vigencia de un orden justo.
4. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.

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

La constitución de 1991, también fue beneficiosa para las comunidades afrodescendientes, quienes por mucho tiempo fueron parte de la población general del país, nunca se les reconocía como una comunidad étnica especial, y no se les daba el trato especial de minoría étnica; siendo en muchos espacios del país víctimas de una segregación racial directa, manifestada en muchas actividades de la cotidianidad del país frente a su raza, color de piel, forma de trabajar, forma de hablar, lugar de origen, etc.

Toda esta dinámica de organizaciones, intereses, conflictos, federalismo, centralismo, modelos económicos, modelos de gobiernos, etc. son el resultado de la organización de los sectores involucrados en la conformación de las leyes para el país; es responsabilidad de las orientaciones políticas de los involucrados. Un resultado tangencial y determinante fue la conformación de los partidos políticos, inicialmente en un modelo de bi-partido –liberal y conservador–, más como una copia del modelo estadounidense, y posteriormente el agregado pero poco aceptado partidos comunista por



influencia de los modelos la Unión Soviética en Latinoamérica desde fines de la segunda década del siglo XX (Concheiro, Modonesi, & Gutiérrez Crespo, 2007).

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

Las ideas encontradas entre Simón Bolívar y su legado federalista, autoritario de tendencia conservadora y Francisco de Paula Santander y sus ideas centralistas, civilistas de tendencias liberales, son los primeros indicios del surgimiento de dos puntos políticos divergentes en el país; pero no existe ninguna evidencia que estos fueran los orígenes de los dos partidos políticos que generaron las guerras civiles posteriores a esos periodos.

En el año de 1848 nace oficialmente el partido Liberal fundamentado en las teorías del liberalismo económico, la libertad de opinión, la libertad de culto y la independencia entre estado e iglesia. Un año después nace el partido conservador, como frente político para la defensa del orden político, social y familiar; nace como el partido de la unidad del estado y la iglesia, la conservación de las tradiciones morales, muchas de ellas herencia de las costumbres familiares de la época colonial.

La diáspora partidista se extendió por el país entero, aglutinando “incautos” a favor de la causa, agrupados por ideas como: percepciones sociales, pérdidas de valores, luchas de clases, derechos civiles, ideas nacionalistas, sentimientos regionales, ideas religiosas, etc. que sesgaron el país en los puntos de vista que los enfrentaría en una guerra civil de la cual todavía hoy se guardan rencores. La guerra civil que terminó con el dominio de los conservadores, quienes estaban en el poder gubernamental; le permitió al presidente Rafael Núñez, adelantar la constitución de 1886<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Se estableció el voto para hombres desde los 21 años, la firma del concordato con el Vaticano en 1887, se inicia una época de represiones contra los liberales con la persecución de sus líderes, asesinatos masivos de campesinos en sus fincas por ser liberal, cierre de periódicos, imprentas, originando una larga y costosa guerra civil entre liberales y conservadores: La guerra de los mil días. Tan costosa que se le atribuye la pérdida de Panamá un año después de terminar.

Estas luchas partidistas, de rencillas políticas, de rencores familiares heredables conjuntamente con el hecho de ser de un partido o de otro, de saber en manos de quién murió alguien de tu familia, heredaron odios que todavía hoy se sienten. Los fenómenos de desplazamiento forzado, el despojo de tierras, los asesinatos selectivos son una de esas “prácticas políticas<sup>34</sup>” oscuras que en la actualidad se mantienen vigentes, siendo una realidad que se repite como si el tiempo no pasara.

A diferencia del llamado Bogotazo, donde los hechos violentos se vivieron en la capital de la república, originado por el asesinato del líder liberal Jorge Eliecer Gaitán el 9 de abril de 1948<sup>35</sup>, el resto de los hechos violentos se desarrollaron en la parte rural; fueron los campesinos y campesinas los que hicieron parte de las de estas cruentas luchas que sin ser una guerra civil se caracterizó por ser extremadamente violentas, incluyendo asesinatos, agresiones, persecuciones, destrucción de la propiedad privada y terrorismo generalizado

La colonización dirigida u orientada fue una política de pacificación del país, junto con un acuerdo de co-gobierno entre los dos partidos donde un periodo lo ejercían los conservadores y otro los liberales<sup>36</sup> como un acuerdo para terminar la dictadura del General Gustavo Rojas Pinilla quien puso término al periodo de violencia<sup>37</sup> partidista dando golpe de estado al presidente conservador Laureano Gómez e iniciando un proceso de modernización del país<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> Inmersas en dichas prácticas la mayoría de los actores armados del país, en beneficio de quien mejor oferte por sus servicios de represión armada.

<sup>35</sup> A pesar de que lo sucedido con Jorge Eliecer Gaitán fue mucho después de las guerras civiles, los liberales tomaron este hecho como un acto de guerra frontal contra la posibilidad de que el liberalismo llegara a la presidencia, y de nuevo nacen hechos violentos lamentables en el campo y en pequeñas poblaciones de todo el país.

<sup>36</sup> A este periodo lo llamaron el frente nacional

<sup>37</sup> En el país todavía se habla de una mala apuesta para el manejo del fin de estos enfrentamientos políticos de la época de la violencia partidista, el nacimiento de movimientos de gobiernos regionales autónomos independentistas de las guerrillas liberales que no se sometieron a indultos, las cuales se transformaron en lo que hoy día se representa como las FARC y el ELN.

<sup>38</sup> En el periodo de la dictadura se le reconoció en 1954 el derecho al voto a las mujeres, se construyó el aeropuerto El Dorado en Bogotá, el Hospital Militar Central de Bogotá, la calle 26 y el Centro

De todas formas, hoy todavía existen muchos temas irresueltos del gobierno nacional con las zonas rurales del país, el desarrollo de un modelo político más equitativo y justo con los pequeños y medianos agricultores y todos los asuntos de territorios de las minorías étnicas. También se hace evidente la ignorancia absoluta sobre los pueblos indígenas durante la mayor parte de nuestra historia como república; cerrazón sobre los modos y modelos de vida de las comunidades<sup>39</sup>; desatinos en el derecho que históricamente han promulgado por el sostenimiento de su vida tradicional y la permanencia de su pueblo en territorios ancestrales, etc.: un estado ciego a la realidad de un territorio social, cultural y políticamente diferente, un estado sesgado y manejado por las tendencias filosóficas y políticas de orientación y sectarismos radicales. Es un hecho irrefutable que todavía persisten en los entes de gobierno del estado colombiano actividades, prácticas, modelos, tendencias y discursos arraigados en los hechos históricos que han dejado tanta huella de violencia y olvido en las regiones rurales del territorio nacional; todavía persisten proceso de división social, segregación y discriminación contra las comunidades étnicas del país. Es una herencia política real, que afecta directamente a los habitantes de la ruralidad del país.

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

En Colombia el siglo XX se inicia bajo los efectos de las luchas políticas y civiles, una economía represada por el desorden social y político (Rueda Plata, 1999), que orienta en la búsqueda de sustentos basados en los recursos locales, la informalidad del empleo, los jornaleros sin tierra y una escalada paulatina de migración del campo a la ciudad.

---

Administrativo Nacional (CAN), se da el proceso de despolitización de la Policía y la traída del servicio de televisión; es el primer presidente que plantea la obligación del estado por los derechos Indígenas y su integración a un país que los ha ignorado siempre.

<sup>39</sup> Que a esta época todavía se le consideraban salvajes, incivilizados; sometidos a exclusión social y política.

En 1905 se reportaba una población nacional de 4.355.447 (DANE, 2000), de las cuales apenas el 10% estaba en la parte urbana, Bogotá solo tenía cien mil habitantes y barranquilla que era la segunda ciudad más importante del país tenía 50 mil. Un fenómeno particular de la población colombiana fue el crecimiento de las expectativas de vida, que hasta el inicio de siglo estaba sobre los 28.5 años (Rueda Plata, 1999), muy seguramente por los enfrentamientos civiles y políticos, y que solo en dos décadas se multiplicó por 1.5 llegando a una expectativa de 42 años, generando un crecimiento población considerable, que a mitad de siglo había aumentado en más del 100%, con una población de 11.548.172 (DANE, 2000).

Uno de los factores que apoyaron esta tendencia fue la alta tasa de natalidad, el notable descenso de la mortalidad y una fecundidad promedio por mujer de 7 hijos (Rueda Plata, 1999). La relación de población de las ciudades y las zonas rurales hasta el año 1938 se mantenía con hegemonía rural, con un índice del 70%. Los cambios desde los años 40 en adelante marcaron una realidad más evidente frente al abandono del campo y las superpoblaciones de las ciudades; en 1970 la población rural apenas alcanzaba los 11 millones de personas correspondiente al 56% de la población, cifra que se estancó en el número pero porcentualmente fue disminuyendo frente al porcentaje de la población urbana, que a finales del siglo XX ya marcaba a más de 30 millones de habitantes de las ciudades, aproximadamente el 64% de la población total del país (DANE, 2000).

Pero una realidad se nos enseña hoy frente a la forma cómo se presenta al país lo rural; en cifras no muy reales porque la forma como se evaluó y dimensionó la ruralidad no fue la mejor; a pesar de que una buena parte de la población colombiana vive en las ciudades, un gran porcentaje de las poblaciones pequeñas tienen condiciones de ruralidad según el informe de desarrollo humano (PNUD, 2011). Este informe muestra que el 75,5 por ciento de los municipios colombianos tienen condiciones rurales, y que en ellos vive el 31,6% de la población nacional y se contrapone al 25% reportado por el DANE

(2005), y que a su vez cubre el 94,4% del territorio, dejando una cifra muy pequeña para los espacios urbanos<sup>40</sup>.

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

Un ejemplo de esto fue la postura de la academia en sus escuelas de agronomía y veterinaria, donde las estrategias fueron las del modelo de desarrollo aplicado a la ruralidad, que fundamentalmente se sustentó en desvirtuar el papel del campesinado en la producción de alimentos, en su empírico aprendizaje de manejo del suelo y el entendimiento de modelos productivos, manejo de semillas, periodos de siembra etc. (Machado, Salgado, & Vásquez, 2004).

Aunque en los años 70 la política buscaba la transferencia de alimentos baratos a las ciudades y los excedentes a la industria, también buscó la reducción de los pagos sobre rentas o alquiler de tierras a los terratenientes. Estos procesos por lógicas les otorgaban ventajas a los campesinos frente a los terratenientes, ya que se hizo necesario generar una política de estado

---

<sup>40</sup> Cifras construidas a partir de la aplicación de la herramienta **índice de ruralidad (IR)**, desarrollado por el PNUD en Colombia para captar mejor el contenido de lo rural y ponderar una dimensión actual más ajustada a la realidad. Combina la densidad demográfica con la distancia de los centros poblados menores a los mayores; adopta el municipio como unidad de análisis y no la valoración del tamaño de las aglomeraciones humanas en centros poblados (cabecera, centro poblado y rural disperso en el mismo municipio); asumiendo la ruralidad como un continuo (municipios más o menos rurales), antes que como una dicotomía (urbano-rural).

frente a este manejo; una época de bonanza del campesinado amparados en un estado que los protegía y beneficiaba (Machado, Salgado, & Vásquez, 2004).

Estos momentos de luz y beneficio campesino por el estado, fue solo una ilusión, ya que fue mucho más fuerte el poder ejercicio por los latifundistas y terratenientes por la inclusión del estado en los modelos económicos mundiales, en los procesos de internacionalización de las agriculturas, y en los compromisos de cuotas de producción especializadas para los países desarrollados y los no-desarrollados (Machado, Salgado, & Vásquez, 2004). Un ejemplo de esto fue la pérdida de los territorios sembrados en trigo, sorgo y soja, que fundamentalmente llegarían mucho más baratos los importados frente al precio de los producidos en el país, una pérdida que inicia desde finales de los años 70 y se consolida en los años 80. Es decir, nos comprometíamos como país a producir lo que en otros países no se podían producir como café, cacao, algunas frutas tropicales, e importaríamos lo que también podíamos producir pero también se producían en los otros países bajo beneficios de protecciones tributarias y llegarían a un bajo precio pero a un alto costo social (Dávila L. de Guevara, 2002).

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

postgrados: de revolución verde. Las estructuras campesinas pasaron a ser un sector aislado, segregado y menguado, ya que los modelos industriales para la agricultura, los grandes productores y dueños de grandes extensiones de tierras generalizaron las posturas del desarrollo para el país; apoyaron campañas políticas y dictaminaron el futuro del país en la parte agraria: el modelo industrial<sup>41</sup>.

Hoy, tanto la universidad como las políticas de estado direccionadas al sector agropecuario no han cambiado su enfoque, siguen orientando a que la ruralidad entendida desde el mundo campesino cada día sea más pequeña, casi que invisible. En respuesta los campesinos se apropian de su ser, de sus formas de agricultura y se resisten al cambio<sup>42</sup>. Igual que en el tiempo de los comuneros<sup>43</sup> están generando grandes protestas, movilizaciones, campañas populares de concienciación de todo el país, para que el estado cambie sus posturas.

Son muy pocos las propuestas que desde las universidades apuntan al trabajo con modelos campesino y de agricultura familiar, o unos muy pocos desde la agroecología (Monje Carvajal, 2011), mucho más pequeñas son las

---

<sup>41</sup> Un modelo vigente todavía a lo que en política pública se refiere, generando escandalosos procesos como el sucedido en el programa Agro-Ingreso-Seguro AIS del gobierno de Álvaro Uribe Velez, donde se entregaron grandes cantidades de dinero en subsidios a grandes empresarios del sector agropecuario y que hoy tiene en la cárcel al ministro de agricultura de la época.

<sup>42</sup> Ya son muchos los casos exitosos de grupos de campesinos asociados bajo modelos de economía solidaria se presentan al país como alternativa alimentaria más directa entre productor y consumidor; un ejemplo de esto es el modelo de Agrosolidaria, que es una comunidad económica del sector agroalimentario que integra a pequeños productores, procesadores, distribuidores y consumidores dentro de un circuito económico solidario enmarcado en los principios filosóficos de la socioeconomía solidaria, el comercio justo y la agroecología.

<sup>43</sup> No se refiere específicamente a un levantamiento armado por la imposición de impuestos como la de Los Comuneros de Galán; es más un gran movimiento social de campesinos y pequeños productores, que se organizaron en un gran grupo nacional bajo el nombre de Dignidad Agropecuaria Campesina, para movilizar campesinos, pequeños productores y consumidores, taponando vías principales, cortando los circuitos de abastecimiento de las grandes capitales para presionar al gobierno en el cambio de sus posturas de internacionalización de la agricultura, los acuerdos en los TLC (fundamentalmente con el de Estados Unidos de Norte América), que los afecta directamente en su modo de vida. Estos eventos paralizaron grandes zonas del país por más de dos meses en el año 2013, y obligaron al gobierno nacional a trabajar en una mesa de negociación agropecuaria, a la cual terminando el mes de febrero de 2014 no da respuestas positivas a las demandas de los campesinos, lo que generará que nuevamente se presenten nuevas marchas y manifestaciones; es un devenir anunciado.

iniciativas que apuntan a los procesos étnicos y sus consideraciones de unidad, de territorio y de autonomía.

## **5.5. Avances y retrocesos en las demandas indígenas.**

### **5.5.1. *Del descubrimiento a la actualidad, un esquema de población, eliminación, reconocimiento y desaparición***

Las transgénesis de una sociedad de diferencias étnicas, de desarrollo exclusivista de la modernidad propia de comunidades occidentales y no de preceptos básicos de lo que debería ser la vida en Colombia, con la construcción permanente de bases de unidad, desarrollo endógeno, diferencias de cultura, creencias y formas de vida propias, transforma los espacios sobre los cuales se debe abordar un estudio sociológico descriptivo (Briones, 1996), de los espacios indígenas en su organización o planeación de vida; no se definen horizontes sobre los cuales se debe navegar en su propio desarrollo, no existen referentes étnicos de organización indígena para los planes de vida.

Entre los aplicados de la historia americana no hay un acuerdo acerca del volumen de la población aborígen en el continente antes de la llegada de Cristóbal Colón. Los datos fluctúan entre cien millones y tres millones y medio de habitantes nativos (Uribe, 1998); lo cierto es que América estaba poblada por una variedad de culturas, -de símbolos, de tradiciones, de costumbres, de artes, de conocimientos y saberes...-, que fueron ignoradas, menospreciadas y destruidas, en su gran mayoría, por los invasores que llegaron de Europa con su afán de riqueza, de dominación y con sentimientos de una ilusoria superioridad.

Los estudios realizados sobre la denominada por algunos 'época de la conquista' y por otros 'la gran invasión', concuerdan en afirmar que la



población indígena fue diezmada, al punto de casi desaparecer en un 90%. Así se cometió uno de los actos más bárbaros en la historia de la humanidad: murieron hombres y mujeres indígenas y con ellos, la mayor riqueza que dejaron los hombres en su transcurrir fue la cultura plasmada en los conocimientos y los saberes (Uribe, 1998).

El régimen colonial se caracterizó por un gran descenso de la población indígena tanto por su extinción física como cultural debido, por una parte, a los trabajos forzados a que eran obligados como cargueros, bogas o mineros; y por otra parte, las enfermedades desconocidas los avasallaron sin poder resistirse; y, por último, el afán de “civilizarlos”, de incorporarlos o asimilarlos a la cultura del opresor, intimidó su dignidad y con ello sus posibilidades de expresión de pensamiento. Fue de tal magnitud el exterminio de los pueblos indígenas en América, que en 1504 se dio inicio al mercado de africanos como mano de obra al servicio de los colonizadores.

En 1520 la Casa de Contratación de Sevilla aceleró la entrada de negros, introduciendo en América aproximadamente 4.000 personas cada año; fue tal la trata de personas que en 1533 la Corona española se vio obligada a establecer permisos para que sus súbditos españoles introdujeran esclavos negros en sus colonias; medida que significó, una vez más, la dominación y el exterminio de nuevos pueblos, que en sus tierras africanas fueran hacedores de culturas florecientes.

*“Aterra pensar que durante cuatro siglos (XVI-XIX) quince millones de personas fueron arrancadas de África para proveer de esclavos a las colonias hispanas, portuguesas, inglesas, y francesas. Dos terceras parte de ellos nunca llegaron a su destino...”<sup>44</sup>. (Gutiérrez Azopardo, 1980)*

---

<sup>44</sup>. Tomado textualmente del libro, Historia del negro en América. Ed. Nueva América, Bogotá, 1980, del autor GUTIÉRREZ AZOPARDO EDELFOXO, quien de una forma muy cruda coloca las inserciones de población africana como una invasión inducida y obligada a territorios americanos. Sin embargo de esta forma se complementa la historia de la riqueza étnica de los países americanos.

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

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

Los controles, las amenazas y las vejaciones a que fueron sometidos por los españoles, los pueblos indios, negros y gitanos, que pese a todo ello conservaban vivas sus raíces, las ocultaron y las codificaron en sus cantos, danzas y ritos ... recurriendo así a la invisibilidad para poder existir (Gutiérrez Azopardo, 1980). No obstante la dominación y la reducción demográfica en la colonia, indios, negros y gitanos manifestaron su descontento siempre que tuvieron oportunidad, como lo narra Germán Arciniegas respecto a los movimientos sociales en el siglo XVI: “solo

hasta el siglo XIX, después de la independencia, Simón Bolívar comenzó a hablar sobre la libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos; sin embargo, en su campaña libertadora alistaba en sus ejércitos a los libertos de más de 14 años, so pena de retornarlos a la esclavitud” (2008).

Aquí se hace necesario referir como los pueblos indígenas, en el siglo XIX con la independencia, se vieron enfrentados a nuevas realidades. Las leyes dictadas entre 1821 y 1838 dispusieron la disolución de los resguardos que fueron distribuidos por porciones de tierra entre las diferentes familias que tenían la facultad de venderlas y negociar con ellas, con el argumento del libre comercio, acabando de esa manera la propiedad colectiva tradicional entre estos pueblos (Ots Capdequí, 1946). A fines del siglo XIX del total de colombianos el 25% de ellos eran indígenas (Friedemann & Cross, 1979), y a finales del siglo XX apenas representaban el 1,6% de la población (DANE, 2000). (Tabla 5.1.).

**Tabla 5.1. Censos de población en el siglo XIX, XX y XXI.**

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

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

Durante los cien años anteriores a 1991 los indígenas de Colombia debieron someterse a la Ley 089 del 25 de noviembre de 1890, que determinaba - la manera como debían ser gobernados “los salvajes” para que fueran reduciéndose a la vida civilizada – y que en parte de su articulado reza:

“...el Gobierno, de acuerdo con la Autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas” (Art 40º), y “Los indígenas son asimilados por la presente Ley a la condición de los menores de edad, para el manejo de sus porciones en los resguardos...” (Art 1º).

Sin embargo, esta normatividad no impidió que muchos pueblos indígenas del país emprendieran contiendas por la reivindicación de sus derechos, como se vio desde finales del siglo XIX con el movimiento de Quintín Lame por la recuperación de los resguardos en el Cauca, ejemplo que fue seguido a lo largo y ancho del país por muchos otros pueblos indígenas. En 1970 los movimientos indígenas y negros iniciaron una lucha organizada por la defensa de sus culturas, de sus tierras, de sus conocimientos y sus saberes (Friede, 1976) que tuvo sus frutos en la Constitución de 1991 cuando se incorporaron de manera visible a la vida nacional (véase Figura 5.1.)

A la luz de lo anterior, la existencia de indígenas, negros y gitanos en Colombia como conglomerados humanos con especificidades particulares que denotan mundos pléticos de significados contenidos en sus conocimientos, saberes, relaciones y por lo tanto en prácticas sociales diversas que implican formas distintas de ser, de sentir y de actuar frente a las necesidades, las problemáticas y las posibilidades de concebir la vida, constituye una riqueza inconmensurable en el concierto de la vida nacional.

Figura 5.1. Porcentaje de indígenas respecto a la población total de cada departamento

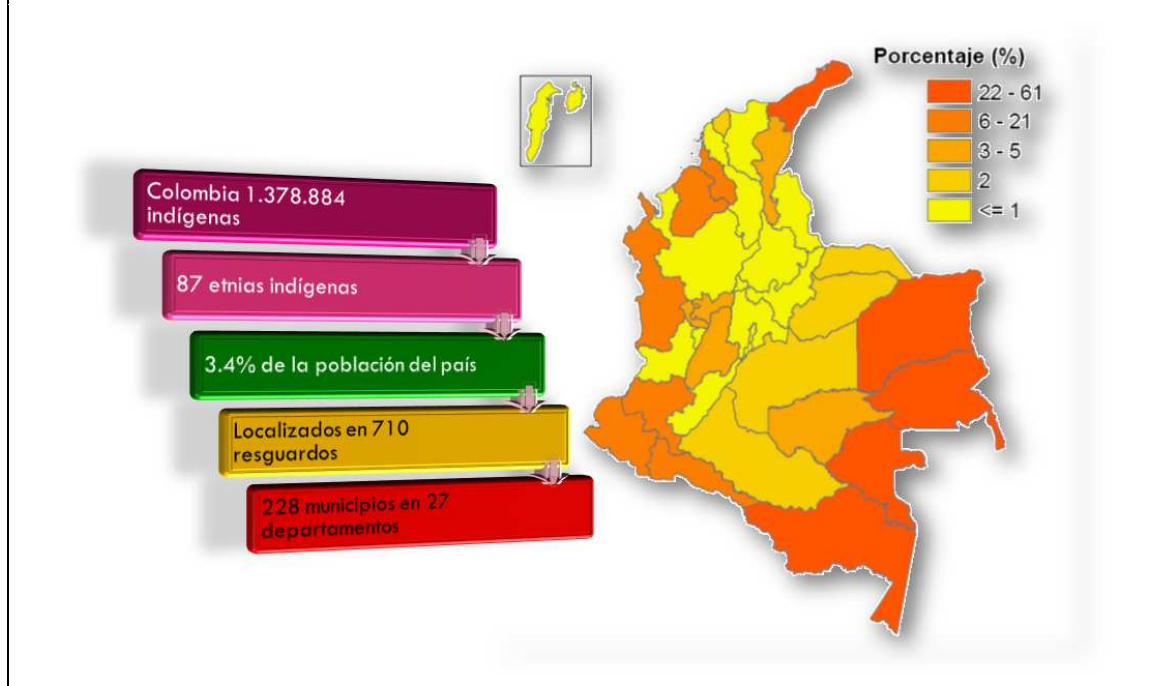


Figura 5.1. Gráfico que muestra la distribución de la población indígena tras la Constitución Política de Colombia de 1991, que difiere sustancialmente con los datos suministrados por la ONIC frente al número de pueblos, siendo muy inferior el que registra el estado. Fuente: Censo DANE, Ministerio del Interior, 2005.

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

“Durante miles de años, la naturaleza y los astros nos han entregado unos conocimientos que nos han enseñado cómo organizar, manejar, trabajar, sembrar y recolectar; cómo pescar y cazar; cuándo y cómo cortar un árbol, una planta; cómo cuidar esta selva que es muy frágil. Así, conociéndola programamos y desarrollamos una agricultura ecológica que está en armonía con el medio y solamente para nuestra subsistencia. Tumbamos sólo la parte necesaria y la dejamos pudrir para que se regenere. Tenemos sitios para cada actividad y muchos nunca los tocamos porque son sagrados. Las siembras las vamos rotando en pequeñas parcelas familiares y colectivas. Ante todo, dejamos descansar la tierra porque ella debe descansar como una persona. Cuando vivimos cerca de un río y la pesca y los animales están escasos y la tierra está como cansada, entonces buscamos otro río; esto si

tenemos resguardo. En las parcelas sembramos maíz, plátano, caña, arroz, cacao, de acuerdo con la región y los suelos. Al lado de los tambos, en una champa vieja o plataforma parada sobre pilotes, tenemos la huerta familiar con el ají, la cebolla, el cimarrón y algunas plantas aromáticas y medicinales; tenemos también frutales, como el chontaduro, borjón, aguacate, papayo, guamo, zapote y naranja... del bosque sacamos otras frutas, las plantas medicinales, la jagua, la bija y el pilde". (Gosselman, 2005).

El encuentro abrupto de la civilización española con los modelos indígenas de trabajo desencadenó una desarticulación en las formas tradicionales de producción. El modelo español, que desde el inicio fue una campaña impositiva para los indígenas, que en su aplicación fue acompañada por mecanismos de dominación económica y social – nada diferente a la actualidad –, desaparecen los modelos comunitarios indígenas y se imponen las nuevas formas organizadas de producción; entre los cuales fueron representativos La Encomienda y El Repartimiento (Fals Borda, 1975).

Se debe entender que en España en ese momento se tenían unos modelos de producción sustentados en la explotación del hombre (Fals Borda, 1975), los cuales derivaron en los procesos que se vivieron en la organización del trabajo en las tierras americanas, algunas que existen todavía, siendo este el caso de este estudio en Colombia

En la Península Ibérica se vivieron algunas variaciones a los procesos que se vivían en el resto de Europa e Inglaterra. El modelo feudal presentó un proceso de descomposición debido a diferentes factores como la reconquista de la tierra por parte de los católicos y el desplazamiento de los moros de los territorios españoles; de igual forma a las condiciones geográficas y económicas de la península (Fals Borda, 1975).

Pero existe un hecho determinante en este proceso y que se marca desde las primeras ideas de encontrar nuevos territorios: “la riqueza en metales preciosos que los haría ricos pronto”; petición que se les formuló a los reyes y

que determinó la salida “en nombre de Dios” de la primera expedición, y que en el nombre de Él permitió que se cometieron muchos robos; como el de Gonzalo Jiménez de Quesada con el Cacique de Tunja (Groot, 1889) y muchos otros que narra William Ospina<sup>45</sup> en su novela Ursúa (2006), donde cuenta la vida del conquistador español Pedro de Ursúa (1526-1561), fundador de varias ciudades (Pamplona, Tudela) y uno de los primeros en recorrer el país enfrentando y derrotando, a veces con crueldad extrema, las sublevaciones indígenas. De igual forma, los reyes Fernando e Isabel, quienes no estaban a favor de los “nobles feudales” en España - a quienes combatieron - no proclamaron a los conquistadores como los donantes de tierras, para que ellos desarrollaran una estructura de nobleza similar, como consecuencia de que la política del gobierno español siempre fue de explotación de metales preciosos, lo que determinó que el problema de la tierra se fuese haciendo más determinante en los territorios americanos en el proceso de transición de conquista violenta y de sumisión a la colonización civil y de control burocrático.

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

---

<sup>45</sup>. William Ospina está considerado como uno de los poetas y ensayistas más destacados de las últimas generaciones y sus obras son mapas eruditos de sus amores literarios, acompañados de declaraciones ideológicas sobre la historia y el mundo moderno. Ganó con su novela El país de la canela el Premio Rómulo Gallegos, galardón que otorga Venezuela desde 1967. Lo recibió en Caracas, el domingo 2 de agosto de 2009. Con esta segunda novela continúa con la trilogía sobre los viajes al Amazonas durante el siglo XVI. Que la antecedió Ursúa en el 2009, y la tercera titulada como La serpiente sin ojos, la cual estará lista para el año 2011.

construcción y otros tan diversos y matizados como su misma característica de sumisión (Friede, 1976).

La disminución paulatina de la presencia de metales preciosos en las tierras conquistadas y el creciente paso en los procesos de colonización dio valor a la empresa, que contaba con una considerable mano de obra indígena, ya que ésta, explotada y dominada, tenía la función de ser el pilar de ingreso de los señores conquistadores. El problema de la tierra marcó una gran importancia conforme se daba el cambio de la conquista violenta, abrupta y agresiva, pues se pasaba a una dominación civil de control burocrático y así la apropiación de los metales fue más difícil y escasa. Pero este punto determinó que estas formas de explotación y poblamiento siguieran sin grandes cambios a lo largo de muchos años (Fals Borda, 1975).

Así estos procesos condicionaron fuertemente los procesos de colonización, procesos que reflejaban el valor explotable de la tierra, siendo relativo a la presencia de fuerza de trabajo esclava de los indios como elemento a explotar. Esto consideró varios aspectos, no solo el de los accesos de transporte, tanto por mar como por río, sino que al tener cerca poblaciones de indios para obtener rotación en la necesidad de trabajo marcó el estilo de poblamiento indígena en su forma más desarrollada (Fals Borda, 1975).

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



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

La nación colombiana es hoy en día producto del más variado mestizaje, donde interactúan la cultura y las tradiciones de los pueblos americanos, europeos y africanos; esta situación de diversidad la hace privilegiada respecto de los demás países del mundo.

En ese contexto, se diferencian de la sociedad occidental cuatro sectores étnicos: los pueblos indígenas, las poblaciones afrocolombianas, incluidas las comunidades raizales de San Andrés y Providencia, la comunidad de San Basilio de Palenque, en el departamento de Bolívar y el pueblo Rom o Gitano.

De estos, las organizaciones indígenas apoyadas por diversos estamentos de la sociedad y por el mismo Estado, en el siglo pasado, a partir de la década de los setenta, propiciaron un proceso de reafirmación cultural y de conciencia de su identidad que culminó con el reconocimiento del país como pluriétnico y multilingüe en la nueva carta Constitucional de 1991, la cual tiene cerca de 30 artículos referidos a los grupos étnicos y a sus diversas y particulares culturas, entre los que se destacan:

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

Posteriormente, la Ley 60 de 1993 estipuló que los resguardos indígenas se beneficiaran de un porcentaje de los recursos presupuestales del país, en

consecuencia, participaran de los ingresos corrientes de la nación, mediante transferencias proporcionales a su población.

En ese mismo año, -como consecuencia de las reivindicaciones que hicieron las comunidades negras después de promulgada la Constitución del 91-, se expidió la Ley 70 de 1993, para la demarcación y titulación de los territorios colectivos de comunidades negras.

Actualmente se reconoce el gran avance que para los grupos étnicos significa la Constitución de 1991 en la consolidación de sus derechos fundamentales y en el establecimiento de las bases para una nueva relación con el Estado, a partir de la aceptación de la diversidad cultural de Colombia.

Según el Centro de Cooperación al Indígena -CECOIN- la lucha del movimiento indígena tiene tres fases. La primera corresponde al ascenso del movimiento indígena, y culmina con la formación de la Organización Nacional Indígena de Colombia ONIC, entre los años 1979 y 1982. La segunda fase corresponde a la consolidación del movimiento indígena y se caracteriza por las acciones de recuperación de territorios ancestrales y el inicio de la búsqueda de un reconocimiento legal y termina con la participación en la Asamblea Nacional Constituyente en 1991. La tercera fase constituye todo el proceso de abanderamientos de lucha y trabajo de consolidación del ser indígena que les otorgaba la nueva Constitución Colombiana y culmina con la toma episcopado en 1996 y la expedición de los decretos 1396 y 1397 que dan origen a la Comisión Nacional de Territorios, a la Comisión Nacional de Derechos Humanos y a la Mesa Permanente de Concertación.

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

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

relaciones de mutualidad e interculturalidad, en vez de las de dominación de la sociedad hegemónica hacia las minorías étnicas”<sup>46</sup>.

En la actualidad existen ante el gobierno nacional<sup>47</sup> 710 resguardos titulados, ubicados en 27 departamentos y en 228 municipios del país, que ocupan una extensión de aproximadamente 34 millones de hectáreas, el 29,8% del territorio nacional. Estas cifras evidencian un incremento significativo del 127% en el número de resguardos y del 7% en el territorio por ellos ocupados.

En las cabeceras municipales de los pequeños municipios y en las grandes ciudades del país reside una minoría de indígenas que ha ido creciendo como consecuencia del proceso migratorio hacia las zonas urbanas del país por los cambios culturales, el agotamiento de las tierras de los resguardos -especialmente de la zona andina- y por el desplazamiento forzado de las comunidades a raíz de la lucha por la tierra que tienen los actores armados ilegales en los territorios correspondientes a los resguardos, especialmente en las regiones de la Sierra Nevada de Santa Marta y del Urabá y en los departamentos de Cauca, Córdoba, Guaviare, Nariño y Putumayo.

El gobierno nacional, como ya se dijo, transfiere por ley a los indígenas una participación de los repartos nacionales de recursos y un porcentaje de las transferencias se reparten entre los departamentos y municipios. Según Planeación Nacional en el año 2005 de los 15.3 billones de pesos que se girarán por transferencias a las comunidades indígenas les correspondieron 84

---

<sup>46</sup>. Bodnar, Y. (2005) *Apuntes sobre la diversidad cultural y la información sociodemográfica disponible sobre los pueblos indígenas de Colombia*, en Notas de Población, Año XXXI, N° 79, Naciones Unidas, CEPAL, Santiago de Chile.

<sup>47</sup>. Los registros de los territorios colectivos indígenas y de comunidades negras están bajo el control del Ministerio de Interior y de Justicia, en la oficina de Asuntos Indígenas Minorías y Rom; que tiene como función velar por el diseño, programación y coordinación interinstitucional de mecanismos que permiten el ejercicio de los derechos consagrados en la Constitución Política y la ley de garantizar la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana.

mil millones de pesos, que corresponde al 0,52 por ciento del total. De transferencias entre los años 1994 y 2005 las comunidades indígenas han recibido en forma adicional a los 15 billones de pesos que se reparten entre todos los colombianos en servicios de salud, educación e infraestructura, 746 mil millones de pesos para obras exclusivas de sus comunidades. El departamento que más ha recibido de estos recursos ha sido el Cauca con 183 mil millones seguido por La Guajira con 172 mil millones y Nariño con 79 mil millones de pesos (Tabla 5.2).

Tabla 5.2. Referencias de los TCCN en el país.

Territoriales DANE y departamentos	Nº de Municipios de TCCN	Nº de Titulaciones	Nº de Comunidades	Área total en Hectáreas
<b>Noroccidental</b>	34	64	642	3.156.116
<b>Antioquia</b>	10	12	51	240.777
<b>Chocó</b>	24	52	591	2.915.339
<b>Centrooccidental</b>	1	1	10	4.803
<b>Risaralda</b>	1	1	10	4.803
<b>Suroccidental</b>	15	67	567	1.556.350
<b>Cauca</b>	3	15	119	501.617
<b>Nariño</b>	11	29	361	739.648
<b>Valle del Cauca</b>	1	23	87	315.085
<b>Totales</b>	50	132	1.219	4.717.226

Fuente: INCODER, 2004.

Estas transferencias para los indígenas siempre han sido crecientes. Planeación nacional indica que en 1994 los indígenas recibieron 37 mil millones de pesos y para este año se giraron 84 mil millones, con un crecimiento real permanente promedio de 8 por ciento en cada uno de los años. Adicional a esto, las comunidades desde un periodo hacia acá han recibido ayudas internacionales que les ha llevado a un grado de dependencia económica para su subsistencia, lo que bloquea los procesos de desarrollo endógeno de cada comunidad. Este proceso no se puede comparar con los procesos vividos en el departamento del Cauca<sup>48</sup>, en donde los éxitos parciales o totales en

<sup>48</sup>. Las comunidades indígenas del Departamento del Cauca tienen un universo de desarrollo avanzado, con conceptos occidentales de valor y precio, tanto en la producción como en los mercados, estableciendo una cadena de valor propia en sus procesos. Pero las condiciones

organización y producción marcan la gran diferencia con las demás comunidades indígenas del país.

Al final se muestra una realidad más cercana de lo que ha sido en los últimos 20 años la evolución involucionada y la construcción lenta de etnoecodesarrollo en las comunidades indígenas de Colombia, las que están determinadas por estos fenómenos de no respeto por sus derechos fundamentales, y que luego de la implementación de la Constitución Política en el año de 1991 no ha variado mucho con su pasado. Es así como desde el inicio de la Constitución, hasta el final de esta investigación, la autonomía es una balsa fluctuante que se hace valer de acuerdo con las necesidades del actor que la requiera; para la utilización particular, para un lucro definido, para reclamar apoyo, para actividades no respaldadas como legales o simplemente para hacerse entender como territorio de una comunidad no tan favorecida. La autonomía es una veleta que se apunta hacia donde el aire de “influencia” le sople.

Las bases que deben marcar los trabajos sobre etnoecodesarrollo, sin determinar los fondos o entidades de apoyo, se deben basar en el respeto por las formas tradicionales de producción, las cadenas de transmisión de conocimientos, las distribuciones de trabajo de género, y la participación de la mujer, los jóvenes, las niñas y los niños, para que hagan de ésta una experiencia de vida a ser fomentada como ejemplo, como historia para contar, como proceso de vida en la construcción de la étno-ecología.

---

socioculturales de los integrantes de estas comunidades, no se deben poner como puntos de extrapolación a otras zonas del territorio, menos comparar los procesos productivos ya que involucran cosmovisiones muy diferentes. Este fenómeno se sucede desde mi experiencia, al trabajo de los profesionales que interactúan en estas zonas, que toman las actividades de los pueblos indígenas del Cauca para ser aplicadas como recetas en la construcción de planes de vida de otras comunidades indígenas; que difieren en muchos aspectos a las constructoras de los proyectos originales. Adicional a esto, desconocen la estructuración de su mundo espiritual, que no se refleja tan ciertamente en la transcripción que ellos hacen de su vida a la lengua castellana. Las dificultades inician por interpretación que se hace de la estructura de cómo piensan, como mentalmente construyen su diálogo y como finalmente lo transmiten, que en mi opinión no se ve reflejada en las interpretaciones que se hacen en la lengua castellana.

Este tipo de investigaciones se deben soportar desde la base, en procesos participativos para la construcción de los planes de vida, ejecutándose a partir de las leyes de la nación, y respaldada en la constitución política de Colombia de 1991, pero con respeto a su tradición. El proceso debe ser representativo por la cercanía a la conservación de su cultura, por la lucha por su territorio, por el respeto a sus tradiciones y por la constante construcción de nación indígena medianamente intervenida por la cultura occidental, que los mantenga en constante movimiento de participación, lucha por la defensa de sus tradiciones y planteamientos para el mejoramiento en la calidad de vida propia de su pueblo.

## **5.6. La organización nacional indígena de Colombia -ONIC-**

Desde su conformación en 1971, el Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC, se constituyó en un dinamizador de los procesos reivindicatorios y de resistencia que adelantaban los pueblos indígenas colombianos a lo largo de la geografía nacional, para demandar del Estado medidas de protección de sus territorios ancestrales, entidades culturales y derechos fundamentales. Con el propósito de visibilizar y socializar sus problemáticas, compartir la experiencia organizativa y establecer dinámicas de unidad para la exigibilidad de sus derechos, a los congresos regionales y espacios de trabajo colectivo del CRIC, asistían cada vez y de manera más representativa autoridades y delegados indígenas de otros pueblos y comunidades indígenas de Colombia. Este fenómeno de integración durante la década de los setenta permitió que en algunos congresos del CRIC se realizaran comisiones de trabajo para tratar los asuntos de los pueblos indígenas del país. Así se conoció a líderes de los pueblos Arhuaco, Kogui, Sikuani, Embera, Cañamomo, Pijao, Pasto y Amazónico, entre otros, quienes en unión de los Nasa, Coconuco y Giuambiano, estimularon y trabajaron para la conformación de una entidad organizativa que representara y desatara acciones a nivel nacional para velar por los intereses de los pueblos indígenas del país.

En esta dinámica de sacar a la luz pública y denunciar ante la comunidad nacional e internacional los atropellos que a diario vivían los indígenas en Colombia, el periódico “Unidad Indígena”, órgano oficial del CRIC, se constituyó en el vocero y medio fundamental para la visibilizar de las necesidades, amenazas y vulneración de los derechos de los pueblos Indígenas. Su director Trino Morales, indígena Guambiano, quien desde 1963 venía liderando procesos de recuperación territorial de su pueblo, fue el encargado por el CRIC para trabajar en el tema organizativo nacional. Trino Morales acompañado por líderes indígenas de Tolima, Cauca, la Sierra Nevada, Antioquia, Caldas, Nariño y los Llanos Orientales, entre otros visitaron durante dos años a los pueblos indígenas del país en comisiones de trabajo que aún hoy se recuerdan con nostalgia.

Del esfuerzo de este puñado de indígenas surgió el Primer Encuentro Indígena Nacional de Colombia, realizado en la comunidad de Lomas de Ilarco, en el municipio de Coyaima, sur del departamento del Tolima, el 12 de octubre de 1980; evento que constituyó el inicio de las concertaciones entre pueblos, autoridades y organizaciones indígenas para dotar al movimiento indígena nacional de una estructura política y organizativa del mismo orden. Mil quinientos delegados en representación de los pueblos indígenas del país, en asamblea general, acordaron la creación de la Coordinadora Nacional Indígena de Colombia a la que le encomendaron la organización y convocatoria del Primer Congreso Indígena Nacional; así como la constitución de la ONIC.

El Primer Congreso Indígena Nacional que institucionalizó la Organización Nacional indígena de Colombia –ONIC-, fue celebrado en la Localidad de Bosa, en Bogotá, en febrero de 1982, y contó con representantes del 90% de los pueblos indígenas colombianos y la presencia de 12 delegaciones indígenas internacionales. Por primera vez en la historia nacional, dos mil quinientos delegados de los diferentes pueblos indígenas del país se reunieron para conversar sobre su pasado, presente y futuro; además para proponerle al Estado colombiano estrategias para la protección de la integralidad de sus identidades étnicas. Allí surgió la Organización Nacional de

Indígenas de Colombia, -ONIC- que como proyecto político de carácter nacional constituye, hasta el momento, la primera y única apuesta concertada y propia de los pueblos indígenas de Colombia, para hacerle frente a la defensa y protección de sus derechos especiales, colectivos y culturales, desde la unidad de acción organizativa y programática.

El Primer Congreso Indígena Nacional adoptó para la ONIC los principios de unidad, tierra, cultura y autonomía que configuran las líneas de acción de la entidad y produjo su mandato en temas como la legislación indígena y el cumplimiento por parte del Estado de la Ley 89 de 1890, recomendando a todos los indígenas del país el fortalecimiento de la autonomía indígena, en trabajos conjuntos para rodear a las autoridades tradicionales para el ejercicio de su gobierno.

Al momento de conformarse la ONIC Colombia atravesaba por uno de los momentos más difíciles de su historia nacional, matizado por el ascenso al poder político del Estado de personajes vinculados a economías subterráneas, la presencia de grupos de justicia privada, el fortalecimiento del accionar de los grupos guerrilleros y el desconocimiento por parte del Estado y el gobierno nacional de los derechos y libertades fundamentales de los ciudadanos colombianos, todo lo cual generó un clima de violencia institucional, caracterizada por la violación sistemática de los derechos humanos y de infracciones al derecho internacional humanitario lo que afectó de manera dolorosa a los pueblos indígenas, quienes llevarán por siempre en su memoria las masacres, torturas, desapariciones y asesinatos de sus autoridades y dirigentes desde la política gubernamental del Estatuto de Seguridad, impuesta por el presidente Julio César Turbay Ayala.

En la década de los ochenta la dinámica organizativa y política de los pueblos indígenas de Colombia, se inscribió en un proceso de exigibilidad de derechos de los pueblos indígenas a nivel mundial. Por lo mismo, mientras en Colombia los pueblos indígenas daban un primer paso hacia la realización de su autonomía política y organizativa, a nivel internacional las minorías étnicas accedían a espacios y escenarios de incidencia donde lograron ser admitidos y



escuchados en sus problemáticas. Fruto de esta dinámica, el 9 de agosto de 1982, se reunió por primera vez el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, establecido a raíz del informe Martínez Cobo<sup>49</sup>, relator especial de la Comisión de Derechos Humanos de la Naciones Unidas, sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Este grupo de trabajo actuó como órgano subsidiario de la subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías. Es más, para conmemorar la fecha de la primera reunión de este grupo, la Asamblea General de las Naciones Unidas, instituyó el 9 de agosto como día internacional de las poblaciones indígenas.

En sus de veintiocho años de vida institucional la ONIC ha honrado los principios que la vieron surgir, al igual que su plataforma política donde se destacan los siguientes puntos:

- Defensa de la Autonomía Indígena.
- Defensa de los territorios indígenas y recuperación de las tierras usurpadas, propiedad colectiva de los resguardos.
- Control de los recursos naturales situados en territorios indígenas.
- Impulso a organizaciones económicas comunitarias.
- Defensa de la historia, la cultura y las tradiciones indígenas.
- Educación bilingüe y biocultural bajo el control de las autoridades indígenas.
- Recuperación e impulso de la medicina tradicional y exigencia de programas de salud acordes con las características sociales y culturales de las comunidades y pueblos indígenas.
- Exigencia de la aplicación de la Ley 89 de 1890 y demás disposiciones favorables a los indígenas.
- Solidaridad con las luchas de otros sectores populares y democráticos.

---

<sup>49</sup>. Informe de las Naciones Unidas, en el Consejo Económico y Social, sobre los derechos humanos de las poblaciones indígenas, referentes en los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas.

- Aplicación de las conclusiones de los congresos de la organización.

### **5.6.1. Principios**

El movimiento indígena colombiano fundamenta su accionar político y organizativo en cuatro principios:

**UNIDAD:** se construye desde la diversidad del ser indígenas, determinado en hermandad de historia que los identifica y relaciona por el despojo, el desconocimiento y la violación de sus derechos. Unidad que se realiza en la concertación y adopción de una agenda política común para los pueblos indígenas colombianos. Unidad para valorar los acervos culturales, territoriales y de biodiversidad; además de conocimientos y formas de vida. Unidad para la concertación de estrategias de lucha que reflejen los intereses colectivos y para compartir una visión común sobre las organizaciones indígenas, sus estructuras y competencias. Unidad comprometida en el ejercicio del gobierno y la autoridad indígena, la defensa de sus territorios, realizando apuestas conjuntas de futuro y avanzando con acuerdos colectivos hacia la paz. Así mismo, para evaluar su gestión histórica y acoger nuevos retos; pero sobre todo, para relacionarse con otros pueblos, sectores sociales y gobiernos para construir un país donde puedan vivir con dignidad, tolerancia y respeto por el otro.

**TERRITORIO:** como espacio de vida, razón y fundamento de la existencia de los pueblos indígenas. Escenario ancestral, legítimo y colectivo para el ejercicio y la realización de la autoridad, el gobierno propio y la autonomía de los pueblos indígenas. Memoria histórica y colectiva. Un derecho colectivo y una entidad administrativa, reconocido por la Constitución Nacional, sujeto al control y al ordenamiento de las autoridades indígenas. Lugar de vida, esperanzas, seguridad alimentaria, recursos naturales y biodiversidad, medicina y educación. Fuerza espiritual y política que procura unidad, pertenencia y garantías de futuro. Espacio de relacionamiento de los hombres

con sus dioses y sus sueños. Un bien común de interlocución y articulación de los pueblos indígenas.

**CULTURA:** como manifiesto de la diversidad que otorga identidad y pertenencia. La cultura vista como la herencia, saber y creación colectiva que normaliza competencias y roles social. Cotidianidad, instrumento de sobrevivencia y base de los procesos de resistencia de los pueblos indígenas. Mandato político y ejercicio de autoridad y gobierno. Herramienta organizativa, principios de vida y sistema de relacionamiento. Fuente de pensamiento, de movilización y de acción política. La cultura como un recurso para la consecución de la paz y la convivencia. Estrategia educativa, acervo de salud y manera de realizar la comunicación.

**AUTONOMÍA:** como un ejercicio de poder, amparado en el derecho propio legítimo y legal de los pueblos indígenas y sus autoridades. Desde los gobiernos propios que imparten justicia, generan bienestar y administran y ejercen autoridad sobre territorios y recursos. Para solucionar nuestros problemas y asumir visiones propias de futuro. Para relacionarnos con el estado y los particulares, sin romper nuestra unidad de lucha. Desde la conciencia colectiva para valorar nuestra identidad cultural y pertenencia étnica. Como principio rector de nuestros mandatos políticos para la defensa de la vida y los derechos de los pueblos indígenas. Organizativa, para conformar y administrar nuestras propias instancias de poder.

### **5.6.2. Misión**

Fortalecer y apoyar el gobierno propio de los pueblos indígenas y su ejercicio de autoridad para que asuman con unidad, autonomía y dignidad, el control de sus territorios, y la defensa de sus derechos humanos y colectivos.

Propender por el reconocimiento social e institucional de la identidad étnica y cultural de los pueblos indígenas, acompañándolos en sus procesos organizativos propios de carácter local, regional, nacional e internacional.

Facilitar y gestionar la participación de los pueblos indígenas y sus representantes en los escenarios de decisión y ejecución de políticas públicas, propiciando y concertando su articulación bajo condiciones de equidad, y desde su diversidad aporta a los procesos de desarrollo económico y social del país.

Liderar el reconocimiento institucional y social de los mandatos políticos de los pueblos indígenas y sus autoridades tradicionales y organizativas.

Posicionar y legitimar a la Organización Nacional Indígena de Colombia como la representante e interlocutora de los pueblos indígenas y sus organizaciones.

Participar en la construcción de un modelo social y económico alternativo para el país, a partir de la relación con otros movimientos indígenas y sociales del país y fuera de él.

Construir estrategias comunes y de interlocución con otros movimientos sociales, ONGs, el Estado colombiano y organismos nacionales e internacionales de solidaridad y cooperación, entre otros, con el objeto de dinamizar y establecer procesos de paz, justicia y reparación que permitan terminar con la guerra en el país y generen garantías post conflicto de un futuro propio para los pueblos indígenas.

### **5.6.3. Visión**

La ONIC, reestructurada y transformada en una instancia mayor de gobierno propio de todos los pueblos indígenas de Colombia y sus autoridades, con capacidad para concertar y establecer políticas nacionales que fortalezcan la autonomía territorial y jurisdiccional indígena y para emitir leyes indígenas que sean reconocidas por el Estado colombiano y sus instituciones, las cuales contribuyan a crear capacidades de autogobierno en los pueblos indígenas,

para el ejercicio de sus derechos colectivos como pueblo indígenas y minoría étnica.

Una entidad de derecho propio de los indígenas colombianos con competencias legítimas para realizar procesos de concertación entre los pueblos indígenas, sus autoridades y organizaciones; así como con el Estado colombiano y el gobierno nacional; además, contará con las facultades para generar políticas que fortalezcan el reconocimiento de la autonomía y el cumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la nación.

La ONIC, como un escenario nacional de reflexión que realiza la unidad en la diversidad y propicia consensos políticos entre los pueblos indígenas e incentiva la solidaridad con otros sectores sociales, aportará a la construcción de una sociedad democrática, justa y equitativa que soluciona pacíficamente sus conflictos.

Un instrumento organizativo con capacidades renovadas para darle respuestas a los retos de la globalización; así como, a las demandas políticas, culturales y territoriales de los pueblos indígenas, estableciendo también alianzas con otros pueblos indígenas y organizaciones populares nacionales e internacionales. ONIC se consolidará en el país como una empresa política de los pueblos indígenas regida por principios de transparencia, eficacia y eficiencia administrativa; que avanza hacia su propia sostenibilidad, descentralizando sus actividades.

#### **5.6.4. Estructura organizacional y organizaciones regionales**

En la ONIC, existen varios niveles de representatividad; la más importante es el consejero mayor, que corresponde a la cabeza de la organización. A él se le entrega la importancia de la representatividad política y el control administrativo de toda la organización. Él se apoya en oficinas seculares que cumplen una función específica de acuerdo con los principios

sobre los cuales se rige la ONIC. Las funciones de todas las representatividades y la forma están determinadas en el mandato general del congreso constitutivo de la ONIC.

El mandato fue aprobado y adoptado por el VII Congreso ONIC, 2007, realizado en Ibagué (Tolima) y contiene los lineamientos de proyecto político del movimiento indígena nacional en la defensa, la realización y el reconocimiento de los derechos propios, especiales y colectivos de los pueblos indígenas del país, así como las consideraciones resultantes del Congreso, principios fundamentales que orientan los pueblos indígenas, los estatutos de la organización nacional y las políticas organizativas en todos los aspectos, principalmente territorio, cultura, autonomía y unidad.

Cuenta con las oficinas de apoyo que son los consejeros de nivel: consejero secretario, consejero sobre derechos humanos y paz, consejero sobre educación propia, consejero de administración, consejero sobre el territorio, consejera sobre mujer, familia y generación; consejero de salud, consejero de plan de vida y desarrollo propio y consejero de comunicación, además existe una oficina especial llamada Escuela de Formación Indígena Nacional que, fundamentalmente se encarga de la formación política de sus líderes, consejeros y futuros consejeros.

La ONIC según el mandato del congreso del Tolima, la sustentan las organizaciones regionales afiliadas (véanse tablas 5.3, 5.4, 5.5, 5.6 y 5.7). Estas organizaciones son autónomas en sus territorios, pero sostienen y mantienen los principios fundamentales de la ONIC en sus lugares de influencias. También son los garantes de mantener y sostener el seguimiento a todos los pueblos indígenas del país, ayudar y apoyar los proyectos, levantar los datos y defender los principios fundamentales a los que tienen derecho por ser ciudadanos colombianos y componentes de una minoría étnica, protegido y sustentado en la Constitución Política de Colombia.

**Tabla 5.3. Organizaciones asociadas Macro Occidente.**

SIGLA	ORGANIZACIÓN
CRIDEC	Consejo Regional Indígena de Caldas
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
ACIN	Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca
OIA	Organización Indígena de Antioquia
AREWA	Organización Regional Embera Wounaan del Choco
-	Autoridad Tradicional Embera Katio del Alto Andageda
-	Autoridad Tradicional Wounaan
CRIHU	Consejo Regional Indígena de Huila
CRIR	Consejo Regional Indígena de Risaralda
ORIQUN	Organización indígena del Quindío
ORIVAC	Organización Regional Indígena del Valle del Cauca
UNIPA	Unidad Indígena del Pueblo Awa
ACIESNA	Asociación de Cabildos Eperara Siapidara de Nariño
-	CAMAWARI

Fuente: Organización indígena de Colombia, 2010.

**Tabla 5.4. Organizaciones asociadas Macro Amazonia.**

SIGLA	ORGANIZACIÓN
AIPEA	Autoridades Indígenas de la Pedrera
CRIMA	Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas
COIDAM	Confederación Indígena del Alto Amazonas
ASOINTAM	Asociación de Autoridades Indígenas del Trapecio Amazónico
ACITAM	Asociación de cabildos indígenas del trapecio Amazónico
ASCAINCA	Organización indígena de la Amazonia
OZIP	Organización Zonal Indígena de Putumayo

Fuente: Organización indígena de Colombia, 2010.

**Tabla 5.5. Organizaciones asociadas Macro Centro Oriente.**

SIGLA	ORGANIZACIÓN
CRIT	Consejo Regional Indígena del Tolima
ASO U'WA	Autoridades Tradicionales indígenas U'was del departamento de Boyaca
ASOBARI	Consejo de Caciques Bari y Asociación de la Comunidad Motilón Bari.
-	Muiscas – Bosa
-	Muiscas – Cota
-	Muiscas – Suba
-	Muiscas – Chía

Fuente: Organización indígena de Colombia, 2010.

**Tabla 5.6. Organizaciones asociadas Macro Orinoquia.**

SIGLA	ORGANIZACIÓN
CRIOMC	Consejo Regional Indígena del Orteguzza y Medio Caquetá
ORICAPU	Organización Uitoto de Caquetá, Amazonas y Putumayo
RINSUC	Organización Inga del Sur Colombiano (TANDACHIRIDU)
ORPIBO	Organización de Pueblos Indígenas del bajo Orinoco
ASCATIDAR	Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales Indígenas de Arauca
APDGUA	Organización Puinabe del Guainía
CRIGUA I	Consejo Regional Indígena del Guainía
CRIGUA II	Consejo regional indígena del Guaviare
ORIAV	Organización Regional Indígena del Alto Vaupés
CRIVA	Consejo Regional Indígena del Vaupés
CRIVI	Consejo Regional Indígena del Vichada
-	Autoridad Tradicional Amorua Puerto Carreño
-	Autorida tradicional municipio. Mapiripam Resguardo Caño Ovejas
ORIC	Organización Regional Indígena del Casanare
UNUMA	Organización Regional Indígena del Meta

Fuente: Organización indígena de Colombia, 2010.

**Tabla 5.7. Organizaciones asociadas Macro Norte.**

SIGLA	ORGANIZACIÓN
OIK	OIK - Organización Indígena Kankuama
CAMAEMKA	CAMAEMKA - Cabildo Mayor Embera Katio del Alto Sinu
-	Autoridad Tradicional Yukpa
-	Autoridad Comunidad Chimila
-	Cabildo Mokana del Atlántico
OWTYB	OWTYB - Organización Wiwa Yugunaiun Bunkuanarrua Tayrona
-	Organización Wayù Alaulayu
-	PAINWASHI
AASIWASUG	AASIWASUG – Asoc. y Cabildos Indígenas Wayuu del sur de la Guajira
-	MAYABANGLOMA
-	ASOCIACION WAYA WAYUU
-	Resguardo Quebrada Cañaveral del Alto San Jorge
-	Cabildo Gobernador Zenú de Sucre
-	Cabildo Mayor Zenú de San Andrés de Sotavento

Fuente: Organización indígena de Colombia, 2010.

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

La Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC-, en reiteradas ocasiones ha denunciado públicamente que todos los pueblos indígenas en Colombia están en riesgo de desaparecer. Estas denuncias se soportan en muchos medios de comunicación, pero especialmente la ONIC se poya en la



sentencia T-025 de 2004 y el Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional como seguimiento de la sentencia, donde se concluye que los pueblos indígenas en el país “se encuentran en riesgo de ser exterminados física y culturalmente”.

Esta consideración de Corte Constitucional ordena al gobierno nacional a:

a) Crear en un plazo no mayor a 6 meses, un programa de garantías de los derechos, destinado a todos los pueblos del país; y b) formular e implementar 34 planes de salvaguarda étnica, que cobijen en forma específica y concreta a igual número de pueblos, que a juicio de la Corte, estarían enfrentando un mayor riesgo de desaparición física y cultural.

Pero en consideración de la ONIC el total de los pueblos en riesgo no son 32 como lo dice la Corte, ya que se deben adicionar algunos que la Organización estima, lo que en total, para inicios de 2010 daría un parcial de 64, es decir el 62,7% del total de los pueblos y naciones indígenas existentes en el país.

En este sentido, la Corte Constitucional ha manifestado abiertamente que el auto no es exhaustivo, ya que únicamente se incluyeron pueblos sobre los cuales se compiló información, que permitió al Alto Tribunal pronunciarse.

Hasta este momento los diferentes grupos indígenas, las organizaciones regionales y la ONIC, consideran que en términos generales todos los indígenas en el país se encuentran en riesgo de extinción, dado que todos padecen la misma problemática, que les niega el desarrollo de sus vidas en paz y autonomía; autonomía que ponen en peligro su pervivencia física y cultural.

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

por las mismas condiciones en las que se encuentran las comunidades y sus planes de vida, los que permitan garantizar sus derechos.

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

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

Por ejemplo, partiendo de los términos sobre los cuales ellos se agrupan, se autodenominan o se circunscriben, se tiene que la palabra cabildo - que en la actualidad la refieren como una autoridad en su conjunto y organización - fueron corporaciones municipales originadas en el Medioevo Español y trasplantadas a América por los conquistadores, fueron una de las instituciones más importantes, a partir de los primeros años de la Conquista, y constituyeron un eficaz mecanismo de representación de las elites locales frente a la burocracia real (Lucena Salmoral, 2008). Tomaron su nombre por similitud con los cabildos eclesiásticos de las iglesias catedrales. El término “cabildo” proviene del latín capitulum (a la cabeza).

El cabildo, ayuntamiento o consejo, era el representante legal de la ciudad, el órgano de la autonomía municipal por medio del cual los vecinos velaban por los problemas administrativos, económicos y políticos del municipio. Su estructura y composición fue semejante a la que tuvieron los cabildos de España; pero sus atribuciones variaron y también su importancia

política, debido a las condiciones especiales que tuvo la sociedad colonial (Friede, 1976).

La palabra resguardo, por su parte, se refiere a una institución legal sociopolítica, conformada por un territorio reconocido de una comunidad de ascendencia amerindia, con título de propiedad colectiva o comunitaria, que se rige por un estatuto especial autónomo<sup>50</sup>, con pautas y tradiciones culturales propias, que se originan al ordenar la disposición de mano de obra y de provisión de alimentos para la explotación de los indígenas por la comunidad, con esta institución se procuró estructurar la vida de los poblados o “reducciones” de indios sobre la base de los resguardos, reconocidos simultáneamente con las “encomiendas” y mitas que disponían la mano de obra para haciendas y minas y con las reparticiones de tierras en beneficio de los colonizadores (Friede, 1976).

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

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

También se debe hacer un análisis sobre el cumplimiento de los derechos entre avances, retrocesos y realidades cotidianas, y los mecanismos implementados para apaciguar los asecos de la minimización y posterior

---

<sup>50</sup>. Planes de vida.

extinción como cultura. Este análisis se hace desde unos derechos fundamentales muy puntuales, que son:

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

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

- **El conflicto armado interno**

Colombia vive desde hace más de 50 años un conflicto interno de lucha armada, que ha deformado los modelos y patrones de la vida campesina, las comunidades rurales y por supuesto, los territorios indígenas; en se suma a esto se encuentra la acción en los territorios indígenas de grupos armados con objetivos ilícitos de producción y comercio de droga, de grupos armados privados que protegen “empresas” y “organizaciones” para el usufructo de la tierra masivamente para la instalación de mega-cultivos de palma de aceite para biocombustibles, principalmente (Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, 2010).

Se refleja claramente la relación victimario-víctima, donde todos estos grupos, de acuerdo con su postura, asecha y agrede a las comunidades indígenas, generando fundamentalmente:

- Presencia de grupos armados en los territorios indígenas.
- Militarización de la zona y generación de confrontaciones armadas.

- Desplazamiento forzado interno y/o confinamiento.
- Desabastecimiento de atención básica en salud, alimentos y medicamentos.
- Control de movilidad humana, alimentos, medicamentos, combustibles, bienes
- y servicios básicos.
- Irrespeto a las autoridades tradicionales (violación del derecho fundamental
- de autonomía)
- Apropiación de tierras y bienes comunitarios.
- Reclutamiento forzado.
- Señalamientos de participación en actividades bélicas o ilícitas.
- Homicidios, amenazas y falsos positivos.
- Hostigamiento, persecuciones de personas y de familias.
- Ocupaciones de lugares sagrados.
- Instalación de bases militares sin consulta previa.
- Instalación de minas antipersonas y abandono de materiales bélicos explosivos.
- Prostitución forzada y/o violencia sexual.
- Utilización de comunidades confinadas como escudos humanos.

Los homicidios de indígenas según la ONIC, obedecen a distintas causas que van desde la intimidación de la población; generación de desplazamiento individual o colectivo hasta retaliaciones por diferentes posturas en defensa del territorio (Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, 2010). Las cifras de homicidios selectivos dentro de las comunidades indígenas mantienen un margen considerable; es así como entre 1974 y 2004 se registraron 7.762 casos de violación a los derechos humanos, de estos, 1.869 fueron homicidios.

La última década, a la cual los indígenas colombianos han llamado “la época de resistencia a la guerra”, corresponde a la intensificación del conflicto armado interno, sobre todo en los territorios indígenas, afectando significativamente su vida y su existencia. Se presenta este fenómeno con

mayor intensidad a partir de 1997; en este año, en 44 municipios del país se registraron hechos violentos contra integrantes de los pueblos indígenas. Entre los años 2002 y 2009 la ONIC reportó en su boletín virtual<sup>51</sup> más de 1400 homicidios, presentándose con mayor frecuencia en los dos últimos años, que sumaron 287 homicidios (Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, 2010).

Este fenómeno de convergencias políticas y armadas, dejan también una alta incidencia social. El desplazamiento forzado entre los años 2002 y 2009, aproximadamente de 74 mil indígenas fueron obligados a salir de sus territorio, algunos de forma colectiva otros individual. En la información del gobierno nacional, entre 2006 y 2007 el desplazamiento total creció un 16,8%; mientras que el desplazamiento de la población indígena creció un 23,1% (Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, 2010).

Son muchos los casos de los pueblos con grandes desplazamientos, que la ONIC (2010) ha reportado para su cuidado, seguimiento, acompañamiento y denuncia ante la Corte Penal Internacional. Un ejemplo de esto son los procesos vividos por el pueblo Wachina en el Departamento del Vaupés, muy especialmente porque su población es de solo 50 personas distribuidas en 12 núcleos familiares, de los cuales cinco núcleos ya no están en su territorio - llamado Yacayá – como quiera que fueron desplazados a la capital del Departamento, la ciudad de Mitú.

- **Los mega-proyectos**

El modelo del desplazamiento no es lo único que acaece a los pueblos indígenas en Colombia. Lo que hasta hace unos años había sido una amenaza del modelo de desarrollo económico neoliberal en Latinoamérica, para cambiar y contrallar los usos del suelo y la explotación de los recursos naturales, ha comenzado a ser una realidad y a tener efectos directos en detrimento de los

---

<sup>51</sup>. Boletín que se publica en su sitio web <http://www.onic.org.co>.

derechos culturales, ambientales, humanos y territoriales de las comunidades indígenas, que habitan zonas consideradas como geo-estratégicas.

Esto se debe a que Colombia está inmersa en el modelo de globalización y flujos de capitales internacionales desarrollando megaproyectos e inversiones continentales. Un ejemplo de esto es la dirección internacional para la búsqueda y la explotación de fuentes para la producción de energías, bien sea de petróleo o gas, de represas hídricas, o con megacultivos de oleaginosas como la palma de aceite para la producción de agrocombustibles, este último que fue hasta el gobierno del presidente Álvaro Uribe una prioridad de inversión agrícola. Y acá se afecta directamente a los pueblos indígenas. Un ejemplo de esto se dio en el pueblo Embera Katío, donde se construyó de la represa de Urrá II, lo que le costó la vida a uno de sus líderes; el jefe Kimy Pernía Domicó.

Entre los años 2000 y 2007 se firmaron 208 contratos de investigación y exploración por parte de ECOPETROL<sup>52</sup>, de los cuales cien fueron desarrollados en territorios indígenas, afectando un total de 207 resguardos y cerca de 30 pueblos. Estos puntos de investigación ya hacen parte del mapa petrolero mundial, y su explotación abarcará 5.884.244,2 hectáreas de territorios colectivos indígenas que muy seguramente serán arrancados a los resguardos por traslaparse con las zonas de explotación petrolera (Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, 2010).

En los aspectos de minas, Ingeominas<sup>53</sup> precisa que existen 304 resguardos que se encuentran dentro de los distritos mineros, sobre los cuales se están entregando títulos de exploración y explotación de diferentes minerales. Muchas de esas titulaciones están siendo entregadas dentro del marco internacional de concesión, siendo este uno de los puntos ofrecidos en los TLC con Europa y Estados Unidos de Norte América. De esta forma, y con esta visión de desarrollo centrado en la implementación de grandes mega-

---

<sup>52</sup>. Empresa Colombiana de Petróleos.

<sup>53</sup>. Instituto Colombiano de Geología y Minería.

proyectos, los cuales están sustentados en la inversión de cuantiosos recursos, se ha desconocido la concepción del desarrollo propio y ancestral de los pueblos indígenas, en relación con los derechos que les entrega la Constitución política de Colombia, donde ellos mismos deben desarrollar sus planes de vida en sus territorios. De esta forma, ¿para qué planes de vida si no se respeta el principio fundamental de autonomía? (Monje Carvajal, 2010). Se podría pensar que para esto existe una herramienta que la legislación nacional tiene definida en un marco normativo; como es la consulta previa, pero nuevamente a esta la ajustan de acuerdo con los intereses particulares, sobre todo en entornos económicos de capitales externos, donde surgen inaprobables ejercicios de flujos de dinero para comprar conciencias o vidas, y que por su condición pocas veces se hacen visibles.

- **El abandono estatal**

En Colombia la pobreza tiene unos matices bien particulares. No se puede medir en un estándar meramente económico, ya que no aplicaría a la mayoría de los pueblos en el mundo. De allí que su significado más que a la ausencia de dinero debe referirse a la falta de vida, de oportunidades para lograr una vida digna, tranquila y feliz; a la preferencia, con la capacidad de desarrollarse de acuerdo con su cultura, creencias y expectativas; a mantener, sostener y disfrutar su salud, alimentación, vivienda, medio natural y una herencia igual o mejor para sus hijos y congéneres. En el caso de los pueblos indígenas sus riquezas están representadas en espacios inmateriales como su cultura, su palabra y sus conocimientos, además de los espacios físicos con que cuentan para desarrollarlas: El medio natural es fundamental, ya que es un territorio amplio y suficiente para sembrar, recolectar, pero además para dejar descansar; los ríos con su agua limpia y su capacidad de participar en las decisiones de su pueblo y de su país.

De esta forma, y mirando los dos factores anteriormente mencionados, el abandono estatal se configura en la aceptación de que los indígenas no representan para el Estado más que una carga económica; ya que no



representan una fuerza real de desarrollo, al no ajustarse a los modelos económicos de sus políticas; y como tal, a la atención en servicios básicos que les brinden, ya que son muy deficientes por no decir nulas. Las asistencias en servicios de salud para atender las enfermedades de los blancos<sup>54</sup> que los asechan son muy bajas.

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

Y este problema no solo se da en la educación, también se presenta en el desarrollo de muchos de los proyectos que se orientan hacia las comunidades indígenas del país<sup>55</sup>. Es el caso de la introducción de especies no nativas que fueron llevadas como una alternativa a las comunidades indígenas y que terminaron generando un problema, por no ser una especie local, de manejo cultural o culturalmente aceptadas; se llevaron para fortalecer

---

<sup>54</sup>. Han pasado un poco más de 500 años del descubrimiento por parte de Colón y toda la campaña europea por las nuevas tierras, pero todavía es una herida abierta la invasión cultura, natural, social, política y de enfermedades, que no cierra. Y hasta ahora no se ha podido subsanar esas invasiones, menos cuando todavía no se les reconoce lo que les fue arrebatada, sus riquezas en oro y sus territorios ancestrales.

<sup>55</sup>. En esta consideración, el Servicio Nacional de Aprendizaje, Tropenbos Colombia y la UNIMINUTO, están desarrollando un Diplomado en Agroecología con énfasis en agrobiodiversidad e interculturalidad para el trópico húmedo, dirigido a instructores del SENA que trabajan con este tipo de comunidades, buscando no afectar a estas comunidades con los proyectos implementados en ellas y desarrollar el potencial endógeno a partir de las investigación local de las comunidades sobre sus recursos, espacios culturales, conocimientos locales, etc.

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

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

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

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

## 5.8. Distribución etnográfica del pacífico colombiano y sus estructuras sociales.

El Chocó se encuentra aislado biogeográficamente por las cordilleras andinas del resto del territorio nacional, lo que se le atribuye debido a su gran biodiversidad y endemismo, lo cual ha incidido en un aislamiento relativo de los principales circuitos económicos nacionales. Como consecuencia de su especial y diversa ecología, de su aislamiento geográfico y de las culturas que lo han poblado, el Chocó alberga una de las selvas más sui géneris de toda Suramérica. El sur del territorio del Chocó al parecer contiene la proporción más elevada de endemismo específico de todo el continente (Gentry, 1990). Sin embargo, la biodiversidad chocona tiene como características fundamentales mucha diversidad y poca cantidad, lo que la hace ecológicamente frágil. Una alta precipitación lluviosa se correlaciona, generalmente, con una gran riqueza en especies vegetales y, sin lugar a duda, la espectacular diversidad que ostentan los bosques choconos es el resultado directo de esta circunstancia (Gentry, 1990).

La humedad excesiva, aunada a la temperatura en el bosque húmedo tropical, altera los minerales primarios y causan la pérdida, por lavado, de elementos químicos indispensables para la alimentación de las plantas. Esto impide el desarrollo genético del suelo y lo expone a procesos erosivos. Estas características imponen limitaciones para el uso intensivo agrícola del suelo y acentúan la fragilidad de los suelos cuando se remueve la cubierta vegetal por actividades mineras o agricultura permanente. Actualmente, la población chocona está constituida principalmente por afrocolombianos en diferentes grados de mestizaje - y por indígenas (Figura 5.2) de las etnias embera, katíos y wounaan, cuna y chamí. La población indígena y negra se ubica al lado de los ríos, ejes primordiales para los asentamientos humanos y su economía se orienta a los recursos ribereños y los de la selva cercana.

Ningún municipio alcanza el promedio nacional en cuanto a servicios básicos y para el nivel educativo, únicamente seis municipios lo superan. Las

cifras no solamente reflejan las deficiencias o irregularidades en cuanto a la prestación de servicios, sino la carencia absoluta de ellas. Dentro de los mil municipios de Colombia, ordenados por grado de incidencia de pobreza, siete son chocoanos con el porcentaje más alto de necesidades básicas insatisfechas del país.

**Figura 5.2. Distribución porcentual de la ocupación de los pueblos indígenas en el departamento del Chocó**



**Figura 5.2.** La gráfica muestra la distribución de la población chocoana, la cual está constituida principalmente por afrocolombianos en diferentes grados de mestizaje - y por indígenas de las etnias embera, katíos y wounaan, cuna y chamí. Por: coordinación de Censo y Estudios Especiales - Dirección de Censos y Demografía DANE<sup>1</sup>, 2012.

<sup>1</sup> El DANE tiene como misión realizar los censos nacionales de población y vivienda en Colombia; y a partir de esta información, caracterizar a la población de acuerdo con determinadas variables y componentes. El último Censo General de Población y Vivienda se realizó en el año 2005, de acuerdo con el Decreto 1100 de 2005. Según la Ley 715 de 2001 y su decreto reglamentario 159 de 2002, el DANE tiene como misión certificar la población indígena en resguardos. De acuerdo con lo anterior, el DANE tiene como obligación legal, certificar población indígena total por resguardo, por municipio y por departamento y no por edad o generó.

Dentro de los pueblos indígenas que habitan la zona, los Embera son los de mayor presencia, seguidos por los Katíos y los Wounaan, y en una muy pequeña porción los Chamí y los Cuna. Entre los Katíos y los Chamí presentan una unión con el pueblo Embera en muchas comunidades, denominadas con una construcción de nombre binomial: los Embera Chamí y los Embera Katíos. Además de estos pueblos indígenas, en el Chocó también hacen presencia un número importante de otras comunidades, pero su población no es superior a

1800 habitantes, muchos de ellos de otras zonas del país que por diferentes razones terminaron viviendo en las cabeceras municipales de esta región.

En el marco de la caracterización de esta población es importante mencionar que el paludismo y el cólera son enfermedades reconocidas como endémicas en el Chocó, mientras que otras, como la tuberculosis, la parasitemia, que ocasiona entre otras cosas la desnutrición y la leishmaniasis, hacen grandes estragos en la población. Las comunidades indígenas Wounaan del Bajo Baudó concentran sus actividades en la recolección de plantas, la pesca y la cacería en las áreas de resguardo, sin embargo sus pobladores también cubren áreas aledañas o alejadas a la zona del resguardo para la consecución de sus recursos. Es de aclarar que las áreas de recolección se extienden sobre diferentes formaciones geomorfológicas y coberturas vegetales, las cuales son definidas por las comunidades según los diferentes tipos de hábitat en los que se encuentran las especies de flora y fauna silvestres.

En algunas comunidades de esta zona prima el dominio de la autoridad tradicional y en otras el del Cabildo, pero en ambos casos se reconoce que han surgido nuevos factores de poder al interior de las comunidades, los cuales están representados en los maestros, los promotores de salud, los líderes, los bachilleres y las personas que han logrado integrarse al comercio de recursos naturales y que han logrado acumular pequeños capitales; lo cierto es que todos estos actores están incidiendo en la toma de decisiones de la comunidad. El resultado de lo anterior hace que la economía sea de subsistencia.

### **5.8.1. *El municipio de Bajo Baudó***

- **Ubicación geográfica**

El municipio Bajo Baudó está ubicado en el departamento del Chocó, en la zona Pacífica de Colombia; geográficamente se encuentra localizado entre las coordenadas 4°57' de latitud norte y 77°22' d e longitud oeste y cuenta con

una temperatura promedio de 28°C. Posee una extensión de 4.840 kilómetros cuadrados y está a 12 metros sobre el nivel del mar; limita por el norte con los municipios Nuquí y Alto Baudó, por el oriente con los municipios Medio Baudó y Medio San Juan, por el sur con el municipio Litoral del San Juan y por el occidente con el Océano Pacífico. Tiene una población de 16.375 habitantes; su territorio en la mayoría es plano y selvático, y cerca del 12.5% de la extensión territorial está dedicada a cultivos; sus suelos poseen un alto potencial agrícola y pecuario. Las comunidades indígenas se reparten a lo largo y ancho del Departamento (Figura 5.3), registrados en diferentes municipios; los de mayor presencia de población indígena son el Alto Baudó, el Bajo Baudó, el Litoral del San Juan, Juradó, Bojayá y Bagadó. El resto de población presenta porcentajes inferiores al 2% del total de la población indígena del departamento.

Figura 5.3. Distribución porcentual de los indígenas en el Chocó por municipio

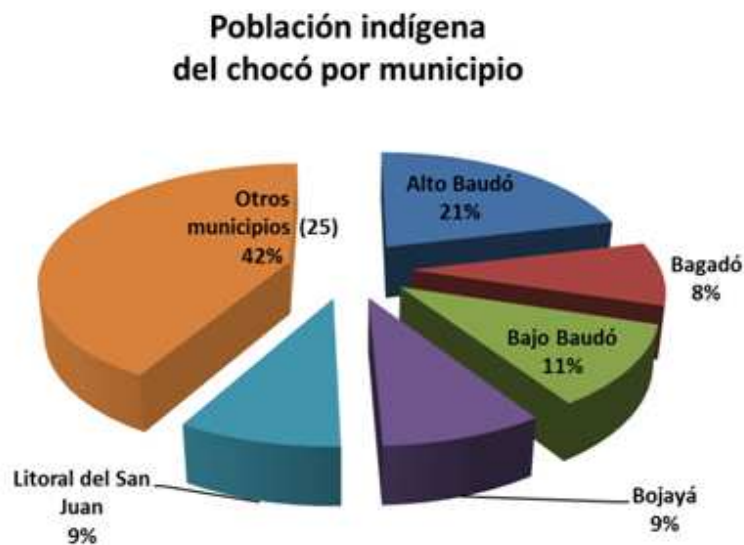


Figura 5.3. Gráfico descriptivo de cómo están las comunidades indígenas distribuidas en los 30 municipios que conforman el departamento del Chocó. Fuente: Coordinador de Censo y Estudios Especiales - Dirección de Censos y Demografía DANE 2012.

### ▪ Reseña histórica

Bajo Baudó fundado en 1821 y convertido en municipio desde 1825, se encuentra a 198 km de la capital del Departamento. Se dice que el vocablo Baudó significa en lenguaje Noanamá, “río de ir y venir”, posiblemente debido a

las mareas del Pacífico, que a la altura de las bocas del Baudó en Pizarro, alcanzan hasta cuatro metros de diferencia vertical entre el flujo y el reflujo.

▪ **Área de estudio**

El área de estudio corresponde a 11 comunidades indígenas Wounan y Embera representadas en siete resguardos (Tabla 5.8), pertenecientes a la Asociación Indígena del Bajo Baudó (ASAIBA), y que se encuentran asentados en los ríos Docampadó (Puerto Chichiliano, Unión Pitalito y Bajo Grande), Siguirizúa (Bella Vista y Puerto Piña), Orpúa (Puerto Galves, playa Linda), Hijúa (Santa Rosa) y Sivirú (Playa Bonita, Guachal y Ordó) (véase figura 5.4).

**Tabla 5.8. Titulaciones por resguardos indígenas del Bajo Baudó.**

NOMBRE DE LOS RESGUARDOS	NUMERO DE RESOLUCIÓN	EXTENSIÓN EN HECTÁREAS	NOMBRE DE LAS COMUNIDADES
Río Orpúa	021/marzo/18/87	22.290 hectáreas	Playa Linda, Puerto Gálvez
Santa Rosa de Ijúa	56/sept./29/92	6.352 hectáreas	Santa Rosa
Bajo Grande	012/junio/28/01	2.436h+1.866m2	Bajo Grande
Puerto Chichiliano	017/abril/10/03	306h+2.683m2	Puerto Chichiliano
Buena Vista Unión Pitalito	040/agosto/15/84	29.260 hectáreas	B. Vista, U. Pitalito, Pto. Piña
La Jágua Guachal Pitalito	058/sept./29/92	291 h+875m2	Quiparadó, Guachal
Ordó Sivirú Agua clara	57/Sep./29/92	4.040 hectáreas	Playa Bonita

Fuente: INCODER<sup>1</sup> 2009.

<sup>1</sup> Instituto colombiano de desarrollo rural. Tiene la misión de Ejecutar políticas de desarrollo rural, en coordinación con las comunidades e instituciones públicas y privadas relacionadas con el sector agropecuario, forestal y pesquero, facilitando el acceso de los pobladores rurales a los factores productivos y sociales, para contribuir a mejorar su calidad de vida y al desarrollo socioeconómico del país.

La zona es húmeda con suelos recubiertos de capa orgánica muy delgada por lo que las condiciones agroecológicas para la agricultura son bastante limitadas, deben rotar los cultivos y su uso para permitir que recuperen fertilidad a través del barbecho, los siete resguardos de estudio se encuentran ubicados en la parte alta y media de los ríos antes mencionados, pero también tienen una actividad muy cercana a las aéreas marino costeras, debido a que es a través de éstas que ejercen toda su comunicación.

Figura 5.4. Resguardos indígenas en el municipio del Bajo Baudó

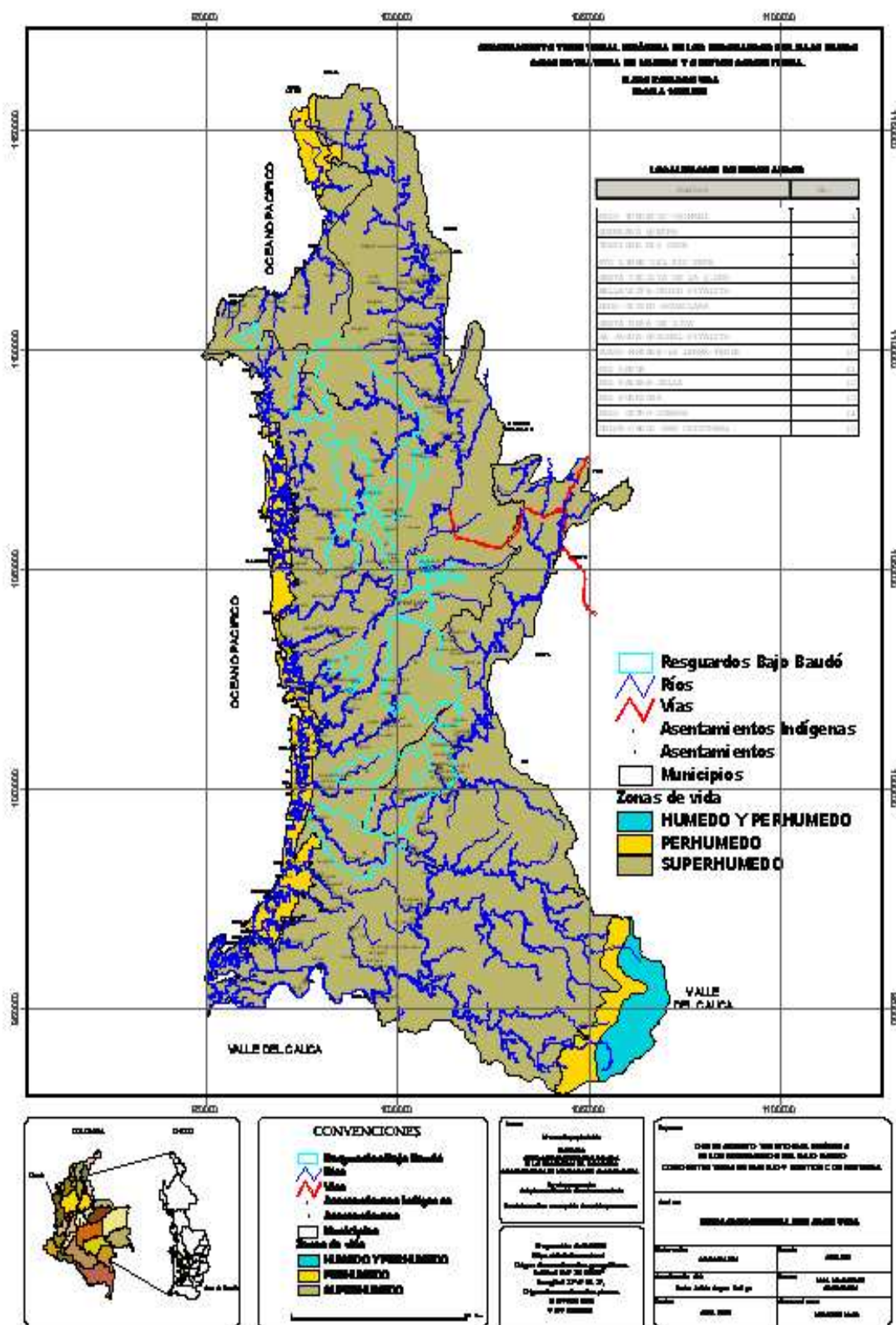


Figura 5.4. En el mapa se evidencia el territorio en el que se desarrolló la investigación y la ubicación de los resguardos del Bajo Baudó. Tomado de: Proyecto SIGOT (Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 2010).



## 5.8.2. *Importancia económica y ecológica*

La zona costera del Chocó en el océano pacífico posee un total de 41.315,9 hectáreas en manglares (Díaz Merlano & Gast Harders, 2009), distribuidos en 5 municipios, Juradó, Bahía Solano, Nuquí, Bajo Baudó y Litoral de San Juan (Tabla 5.9). Estas zonas ecológicas son de importancia económica y de vida para los habitantes de la región, porque de ellos derivan su sustento y gran porcentaje de su alimentación, generando un grado de intervención.

**Tabla 5.9. Grado de intervención de manglares de la costa pacífica chocona.**

MUNICIPIO	Altamente intervenidos	Medianamente intervenidos	Poco intervenidos	Superficie total de manglares (Ha)
	Zona de recuperación	Zona de preservación	Zona de uso sostenible	
<b>Jurado</b>	1.056,2	602,8	578,1	2.237,1
<b>Bahía Solano</b>	885,4	99,5	85,1	1.070
<b>Nuquí</b>	1.799,1	506,9	716,4	3.022,4
<b>Bajo Baudó</b>	8.039,8	12.737,7	3.145,9	23.923,4
<b>Litoral del San Juan</b>	5.628,3	2.558,2	2.876,5	11.063
<b>TOTAL</b>	<b>17.408,8</b>	<b>16.505,1</b>	<b>3.460,9</b>	<b>41.315,9</b>

Fuente: IIAP<sup>1</sup> 2009.

<sup>1</sup>. El Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico. Tiene como misión actuar como instrumento de coordinación y apoyo al fortalecimiento de la capacidad de investigación de la región y de sus actores sociales e institucionales.

Existe una zonificación para el uso sostenible de los manglares, que según el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico IIAP, es de 3.460,6 hectáreas, lo que corresponde al 9.63% del total de los manglares del pacífico colombiano. Estos mismos se determinan como de uso sostenible para dar continuidad a un proceso de conservación de manglares con un nivel medio de intervención, por intermedio de un plan de actividades de aprovechamiento con criterios sostenibilidad. La mayor parte de los manglares para el uso sostenible reportados por el IIAP se encuentra en los municipios del Bajo Baudó y Litoral de San Juan.

Desde el punto de vista técnico, las zonas pantanosas que dejan a su paso las aguas del río Baudó así como la formación de manglares en sus cercanías al mar, en el sur del Chocó, son tan ricas en recursos naturales que se vuelven vitales para la producción pesquera de los habitantes del municipio de Pizarro y sus alrededores.

La situación educativa en la subregión presenta índices desfavorables; como en las demás, en donde los docentes se concentran en las zonas urbanas, mientras que en las zonas rurales, en la que hay mayor número de alumnos, los profesores disminuyen. A esta situación contribuyen las condiciones habitacionales, el acceso difícil de algunos sitios, los elevados costos de transporte, la falta de cumplimiento en el pago del personal docente y la infraestructura física inadecuada.

En términos generales, el Chocó es uno de los departamentos que presenta más dificultades en su desarrollo en Colombia. Sus características geográficas y los bajos procesos de intervención estatal lo mantienen en grado alto de abandono, lo que hace más complicado el desarrollo de cualquier actividad. Su zona aunque es rica para las investigaciones de ciencia básica -sociología, biología, ecología- por la diversidad de vida está marcada por una brecha muy grande en la construcción de planes de desarrollo -planes de vida- de los pueblos indígenas y de las minorías étnicas por las alternativas de vida que ahí se presentan.

De esta forma se plantea esta construcción investigativa que, con sus características especiales y sus condiciones de alto grado de dificultad tanto técnica como logística determina un trabajo especial por hacer y un producto final que debe marcar una línea de desarrollo para un pueblo indígena como el Wounaan del Bajo Baudó.

La distribución por géneros y lugares de asentamientos –y no por grupos etarios- está marcada por una mayor presencia en la parte rural (Figura 5.5), donde ellos ocupan sus territorios colectivos, los aprovechan y los protegen;

dejando una muy pequeña parte en las cabeceras municipales, por lo que es un fenómeno cultural encontrar en las cabeceras municipales que los indígenas ocupen un barrio total, casi siempre fundado por ellos mismos.

Figura 5.5. Distribución porcentual por género y lugar de asentamiento

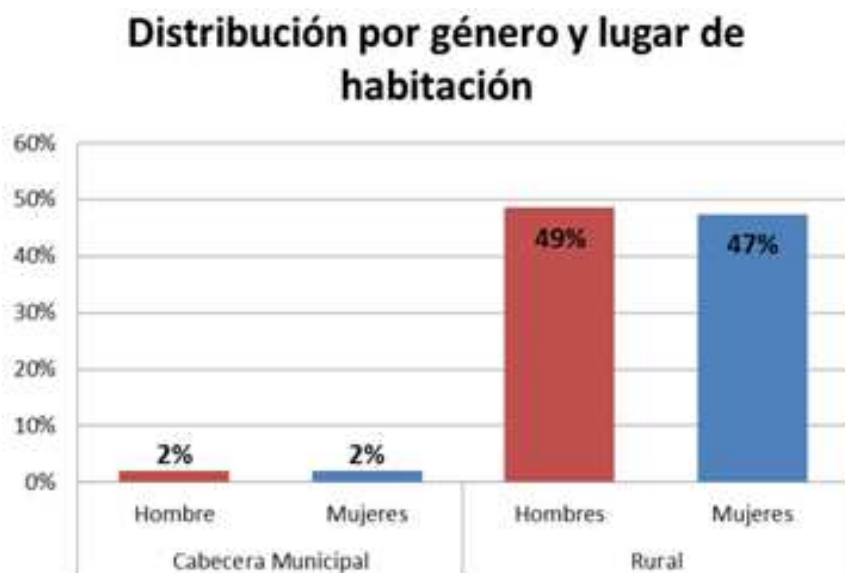


Figura 5.5. Gráfico construido a partir del informe del coordinador de Censo y Estudios Especiales - Dirección de Censos y Demografía DANE 2012.

En el caso de Bajo Baudó, donde la cabecera municipal es la población de Pizarro, los Wounaan levantaron un barrio al que ellos llaman La Playita, el cual está en unas de las zonas límites de la población con el río Baudó. Casi siempre este barrio es el centro de trabajo de los diferentes resguardos o poblaciones indígenas; en ellos existen casas comunitarias donde los indígenas que llegan a la cabecera municipal pueden hospedarse, hacer de comer, hacer reuniones, etc. ASAIBA, por ejemplo, posee su propia casa en el barrio La Playita, que también es usada como centro de capacitaciones, lugar de reuniones, centro de ceremonias, entre otras actividades.

Asimismo es común encontrar más hombres que mujeres en la mayoría de las comunidades, siendo esto un fenómeno contrario a las proyecciones del país, en donde su población femenina es más alta en dos puntos. Este fenómeno en el país se explica en muchos casos por el conflicto armado, el cual ha dejado sin esposos, padres e hijos a muchas familias (Monje Carvajal, 2007), reafirmando como un reto el trabajo de género y por rangos etarios.

En el caso de los Wounaan, el fenómeno de menor presencia de mujeres no es muy claro, ellos mismos dicen que puede ser porque los hombres no se involucran en la guerra, -apoyándose ante los grupos armados en su proceso de autonomía - mientras que las mujeres se ven expuestas a morir a causa de partos y enfermedades pospartos. Este fenómeno no es claro y no se desarrolló un trabajo de identificación de natalidad que determine la razón más claramente; lo que sí es claro es que la mujer siempre representa el primer acercamiento de los hijos al mundo indígena, a su lengua y a su cultura, y que es el eslabón por donde se inicia la pérdida de los procesos culturales y su futura erosión.

### **5.8.3. *Los procesos productivos y sus bases históricas en la zona***

Para hablar de los procesos productivos en la zona del Chocó hay que remontarse a los orígenes en Latinoamérica (Lucena Salmoral M., 1997), cuya configuración de una agricultura mestiza estuvo marcada por una transformación radical del paisaje americano, las extracciones mineras - que determinaban una atracción por el metálico y posterior por la tierra- (Fals Borda, 1975), producidas por la transferencia de la agricultura del mundo mediterráneo. Es así como los impactos de la introducción de especies vegetales y animales de origen europeo, asiático y africano eran ya indudables apenas medio siglo después de la llegada de los europeos a tierras americanas, resarcidos y emergidos a la par con la configuración híbrida en especies introducidas y propias, que finalmente dieron un oriente a la construcción de los modelos económicos actuales en América Latina, a partir de la producción agropecuaria (Lucena Salmoral M., 1997).

Las semillas importadas desde la Península, de por sí ya híbridas (Fals Borda, 1975), lograron adaptarse en una gran parte, aunque no fueron esparcidas por todo el territorio; lo que se evidencia aún, por ejemplo, en los cultivos de característica mediterránea, que se cultivan en las zonas de

colonización inicial y que se asemejan en el clima y en las condiciones a los factores mediterráneos: caso del Olivo y de la Vid, en el municipio de Villa de Leyva en Boyacá.

Sin embargo, la influencia de estos cultivos no es muy notable, porque el reducido grupo de personas que lo consumían y lo consumen en la actualidad no corresponden a un mercado muy alto en su demanda y por ende, los sistemas de cultivo y transformación no son muy competitivos con los productos importados.

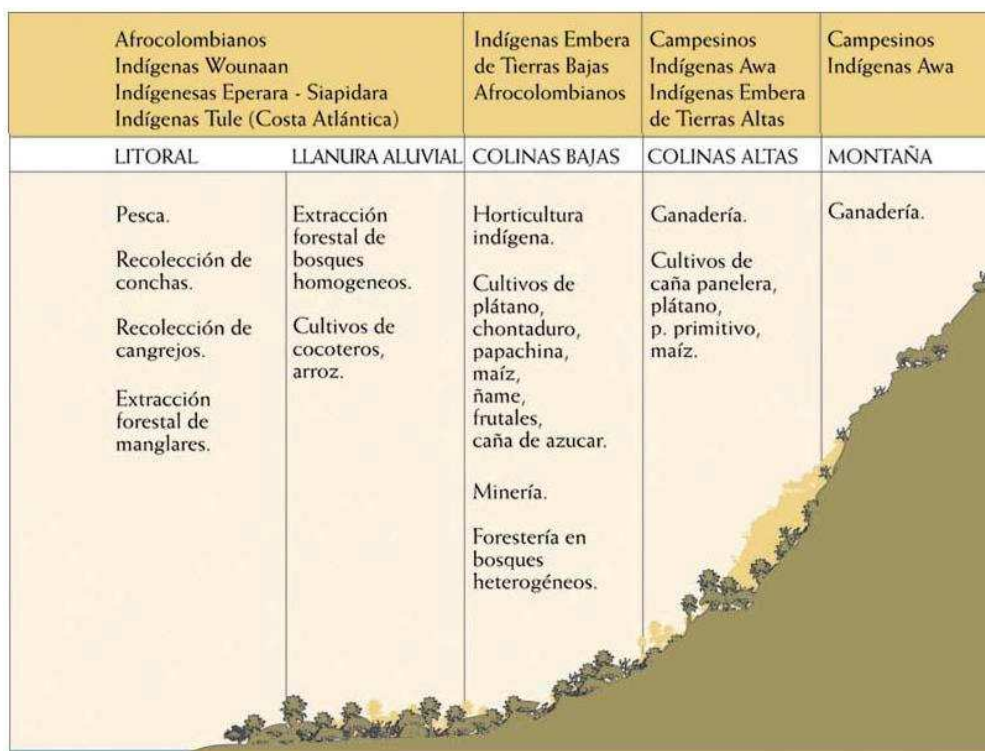
Por su parte, las semillas de origen asiático-africano se adaptaron en todo el territorio americano, generando cambios el paisaje del Continente (Véase figura 5.6.), tal y como sucedió con cítricos como los naranjos y los limoneros domesticados en India y China, el arroz traído originalmente del sureste asiático y el plátano que llegó desde la Islas Canarias -pero que su inicio fue llevado ahí del trópico húmedo asiático-, la caña azucarera procedente del Pacífico Sur, el melón originario posiblemente de África, el mango de la zona indo-birmana, al cáñamo de Asia Central y especialmente el café, originario de Arabia (Lucena Salmoral M., 1997).

Contextualizando la introducción de estas semillas en la agricultura de Colombia y al centro de este estudio, se debe indicar que en el caso del Pacífico, el plátano y la caña son un componente fundamental en la vida de los indígenas, por ser la base de la dieta de todas las comunidades. Como pasa en la Amazonia que la base alimentaria es la yuca, en el Pacífico todo se come con plátano; y en caso específico, los Wounaan y los Embera del Chocó son amantes del banano, que es un plátano blando y dulce; de hecho, ellos lo consumen cocinado en agua con sal cuando todavía está verde.

Esto puede llevar a concluir que las culturas indígenas amazónicas son culturas de la yuca, transformada en sus diferentes presentaciones, y las culturas indígenas del Pacífico son de la cultura del plátano y el banano. En lo que refiere al Pacífico, es tan grande la apropiación de la caña, el plátano y el banano, que sus pueblos reconstruyen su memoria y sus efectos ligados a

este producto que llegó mucho tiempo después de su existencia en tierras americanas. No obstante, no se han encontrado a la fecha fósiles que indiquen que a la llegada de los españoles ya existían plátanos en América, mientras que la caña representa un estatus y hace parte de su historia cosmogónica.

**Figura 5.6. Distribución altitudinal de formas de uso del territorio.**



**Figura 5.6.** Esta figura, planteada por Díaz Merlano & Gast Harders (2009), grafican plenamente el proceso del uso del territorio, que ha permitido establecer zonas de vida. El uso del territorio da las configuraciones del ejercicio cultural de los diferentes pueblos que lo habitan.

De cualquier manera, estos productos marcan la vida de estos pueblos en muchos de sus aspectos, lo cuales se ven representados en una cultura de muchos ancestros y que están relacionados con el origen del mundo Wounaan, con su vida y su cotidianidad (véase Figura 5.7); por ejemplo, las mujeres Wounaan para poder recibir un esposo, deben fundamentalmente tener un cultivo de caña, saberlo sostener y transformar en miel de panela y en biche - alcohol que termina siendo la base para la construcción de otras bebidas del Pacífico como son La Tomaseca y el Arrechón, típicas de las comunidades negras-.

Otro ejemplo del rol que juegan estos productos y sus derivados se evidencia cuando, en un acto de respeto, se establece un rato de diversión y charla informal con un anciano o autoridad tradicional mientras se le invita o se le recibe unas muy buenas porciones de biche. Y si la relación es posterior a un evento de esta magnitud entre un no-indígena y una autoridad tradicional, es un acto de mucha más fraternidad, de mucha más camaradería, logrando tener acceso a que esta persona comparta sus conocimientos, percepciones e historia; esta situación puede tener una limitante que si se logra sortear adecuadamente y causa una muy buena imagen, puede permitirle al no-indígena a ser considerado como un integrante de la comunidad. (Véase Figura 5.8).

**Figura 5.7. Desempeño de labores productivas.**



**Figura 5.7.** Niña Wounaan de la comunidad de Buena Vista participando en una actividad de suministro - Por: Monje, 2006.

Entonces es claro que, la importancia social de un producto “importado” o mejor impuesto, determina unos comportamientos muy particulares de arraigo y percepción espiritual y simbólica, aunque en un principio era difícil entender cómo un producto que no era propio, lo sostenían por sobre todos los demás, sin embargo, fue muy fácil luego aceptar la respuesta lógica: los efectos.

**Figura 5.8. Integración de un no-indígena en actividades de la comunidad**



**Figura 5.8.** El autor del presente estudio (centro) tomando biche con una autoridad tradicional, un gobernador y un líder indígena durante una actividad festiva en el desarrollo del Proyecto mejoramiento organizativo de la Asociación de Autoridades Indígenas de Bajo Baudó ASAIBA. Por: Duque, 2005.

Aparte del rol cultural del plátano, la caña y el banano, en esta hibridación se integran los cultivos más ancestrales en algunas culturas, tales como el maíz, la calabaza y el frijol, los andinos papa, batata, cacahuete, la ya mencionada yuca en las zonas calientes, y otros como el cacao, el ají, el tomate, la piña, el aguacate, el anón, el mamey, la guanábana, el girasol, la papaya, la chirimoya, el guayabo, la vainilla, el tabaco, el algodón, el maguey, etc. (Lucena Salmoral M. , 1997).

Éste es el origen de la agricultura mestiza, verdadero punto de partida para hablar del origen del campesino histórico americano; aunque el crédito total no se da en los procesos de ensayo de adaptación de semillas en el territorio americano, ya que los españoles también jugaron un papel importante, como quiera que tenían una experiencia en sus islas peninsulares, lugares donde trasladaron hombres, armas, agricultura, animales, gérmenes patógenos; es decir sus alimentos, su ganadería, sus epidemias, sus buenas



plantas y sus malas hierbas; esta agricultura de por sí no es mediterránea, por su carácter fronterizo con África. De las diez mil especies vegetales que la habitaban, sólo unas mil eran propiamente endémicas o exclusivas de su territorio (Lucena Salmoral M., 1997).

- **La explotación de los recursos naturales en el pacífico colombiano**

Según Machado (1993) el litoral Pacífico es la región más húmeda del país, siendo la vocación predominantemente la forestal, esto debido a la tipología de sus suelos, dejando a la agricultura como una actividad relativamente marginal, pero no por la capacidad de producción de sus zonas sino más bien por las características productivas de los pueblos que la habitan. Es la presencia de estos pueblos característicos de la zona, cuyos muy insipientes sistemas de comunicación y transporte hace que en la zona la mayor parte de los sistemas productivos sean de subsistencia más que sistemas de producción con fines comerciales. El promedio anual varía en diferentes zonas, pero se mantiene entre los 3000 mm año y los 5000 mm año. Siendo la zona del municipio de Lloró la zona de mayor precipitación en el país porque supera suficientemente los 5000 mm año (Machado, 1993).

A pesar de las dificultades climáticas, las tipologías de los suelos y la precariedad de las vías y el transporte no hacen de esta región una zona atractiva más para los capitales de explotación agrícola. Es más una agricultura de subsistencia combinada con cultivos comerciales como la palma africana como mega-proyectos impulsados y sostenidos por las políticas de Estado<sup>56</sup>, el

---

<sup>56</sup>. Los informes de desplazamiento en la zona de cultivo de la palma africana como fuente de aceite para agro-combustibles son una constante desde los años en que se inicia este tipo de establecimiento productivo. Grandes señores, con grandes fuerzas productivas y de seguridad armada, se han tomado territorios y han desplazado campesinos de sus territorios, lo que ha sido frenado en el gobierno del presidente Juan Manuel Santos, que ha iniciado un proceso de restitución de tierras arrebatadas a esos campesinos y la judicialización de estos “empresarios”, que establecieron sus cultivos con el apoyo del gobierno anterior.

banano en Urabá<sup>57</sup>; el plátano, el coco, el cacao, el arroz en el Chocó y otros productos autóctonos, como el borojó, el chontaduro, la papa china y los palmitos, que son la base de la agricultura de los pequeños pobladores del litoral. También hay producción de especies pecuarias como cerdos o gallinas, y la actividad pesquera, pero en su mayoría para el consumo local (Machado, 1993).

#### **5.8.4. Principales productos agrícolas**

La gran mayoría de alimentos, como cereales y oleaginosas y productos cárnicos y lácteos son llevados del interior del país al Chocó, mientras unas muy pocas zonas del Pacífico sacan hacia el resto del país aceite de palma africana, coco, cacao en muy bajas cantidades, palmitos -cogollos de palmas-, chontaduro - *Bactris gasipaes*-, borojó - *Borojoa patinoi*-, banano y plátano.

La fuente más importante de empleo en el litoral no es la agricultura sino la actividad forestal y pesquera, sobresaliendo la alta producción de camarón y langostino, sin embargo, en su mayoría las pesqueras no pertenecen a la región, sino que son fundamentalmente del Valle de Cauca, Antioquia y del centro del país, con tal suerte que los pescadores artesanales terminan vendiendo sus productos a las pesqueras unipersonales; aunque muy pocas organizaciones cooperativas de pescadores funcionan realmente. Existen especies frutales de la zona que son muy comunes para su consumo, como: sapote -*Matisiacordata* sp.-, el inchi o tacay -*Caryodendron orinocense*-, estos dos últimos pese a que son más propios de la Amazonia, e sin saberse su proceso, terminaron haciendo parte de las comunidades del Pacífico. El palmito de Naidí -*Euterpe cuatrecasana*- y el condimento o colorante achiote -*Bixa orellana*-, también pertenece a la dieta alimentaria junto a la papa china -

---

<sup>57</sup>. Este otro fenómeno de las bananeras en el golfo de Urabá tiene sus propios matices. Datan de una historia muy dura, de mucha explotación y bañada por mucha sangre de los habitantes de la zona. En el año 2004 la empresa estadounidense Chiquita Brands fue retirada del país por sus actividades de incentivos al apoyo de los grupos paramilitares en esa zona, por ser la directa responsable de varios crímenes de lesa humanidad.

Dioscorea trífida-, que representa en las comunidades indígenas una permanente posibilidad de alimento.

El chontaduro representa una opción económica para las zonas del litoral del Pacífico, ya que representa una gran cosecha al año que termina siendo comercializada en las ciudades más grandes del país en un mercado informal que da trabajo a una importante cantidad de personas. También se le encuentra en el valle del Magdalena y la cordillera Oriental, en la Orinoquia y Amazonia.

Presenta igualmente una distribución espacial hasta los 1.000 metros sobre el nivel del mar, por lo que se encuentra en alturas hasta los 1.800 metros y en climas más secos como en algunas zonas de Boyacá, Quindío y Cundinamarca. Su producción se da en suelos pobres y ácidos, limo-arcillosos, pero con presencia de una buena cantidad de materia orgánica (Baracaldo A., 1980). Su maduración varía con la intensidad de las lluvias con variaciones de sol y temperatura de las subregiones.

El chontaduro representa el suministro de elementos antioxidantes importantes para quienes lo consumen. Sólo tiene 12.8 g de proteína por cada 100 g de pulpa seca y presenta un contenido de caroteno superior al de la zanahoria y el achiote y un alto contenido de ácido palmitoleico, que le dan una connotación especial, como alimento y fuente de grasa. La nuez o semilla tiene entre 7.5 y 8.6% de proteína por cada 100 g de pulpa y su calidad, medida por el tenor de aminoácidos indispensables, la convierten en una proteína excelente (Baracaldo A., 1980).

#### **5.8.5. Aproximación a la problemática social, ambiental, territorial y política del cultivo de la palma en el Pacífico colombiano.**

Colombia siempre ha ocupado una posición destacada entre los países exportadores de aceite de palma y palmiste, es así como en 2001, se ubicó en

la posición 11 entre los exportadores de aceite de palma, siendo superado, en orden, por Malasia, Indonesia, Holanda, Papua Nueva Guinea, Singapur, Emiratos Árabes Unidos, Alemania, Costa de Marfil, Tailandia y Honduras, y ubicándose por encima de Costa Rica, Reino Unido, Italia y Bélgica. Colombia fue catalogado como el quinto entre los exportadores de aceite de palmiste, siendo los primeros: Malasia, Indonesia, Tailandia, Papua, al país lo escoltaron, en su orden, Holanda, Singapur, EEUU, Benin y Alemania.

Las exportaciones de aceites de palma (aceite de palma y de palmiste) para ese año tuvieron un valor estimado de 7.439.469.000 de dólares, para un total de 20.326.471 toneladas métricas (Mingorance, Minelli, & Le Du, 2004), siendo su rendimiento por hectárea mucho mayor que el de otros cultivos. En el año 2005, alrededor de 9,1 millones de hectáreas sembradas con palma de aceite abastecieron el 27,3% de la demanda mundial de aceites (Figura 5.9) y grasas, mientras que fueron necesarias 92,5 millones de hectáreas de soja para cubrir el 24,3% de esa demanda (Federación Nacional de Cultivadores de Aceite de Palma, 2006).

Figura 5.9. Comercio mundial de aceites vegetales en 2001

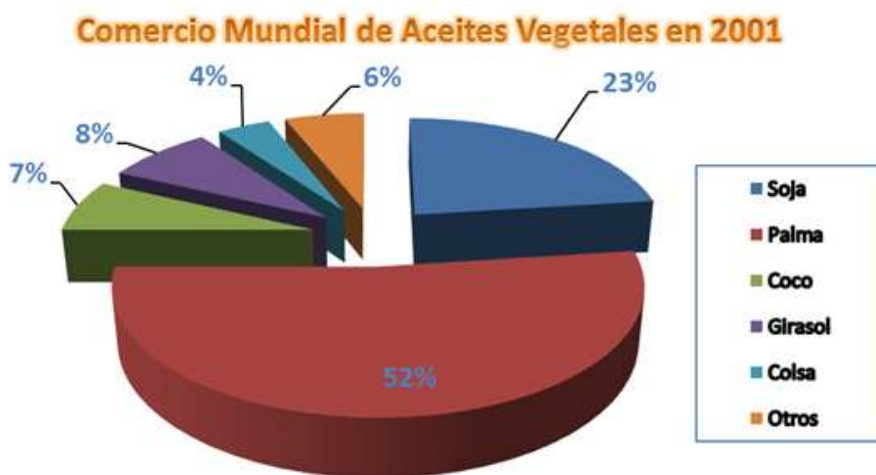


Figura 5.9. Representación de la repartición del comercio mundial de aceites, al que desde las direcciones del estado se les está apuntando como un modelo para el desarrollo agroindustrial del país, sobre todo en el de palma, pero que genera grandes conflictos sociales y políticos con las comunidades en donde se han instalado. Fuente: (Mingorance, Minelli, & Le Du, 2004)

Desde el punto de vista de los mercados mundiales de aceites, los quince mayores importadores de aceite de palma son: India, China, Pakistán,

Holanda, Alemania, Reino Unido, Nigeria, Malasia, Bangladesh, Japón, Kenya, Italia, Rusia, Francia y Singapur. Los diez mayores importadores de aceite de palmiste son: Malasia, Alemania, EEUU, China, Holanda, Turquía, Reino Unido, Japón, México, Francia. A nivel mundial, los aceites de palma representaban en 2001 el 52% del comercio mundial de aceites vegetales (Mingorance, Minelli, & Le Du, 2004).

Lo anterior se ve reflejado en que el precio mundial del aceite de palma haya oscilado entre 250 dólares (enero 2001) y 540 dólares (mayo 2004) con una tendencia general al alza -22% de incremento entre diciembre 2003 y mayo 2004-. Este incremento en los precios fue debido, en gran parte, a la creciente demanda de aceites vegetales por parte de países como China e India, “algunos estiman que los consumidores chinos están consumiendo unos 14 kilos de aceites y grasas al año, en comparación con los nueve kilos que consumían hace cinco años. Además, con el alza en ingresos y el gusto adquirido por la cocina occidental, alta en grasa, se espera que la demanda per cápita ascienda a niveles cercanos a los de Estados Unidos, donde se ingieren 50 kilos anualmente” (Mingorance, Minelli, & Le Du, 2004).

Pese a las alentadoras cifras, el rendimiento en precio no se ve reflejado en los espacios sociales nacionales que rodean las megaplantaciones, debido a que los empresarios de la palma, dueños a fuerza de la gran mayoría de los territorios donde se ha sembrado, emplean un sistema industrial de bajo costo, porque se ha revelado como el cultivo de más alta rentabilidad y de menores costos para los empresarios y los gobiernos a corto plazo (Tabla 5.10.). Las observaciones sobre los modelos de cultivo utilizados se hacen más interesantes si se considera que la mayoría de los propietarios en Colombia poseen una extensión de terreno inferior a tres hectáreas y que se requiere la producción de aproximadamente 3.000 hectáreas de cultivos de palma para utilizar con un mínimo de rentabilidad una planta extractora (Mingorance, Minelli, & Le Du, 2004).

Desde el aspecto ecológico, las empresas productoras de palma y los grandes palmicultores han presentado el cultivo de palma como ecosistemas

verdes; sin embargo, estas plantaciones crean un ambiente en el cual no se tolera la biodiversidad, más cuando éstas fueron sembradas a partir de la tumba y la quema de bosques húmedos tropicales, como sucedió en el departamento del Chocó. Asimismo sostienen que este cultivo cuenta con unas alta capacidad para ser sumidero de carbono; lo cual no es un argumento válido si se tiene en cuenta que estas plantaciones son utilizadas para remplazar bosques y florestas tropicales (Mingorance, Minelli, & Le Du, 2004).

**Tabla 5.10. Distribución por tamaño de las plantaciones de palma.**

<b>RANGO DE TAMAÑO (Ha)</b>	<b>Nº DE PLANTACIONES IDENTIFICADAS</b>	<b>ÁREA TOTAL REGISTRADA (Ha)</b>	<b>DISTRIBUCIÓN (%)</b>
00 – 49	779	10.967	8.6
50 – 99	93	6.776	5.3
100 – 499	155	29.028	22.8
500 – 999	34	23.329	18.3
1.000 o más	24	57.059	44.9
<b>TOTAL</b>	1.079	127.159	100

Fuente: Tomado de Fedepalma, 1997, Pg.20

En este sentido, las investigaciones de Ernst-Detlef Schulze (Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales, 2003), sostienen que si se corta un bosque viejo para reforestar, el balance de absorción de carbono es negativo en un principio, por lo que se necesitarían décadas para obtener realmente el resultado que se esperaba obtener; mientras que un bosque viejo ya es activo en retirar CO<sub>2</sub> de la atmósfera; por lo tanto, parece que abogan por no cortar ni quemar bosques para reforestarlos, sino que se inclinan por cuidar los bosques viejos existentes.

No obstante, el estudio de Schulze está referido a los bosques boreales de crecimiento lento, ya que para el caso de los bosques tropicales, está Kanninen, quien sostiene que el 62% de los depósitos mundiales de carbono en la vegetación se encuentran en los bosques tropicales de baja latitud y apunta que el carbono depositado en el suelo de estos bosques tropicales es mayor que el de los sistemas agrícolas y ganaderos (Mingorance, Minelli, & Le Du, 2004).

De otra parte, los cultivos de palma han adquirido un valor para el control del territorio – ligado a la historia del conflicto armado colombiano y la usurpación de la tierra por la represión bélica –. Los cultivos de palma han sido impulsados no solamente para la sustitución de cultivos ilegales como la coca, sino también como parte de la estrategia de grupos armados para mantener el control de un territorio después de haber desalojado la guerrilla y, a veces, a los mismos pobladores originales.

Para el caso de estudio, y haciendo referencia al ecosistema del Chocó, se debe precisar que la palma es un monocultivo que cambia el ecosistema original de la zona por el suyo propio; además, no se puede considerar como bosque y mucho menos, bosque tropical húmedo; en suma, los cultivos de palma atentan directamente contra toda la normativa ambiental del país, lo que condiciona enormemente, en zonas como la del Pacífico, las técnicas y tecnologías empleadas para establecer las plantaciones de este tipo, las cuales manejan en sus diseños, instalaciones y sostenimientos, insumos químicos que son necesarios para una producción rentable para sus propietarios y para sus procesadores.

Los monocultivos de palma, por su extensión (grande para ser rentable), su poca variedad de especies, sus requerimientos agroecológicos (drenaje de los terrenos – húmeros o con alta presencia de manglares- porque el exceso de agua mata a la palma)–, su necesidad de insumos (herbicidas, plaguicidas, fertilizantes), su necesidad de mano de obra intensiva y eficiente (proletarios agrarios que a menudo no son originarios de la zona), su necesidad de que haya en la zona alguna planta extractora de aceite (contaminador del aire y el agua con sus efluentes) y sobre todo, la sustitución de los bosques originales, hacen incompatibles las plantaciones de palma con la función ecológica y social (artículo 6 Ley 70) determinada para los territorios colectivos negros e indígenas. De hecho, según Mingorance, Minelli y Le Du, (2004) para cumplir con los requerimientos ambientales de conservación de biodiversidad, bosques, suelos y recursos hídricos en el Chocó, necesarios para establecer

una mega-producción de palma, mantener los usos y formas de explotación tradicionales de las comunidades indígenas y afrocolombianas, requeriría de:

- a) Fuerte inversión en infraestructura adecuada a las características de la región para la comercialización del fruto.
- b) Inversión en tecnologías limpias para el procesado.
- c) Inversiones en medidas protectoras y de recuperación de los efectos negativos provocados sobre el medio ambiente.
- d) Inversión en formación al campesinado para el manejo ecológico y sostenible de las explotaciones.
- e) Inversión en subvenciones para paliar la falta de rentabilidad de los cultivos por ser éstos de pequeña extensión (y así cumplir con los lineamientos ecológicos y de conservación).
- f) Inversión en subvenciones puesto que, debido a la pequeña extensión y a la productividad menor podrían darse situaciones de desabastecimiento de las plantas procesadoras de aceite, lo cual ocasionaría pérdidas importantes para sus propietarios.

Lo anterior deja de manifiesto que en la parte social se establece una gran brecha entre las acciones de los cultivadores con todo su andamiaje de producción y las disposiciones legales existentes sobre los territorios; ya que de ninguna manera se ajusta a las condiciones ecológicas de estos territorios colectivos en ninguno de los aspectos. En este sentido, hay que recordar que “los resguardos indígenas son propiedad colectiva de las comunidades indígenas, tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables”.

## **5.9. Los protagonistas de la historia en el chocó**

Esta historia, como se cuenta en este documento, tiene una multivariada de facetas y matices que buscan hacer mucho más amplio el espectro de análisis para el sustento de lo acá planteado sobre los territorios colectivos indígenas, las organizaciones sociales, la defensa de los espacios naturales y las planificaciones de los modelos políticos administrativos de los indígenas





llamados “planes de vida”. Pero no siempre fue así; en tiempos remotos lo que hoy se conoce como el Chocó estuvo habitado por cazadores recolectores, quienes se dice llegaron desde América del Norte buscando lugares de caza hace unos 30.000 años, movidos especialmente por las glaciaciones que cambiaban constantemente la temperatura y condiciones ambientales de sus zonas originarias. Incluso, se estima que el territorio chocoano fue uno de los primeros pisados por el hombre en América del Sur; sin embargo, la escasa investigación arqueológica en la zona, no permite comprobarlo.

Los hallazgos que se suponen más antiguos consisten en una punta de proyectil encontrada en el golfo de Urabá y un complejo lítico hallado por Reichel-Dolmatoff (1978). Estos indicadores y descubrimiento no son muy certeros ni han dado mucha luz, por el contrario, han dejado más dudas que las iniciales, pues no se encuentran asociados con ningún objeto que permita realizar análisis de laboratorio para determinar tiempos originarios. Existe una carencia de investigación arqueológica para establecer realmente una cronología de poblamiento de los lugares que ocupan hoy día la gente del Pacífico colombiano.

### **5.9.1. Análisis comparativo de los pueblos indígenas del Chocó**

Tradicionalmente en el departamento del Chocó han subsistido dos pueblos indígenas tradicionales, es decir, sin mezclas con otras culturas: los Embera y los Wounaan, los cuales tienen una cosmovisión de cinco mundos en el que viven su realidad y cotidianidad, dos encima de éste y otros dos debajo. Así lo evidencian relatos recogidos por diferentes autores, quienes sostienen la hipótesis de que los hombres y las mujeres Embera tenían comunicación permanente con el mundo superior por medio de una escalera de cristal, sin embargo, luego de una falta cometida por los hombres, éste rompió la escalera quedando en su lugar una gran piedra con inscripciones, lo cual se dice, corresponde a una roca ubicada en la zona de municipio chocoano de Lloró (Gentry, 1990).

Es importante dejar en claro que sólo se pertenece totalmente a la sociedad Embera o Wounaan si se nace dentro de ellas, con lo cual se hereda su lengua, sus costumbres y su cultura (Fajardo, 1979). En sus relaciones, los Embera y los Wounaan son monógamos; aunque están aislados de la vida “civilizada”, el incesto está prohibido, los recién casados conviven en casa de los padres del novio hasta que logren independencia y se alejen.

El padre es la autoridad principal, sin menospreciar a la madre, quien goza también de un gran respeto, sobre todo en el pueblo Wounaan; donde ella prácticamente maneja el poco dinero (moneda) que consiguen con la venta de artesanías de la palma de Wuerregue y del biche. En la cultura Embera los ancianos son cuidados por uno de sus hijos y se encargan de transmitir la cultura a los niños, mientras que en los Wounaan los ancianos viven su vida normal y son respetados por la comunidad, sin importar que posean o no conocimientos ancestrales sobre medicina, cultivos, temas espirituales u otros; ellos conforman el consejo tradicional de ancianos.

Políticamente, los Embera y los Wounaan tienen las mismas autoridades y están regidos por dos tipos de autoridades: la tradicional, que incluye a los médicos tradicionales, brujos, chamanes y ancianos y el congreso regional – similar a un cabildo –, y la pública, reconocida por el gobierno estatal y conformada por los gobernadores, alcaldes y corregidores; esta autoridad se encuentra establecida en los planes de vida, con registro de firma y documentos ante entes notariales para su legalidad y el manejo de los dineros provenientes de transferencias del estado central colombiano (Tamayo, 1995).

En lo cultural, un aspecto que también marca las comunidades Embera y Wounnan tiene que ver con la pubertad femenina, un cambio en la vida de las mujeres que genera toda una ceremonia, lo que fue una constante en cada momento de esta investigación. La mujer joven durante toda su primera regla se aísla de todo contacto social, en compañía de su madre. Al terminar éste, es pintada con tinturas de origen vegetal, presentada en comunidad y en algunas

oportunidades se le corta el cabello como signo de su condición virginal. (Figura 5.10)

**Figura 5.10. Presentación de joven embera a la comunidad**



**Figura 5.10.** Fotografía de una joven presentándose en comunidad, en el marco de un encuentro de jóvenes y mujeres en la comunidad Embera de Birrinchao en el Chocó, durante el Proyecto mejoramiento organizativo de la asociación de autoridades indígenas de Bajo Baudó ASAIBA. Por: Monje, 2005.

También hay que mencionar que los dos pueblos tienen similitudes en lo lingüístico y la etnografía, los Embera y Wounaan pertenecen a una misma familia lingüística marcada por unas diferencias notorias pero no muy lejanas, de hecho, este tipo de diferenciaciones lingüísticas y culturales son muy frecuentes.

Según Jorge Tamayo (1995), en la actualidad existen cinco dialectos Embera fruto de migraciones desde la época de la invasión española, incluso ellos se diferencian a sí mismos en tres grandes grupos: la gente de montaña (eyabidá), que son los habitantes de la cordillera Occidental en los departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda y Valle; la gente de río (dobidá),

es decir, los habitantes en las riberas de los ríos del departamento del Chocó; y la gente de mar (pusabidá), que son quienes habitantes de ríos afluentes del Pacífico hacia el sur del puerto de Buenaventura.

Entonces surge la pregunta: ¿cuáles son las características que identifica a los Embera y Wounaan?, ¿qué los hace particularmente diferentes?, ¿cuáles son sus particularidades frente a otros grupos étnicos del país? Las viviendas o tambos – “de” en Embera y “di” en lengua Wounaan –; también el vestido de la mujer; aunque las Embera y las Wounaan usan una falda que es primordialmente una tela enrollada a su alrededor, sin costura alguna y ajustada con un ribete forzado a la altura de la cintura, que nombran “Paruma”; en el caso de la mujer Embera es con flores, multicolores matizados o recortes de diferentes colores; mientras que la de la mujer Wounaan es de un solo color homogéneo. (Véase Figura 5.11)

**Figura 5.11. Diferencia de Parumas entre comunidades**



**Figura 5.11.** Fotografía de dos mujeres una Embera y una Wounaan donde se evidencia las diferencias en las parumas. Las mujeres Wounaan a diferencia de las mujeres Embera, sus parumas son de un solo tono. Por: Monje, 2005.

Otra gran diferencia son los rasgos físicos de sus rostros, los cuales son más marcados en las mujeres que en los hombres, aun cuando en algunos hombres también se pueden evidenciar estas diferencias. Los Embera presentan rasgos fuertes en su rostros, pómulos bien marcados y mejillas hendidas. Su frente es bien pronunciada, lo que hace ver el rostro alargado; en tanto que los Wounaan poseen rostros más sutiles y más delicados en su contorno, sus pómulos no son tan marcados y sus mejillas bien redondeadas,

sus ojos son más rasgados y su frente no tan pronunciada, haciendo ver sus caras más redondas que la de los Embera (Véase Figura 5.12). En los gráficos que se dibujan las mujeres en sus cuerpos no existe diferencia alguna, pero es más común la tintura total del cuerpo en las mujeres Embera que en las Wounaan.

**Figura 5.12. Diferencias en los rostros entre mujeres emberas y Wounaan**



**Figura 5.12.** En las fotografías se pueden apreciar las diferencias en los rasgos de las mujeres Embera y Wounaan, donde las primeras presentan rasgos fuertes en sus rostros, pómulos bien marcados y mejillas hendidas, en tanto que las segundas poseen rostros más sutiles y más delicados en su contorno, sus pómulos no son tan marcados y sus mejillas son redondas. Por Pinzón y Monje, 2005

En lo que se refiere a las labores cotidianas, adicional a las actividades de agricultura, cacería y pesca; en las últimas décadas incrementó la demanda de artesanías, que son fundamentalmente tejidos de recipientes, cestería y figuras de animales de su entorno talladas en maderas muy fuertes. Grupos de mujeres, especialmente Embera, se reúnen a confeccionar cestas con las fibras de la palma denominada “chungu” o Werregue – *Astrocaryum standleyanum* –. De igual manera, los Embera y los Wounaan tallan la semilla de la palma de tagua – *Phytelephas seemannii*, semillas del tamaño de un huevo de gallina y de color marfil – y el corazón del árbol del cocobolo, granadillo u Okendo – *Dalbergia Retusa* –.

La tagua es una de las especies de mayor aprecio por los maestros artesanos, quienes tallan figuras de animales, como águila, tortuga, hormiga y

delfín, entre otros. El poderoso entorno ecológico que rodea los asentamientos indígenas inspira a los talladores que a diario representan escenas extraídas de la flora y la fauna. Fácil es ver en una semilla de tagua la lucha inútil de un roedor mientras una boa lo devora.

Los Wounaan son los poseedores del secreto de la palma de Werregue, tejen unas vasijas tan perfectas que permiten cargar agua en ellas (Figura 5.13). Manejan coloraciones vegetales muy llamativas con fórmulas de tinturas hecha a base de raíces y hojas, ennegreciendo con barro algunas fibras, una labor que les puede tomar muchas semanas de trabajo. El valor de este trabajo se ve reflejado en que estas artesanías alcanzan un costo muy alto en los almacenes de artesanía en las ciudades, pero que no representan un ingreso justo a los artesanos; generalmente el pago que hacen las tiendas a los artesanos es muy mínimo y los precios agregados en los puntos de venta son muy altos, dejando la ganancia en las tiendas y en los intermediarios.

**Figura 5.13. Tejidos en Werregue y talla en Okendo**



**Figura 5.13.** Vasijas tejidas por los indígenas de la comunidad Wounaan de Playa Linda, con tinturas hecha a base de raíces y hojas, ennegreciendo con barro algunas fibras. La talla de un pavón en corazón de Okendo de un artesano de la comunidad de Buena Vista. Por: Monje, 2005.

Las mujeres Embera y Wounaan, entonces, cobran un papel muy importante en sus pueblos, pasan la mayor parte de su tiempo en las

comunidades. Ellas son las que se levantan a las 4:00 de la mañana para hacer el desayuno, cuidan a los niños, ordenan la casa y hacen la comida; pero también salen al campo algunas veces, si no es muy lejos de las comunidades y participan en la siembra, desyerbados y recolecta de los cultivos. Además, son las responsables de la educación básica de sus hijos.

De ellas los niños y las niñas aprenden las primeras palabras en su lengua, de su cultura, de sus alimentos, del trabajo en su casa, etc. La mujer Wounaan tiene a su cargo el cultivo de la caña, con el que se saca la miel de caña y de ahí el biche. Así, junto con las artesanías, el biche se constituye en una de las pocas alternativas de ingresos en dinero para las familias. Es casi que un requisito para la mujer Wounaan tener un cultivo de caña para conseguir su pareja y establecer una familia. Adicional a eso, responden por su casa, por la preparación de los alimentos, por sus hijos pequeños y grandes, por la ropa de toda su familia y por sus esposos.

Por su parte, el Embera es básicamente un pueblo patrilineal. Son los hombres los que son miembros de la organización de comunidades, que está fuera de las reservas. Son los hombres los que hablan en las reuniones comunales, contrario a lo que sucede con el pueblo Wounaan donde existe un espacio más equilibrado entre las actividades y las responsabilidades con respecto al género.

El hombre Wounaan limpia los senderos para la demarcación de los territorios de las comunidades, aparte, son los que más salen al bosque, en su condición de cazadores, pescadores o simplemente para cortar los árboles necesarios para uso en las comunidades. No obstante, el rol del hombre, las mujeres Wounaan también participan activamente en la toma de decisiones, en las reuniones y en los gobiernos. Ellas están socialmente más próximas a la participación comunitaria que los mismos esposos, ya que son las primeras en discutir y plantear las posibles mejoras para su comunidad. Los dos pueblos viven en familias núcleo.

## **5.9.2. El poblamiento de las comunidades negras en el Chocó.**

Al norte del Chocó, donde el departamento limita con el Mar Caribe, se dio la primera fundación de una ciudad en tierra firme; sobre esto se refiere Fray Bartolomé de Las Casas en sus relatos sobre las Indias. De esta ciudad no existe rastro, pero las comunidades afrocolombianas sostienen que es ahí en donde inició el ingreso de esclavos negros al territorio, ‘arrancados’ de las costas occidentales de África, en su condición de herramienta indispensable para los españoles en su empresa de saqueo de los recursos minerales de la región, pues los pocos indígenas que no se resistieron a ser usados, se estaban muriendo por diferentes factores físicos y de salud; debido a los arduos trabajos que debían realizar en las minas y a las enfermedades traídas por los españoles, frente a las cuales no existían tratamientos en la medicina tradicional (Gutiérrez Azopardo, 1980).

De hecho, fue el propio Fray Bartolomé de Las Casas, quien impresionado por los vejámenes a los que sometían a los indígenas, y que hacían inminente su exterminio, propuso la traída de mano de obra de negros africanos para llevar a cabo las labores que hasta ese momento estaban relegadas a los nativos de América, y en las cuales ellos mismos habían visto que los indígenas no tenían ni la disposición, ni la voluntad porque representaban una rebeldía permanente y particular; además, como ellos conocían muy bien el territorio, les era muy fácil escapar, tender trampas, hacer perder expediciones, etc. (De las casas, 1986).

En este sentido, los primeros esclavos africanos llegaron hacia 1689 a Santa María la Antigua del Darién (Jiménez Meneses, 2004), pero luego fueron concentrados en la zona de Novita<sup>58</sup>, lugar donde existían minas de oro con

---

<sup>58</sup>. El caserío estaba a orillas del río Tatamá y se trasladó a la quebrada Nóvita en 1.709 por la abundancia de oro. En 1739 se formó la Provincia del Chocó reuniendo las tenencias de Nóvita, Quibdó y Baudó, designándose a Nóvita como su capital. En 1813 se declaró la independencia absoluta de España. El 25 de mayo de 1816 Julián Bayer, a órdenes de Pablo Morillo, derrotó



gran explotación. Casi cien años después, en 1778, habían en el Chocó 5.692 esclavos negros (Jiménez Meneses, 2004), y desde ahí, fueron trasladados por la Costa Pacífica hacia el Valle del Cauca desde donde los movían hacia los lugares de trabajo en donde los necesitaban, para lo cual utilizaron el río Cauca; posteriormente llegaron de África a través del puerto de Cartagena y desde ahí por el río Magdalena hacia el interior del país (Gutiérrez Asopado, 1980).

La forma para nombrar a los esclavos tomaba como base a la etnia de procedencia o también del puerto donde habían sido comprados. La región alrededor de Novita brinda unos 56 nombres africanos diferentes: Biáfara, Carabalí, Cetre, Lucumí y Arara, que son originarios de las costas de Guinea; Mandinga, de la parte de Sudán Occidental y Senegal; Chamba, Bran y Luango de la parte de Angola (Jiménez Meneses, 2004).

La zona del Chocó no fue ajena al fenómeno de negros que escapaban de la esclavitud y resistían el hostigamiento militar español buscando establecerse en zonas apartadas, sin embargo pese a que no se presentó tan arraigado el fenómeno de los palenques de la Costa Atlántica sí lograron fundar algunas poblaciones, siendo los más conocidos fueron; el Palenque del Castillo en el valle del río Patía muy cerca al municipio de Tadó, y la República de Zambos en Ecuador, fundada por 23 esclavos africanos a mediados del siglo XVI luego de que la embarcación en que viajaban encalló cerca de las costas de la provincia de Esmeralda; más tarde aumentó su población por la mezcla con indígenas de la zona (Friedemann & Cross, 1979).

El trabajo del pueblo negro del Chocó en los campos mineros del río Tuira, los ríos Atrato y San Juan, y valle del río Baudó se marcó fuertemente entre los años 1821 y 1851, durante el período de la emancipación, aumentaron las migraciones de los negros del Pacífico, en la mayoría de los casos por los abandonos de la minería; después, durante la guerra de la

---

en Nóvita y fusiló al patriota Miguel Buch, gobernador de la Provincia de Santa Fe. En 1854 se le trasladó al lugar que hoy ocupa con el nombre de San Jerónimo de Nóvita.

independencia muchos de ellos se unieron a las fuerzas de Simón Bolívar. Terminado el proceso de las guerras de independencia, muchos de ellos se ubicaron en lo que hoy es el Valle del Cauca y alrededores del río Magdalena.

Cuando en 1851 se decretó la libertad de los esclavos por parte del gobierno central, la mayoría no tuvo otra alternativa que quedarse trabajando como asalariados siendo pésimamente remunerados por sus antiguos amos o emigrar como colonos hacia zonas habitadas solamente por indígenas, lo que fue un proceso de ocupación de territorios ancestrales, lo que se convirtió en punto de partida para los enfrentamientos y relaciones tensas entre ambos hasta hoy (Jiménez Meneses, 2004).

Finalmente, hay que tener en cuenta que uno de los hechos que facilitó el establecimiento de los pueblos africanos en el Chocó y en gran parte del Pacífico colombiano, lo que se convirtió en un factor causante de la absoluta predominancia de la gente negra en el Chocó, determinado también que esta zona nunca fue lugar de morada permanente para los españoles dueños de minas, debido a su lejanía con los centros de actividad social en la época de la Colonia, tales como Popayán, Santa Fe de Antioquia, Villa de Leiva, Guaduas, entre otras. También importante en los razonamientos de las relaciones indígenas y afrodescendientes de todo el pacífico colombiano.

# 6. RESULTADOS SOBRE PLANES DE VIDA.

## 6.1. Los aportes epistemológicos de la agroecología

Muchas de las aproximaciones que se tenía al respecto de la construcción de un plan de vida se orientaban desde todo punto de vista a los formatos planteados en las anteriores propuestas, los cuales buscaban construir un documento de enunciado y referencia sobre la cultura de cada una de las comunidades. Siempre las apreciaciones sobre el “quiénes somos”, “qué queremos”, “para dónde vamos”, “cómo nos vemos”, etc., hacían parte de los debates y discusiones en la construcción del mismo. Era estrictamente necesario dejar un documento escrito sobre estas premisas para poder tener una evidencia de la construcción de un plan de vida.

Adicional, un plan de vida según la política del Estado requiere<sup>59</sup> tener un levantamiento topográfico del territorio, con el registro de las comunidades, determinando los límites, senderos, rutas, fuentes de agua, entre otros aspectos, a razón de radicar la titulación de un territorio colectivo para las comunidades asentadas; pero no era evidente en estas construcciones las razones sobre las cuales se determinaba ese territorio como el propio. Este ejercicio estaba sentando fundamentalmente en la adjudicación de una titulación colectiva, de un territorio sobre el cual se moverían diferentes comunidades indígenas en su actividad cotidiana.

También es necesario considerar que gran parte del documento de plan de vida estaba enmarcado en las posibles acciones de inversión sobre las cuales se soportaría el uso de los recursos económicos procedentes de las transferencias de la Nación a los entes territoriales; y cómo a los territorios

---

<sup>59</sup>. Como referencia obligatoria del Ministerio del Interior, de la oficina de etnias.

colectivos que aparecen figurados como entes territoriales les correspondía por ley acceder a ellos, ajustándose a las actividades político-administrativas de los municipios para que, a través de ellos, se reciban las transferencias de los recursos económicos, sin la posibilidad de definir canales más directos para este proceso entre la Nación y las comunidades indígenas contenidas en los resguardos.

El plan de vida o plan de desarrollo para comunidades étnicas buscaba definir una estructura “administrativa” sobre la cual descargar la responsabilidad del trámite ante el municipio, para hacerles efectiva la transferencia económica del gobierno nacional y poder hacer uso de la misma. Acá nacen las figuras de los gobernadores indígenas como la cabeza administrativa de cada comunidad, de los alguaciles como las figuras de autoridad, de los vocales como los suplentes en los cargos, todos los anteriores con sus respectivos procesos de elección. Figuras que en ningún momento responden a la cultura indígena ancestral de ningún pueblo en la nación colombiana como autoridad.

Así mismo, en ningún espacio académico o de investigación se presenta un sustento epistemológico válido sobre las razones por las cuales los planes de vida debían construirse de esta manera; los argumentos siempre fueron fundamentados en el modelo económico y administrativo del Estado, en las jurisprudencias que se dictaban para ajustar la transición de la Constitución Política de Colombia de 1886 a la de 1991 -más de 100 años de vida política de la antigua constitución-, y la inmersión por derecho de los pueblos que eran los habitantes naturales del territorio, pero presentes en una actualidad conflictiva con sus modelos de vida.

La organización indígena planteó en diferentes oportunidades estrategias para hacer una construcción más ajustada a lo cultural, que les permitiera a las comunidades tener una razón para iniciar un proceso de recuperación cultural y de organización local para la defensa y pervivencia de cada pueblo o nación indígena en su territorio (ONIC, 2010). Buscó de igual forma reducir la utilización de los recursos económicos llegados del Estado a

través de las transferencias en la compra de materiales muy poco apropiados a las comunidades o la acumulación masiva de elementos, máquinas, motores que no tendrían una vida útil práctica en costo y tiempo de uso.

Un ejemplo de esto era el encontrar motores fuera de borda, casi nuevos, abandonados en una bodega por falta de mantenimiento, por una refacción que no se había comprado o por daños que ellos nunca valoraron y por ende nunca se recuperaron. Lo mismo ocurría con plantas eléctricas, computadoras, teléfonos satelitales, guadañadoras, y muchas otras cosas que se compraron por recomendación de alguien que en su momento quiso “modernizar” su estilo de vida o de su organización, en el nombre de la “calidad de vida”.

Los primeros grandes gastos de las transferencias se quedaron en manos de lo “consultores” no indígenas o asesores profesionales que les ayudaron en la formulación de proyectos, y con quienes se trabajó la construcción de sus “planes de gastos” y la “planificación del territorio”, y que estos mismos consultores luego convirtieron en el proceso que los indígenas habían ganado en la Constitución de 1991, en su forma de trabajar, de ganarse la vida, de hacer dinero. Se reconoce que a muchos de estos profesionales la influencia indígena los marcó, les hizo cambiar su forma de percibir la naturaleza de los pueblos indígenas en el país, y luego de la gran bonanza de dinero por las transferencias, se quedaron apoyando muchos procesos por menos dinero del que habían sido contratados en un principio.

El auge de estos procesos y del surgimiento de muchas experiencias organizativas, incrementó las ayudas provenientes de donantes internacionales. La cooperación internacional aportó muchos recursos para el fortalecimiento de las organizaciones indígenas en el país; las organizaciones nacionales, regionales y locales lograron parte de estas ayudas. Según DAPS<sup>60</sup>, entre 1998 y 2004, el país recibió fondos por un valor de 1.300

---

<sup>60</sup>. Departamento Administrativo para la Prosperidad Social – DAPS, la entidad del gobierno nacional que encabeza el sector de inclusión social y reconciliación, al cual se encuentran adscritas las siguientes entidades: Agencia Nacional para la Superación de la Pobreza Extrema-

millones de dólares en subvenciones, la mayor parte de estos recursos en la modalidad de no reembolsables o condonables.

Pero, ¿cómo usar adecuadamente estos recursos para responder a las coexistencias ecológicas y culturales de las comunidades indígenas en su territorio, en una práctica constante, revalorizada día a día, ajustada a la interpretación de quien hace uso de los recursos? Es difícil determinarlo desde las disciplinas convencionales, desde las consideraciones clásicas, desde las ciencias normales por la incertidumbre que se puede originar desde la periferia a los espacios indígenas (Funtowicz & Ravetz, 2000), dejando una oportunidad para muchos espacios de estudio y trabajo; siendo esta una congruencia para buscar los sustentos epistemológicos sobre los cuales se pueda respaldar un plan de vida con enfoques diferentes a los económicos y administrativos de referencia para los planes de vida.

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

- i. Su universo indígena, que desde muchas razones expuestas en el Capítulo 3 es particularmente complejo; y que es visto desde la integración natural al entorno en una dualidad de respeto naturaleza-hombre.

---

ANSPE, Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, Unidad Administrativa Especial para la Consolidación Territorial, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar-ICBF y Centro de Memoria Histórica.

- ii. Los formatos de ver, vivir, analizar, participar y compartir estas relaciones socio-ambientales de las comunidades en su medio de vida, sin simplemente presentar un inventario o unas cuentas numéricas deterministas sobre lo que son, lo que hacen, lo tienen, lo que proyectan, etc.; como quiera que para eso ya existen estudios que hacen referencia a estos datos y cuyos resultados se muestran en esta investigación.
- iii. Su modelo de economía y comercio no convencional, los conceptos íntimos de valor y su inmersión parcial a los ejercicios crematísticos de los modelos comerciales.

La primera particularidad, con todas las exposiciones hechas en el capítulo 3 responde al sustento que da Morín (2007) en su obra, planteada desde las ligaciones que se hacen entre las estructuras mentales del ser, sus formas de proceder, sus percepciones extrasensoriales, su historia natural y social, su cultura y sus ritos, definiendo que este tipo de trabajos no se deben enmarcar en un fraccionamiento de conocimientos por las grandes limitantes que existen para entender estas comunidades; para entender las formas de relación con su entorno, el respeto particular e irrestricto por la vida en todas sus manifestaciones y las formas de equilibrio adaptadas en su transcurso de hábitat y consumo. En otras palabras, las dificultades en entender un mundo integrado, relacionado y interrelacionado, conectado e interconectado, dinámico y equilibrado, con funciones lógicas y extrasensoriales que responden a una cultura, a una razón de un ser indígena indivisible con la naturaleza en la que pervive.

El aporte de la complejidad que plantea Édgar Morín, es la de generar sustentos epistemológicos antagónicos a los sustentos planteados para la construcción de los planes de vida existentes. Entonces la complejidad se convierte en el sustento fundamental a considerar en la construcción de un plan de vida; ya que plantea que no solo se debe tener en cuenta en este proceso las estructuras sociales y naturales por separado; más bien observarla, plantearla y narrarla en un proceso complejo de co-evolución natural y social en un espacio físico determinado -un territorio-.

La segunda particularidad, responde a lo planteado por Woodgate & Redclift (2002), referente a las relaciones socio-ambientales de los pueblos indígenas, con una teoría social incorporada a su evolución en el territorio, entendido esto como un aprendizaje conjunto en espacio y tiempo; reconociendo el papel ecológico del indígena en la naturaleza y su papel como integrante de una sociedad excepcional, diferente y distante de las mismas concepciones de sociedad occidental. Es decir, un papel eco-social, integrante de un medio natural e integrante de un grupo social.

Esta fundamentación genera las bases para plantear que las eco-sociedades, formadas en un proceso lento, particularmente observado y ensayado infinitas veces en pruebas de ensayo en acierto y error (Monje Carvajal, 2011), son la base de trabajo para la preservación natural y el control del territorio ancestralmente ganado, frente a los planteamientos de conservación per se de los órganos de control y regulación ambiental del Estado, del mismo gobierno o de la sociedad civil indistintamente. Es decir, las políticas de parques naturales nacionales, zonas de reserva biológica, santuarios de fauna y flora o las reservas de la sociedad civil no pueden estar sobre la seguridad de la pervivencia de los pueblos o naciones indígenas que ancestralmente han habitado un territorio.

También desde esta fundamentación se valida la defensa de un territorio sobre macro-proyectos, mega-obras, explotaciones mineras y de hidrocarburos que atente contra el control del territorio y la existencia de comunidades indígenas en sus ambientes sociales y culturales ancestrales. Esto es, que ni recurriendo a la consulta previa como derecho fundamental establecido en la Constitución Política de Colombia para las comunidades indígenas, se deba aceptar un proyecto de esta magnitud, ya que atenta contra la esencia de su existir en su territorio: su presencia histórica, la conservación natural y la



pervivencia de un pueblo o nación indígena con sus principios fundamentales étnicos, culturales y ancestrales<sup>61</sup>.

La tercera particularidad se refiere específicamente a sus relaciones económicas y las formas tribales e inter-tribales de practicarlas. La referencia específica de esta particularidad está basada en lo planteado por José Manuel Naredo (1996), donde el modelo económico de estas comunidades está ligado a su forma de pensar, vivir y relacionarse con su entorno tanto desde el espacio social como desde el ambiental. Sus modelos de intercambio se han ajustado evolutivamente a su relación con los no-indígenas, se referencia entre ellos el valor sobre los productos de alimentación, de vestir, de las herramientas de trabajo y de transporte, siendo estos los más valiosos.

Vale anotar en este punto que el ejercicio hecho durante las visitas a cada comunidad, durante muchos espacios en los que se compartió y que generó esta investigación, dejó la siguiente observación, la cual puede ayudar a dar una explicación de cómo funciona este sistema de economía ecológica indígena.

Es bien característico que los Wounaan del Bajo Baudó construyeron sus poblaciones río arriba, más cerca de la selva y a la orilla de un río o una quebrada, y que las comunidades afrocolombianas hicieron lo propio río abajo, más cerca al mar. En el desplazamiento los indígenas Wounaan siempre tienen encuentro con las comunidades afrocolombianas, y si éste se da en el río, las relaciones pueden ser ejercicios económicos variados. Este contacto se da debido a que en sus desplazamientos, los Wounaan programan una o dos, y hasta en muy raras oportunidades, tres salidas periódicas a la cabecera municipal, destinando entre dos o tres días de viaje, dependiendo del trayecto que recorran entre una comunidad y su destino.

---

<sup>61</sup>. Como está considerado en el Capítulo 4 de este documento sobre los ejes rectores que guían las actuaciones de los autogobiernos para su principio de autonomía.

El indígena cuando sale de viaje lleva en su canoa o chingo, plátano y banano verde, papa china, entre otros víveres, que tienen dos funciones básicas: alimentarlo a él y a las personas que lo acompañan –en la mayoría de los casos son su mujer e hijos – y permitirle desarrollar un ejercicio comercial. A partir de su partida se inicia el interesante proceso económico; en las bocas de los ríos se presenta el primer fenómeno comercial; el indígena cambia sus productos por pescado, que es la actividad común entre las comunidades negras en las bocanas de los ríos.

Este cambio puede tener variaciones, si existe abundancia de pescado y abundancia de los productos indígenas que trae en su chingo, el intercambio es abundante por abundante. Si existe escasez de cualquiera de los productos el cambio se matiza de mucho producto de abundancia, por poco producto de no abundancia; es decir, si trae mucho plátano y el afrocolombiano tiene poco pescado, el cambio es mucho plátano por poco pescado, siendo también idéntico en el caso contrario. Pero si este mismo indígena llega al municipio, en el mismo momento que toca el muelle, el plátano ya no se figura como abundante o escaso; el plátano toma el precio de mercado en el día, es decir el valor de la ración<sup>62</sup> en el mercado local.

Es decir, los ejercicios que se dan en el río, tienen un valor ajustado a los espacios y ritmos ajustado a valores ecológicos de abundancia y escases. Pero estos ejercicios cambian completamente al menor contacto con mercados donde el precio es el determinante, sin importar que los individuos que interactúan sean los mismos que se encontraron en el río. Esto quiere decir, que lo que determina si es un mercado de valor o precio es la cercanía a la población de mayor desarrollo.

---

<sup>62</sup>. Una ración en el pacífico colombiano se configura para el caso del plátano en 64 unidades estándares en tamaño y maduración. El mercado del plátano tiene mayor precio cuando es de un gran tamaño y verde. El plátano maduro no tiene un precio alto, más bien es visto como una pérdida en el mercado, aunque en la mesa es tan apetecido como el verde por parte del no-indígena. Para el indígena un plátano maduro no representa ningún atractivo, más bien lo ven como un producto dañado.

También el concepto de propiedad juega un papel importante y los ejercicios de acumulación de excedentes no se presentan. Los territorios son colectivos en la mayoría de los pueblos indígenas en Colombia. En el caso de los Wounaan, un indígena de alguna población de la zona del Bajo Baudó posee cultivos dentro de sus territorios, tiene cultivos individuales por la labranza y aprovechamiento, y cultivos comunitarios, pero esto no significa un espacio de propiedad, tiene es un valor de sustento familiar. Intercambia trabajo sin determinar el retorno del mismo, se presta herramientas con los otros y comparte conocimientos; pero también tiene trabajos comunitarios bien planificados<sup>63</sup>. Dentro sus propiedades físicas puede llegar a tener de forma general lo siguiente:

Su casa (El tambo): construida en madera de chachajo<sup>64</sup>, para sus horcones emplean palma barrigona<sup>65</sup>, sus pisos y techo están hechos de palma de panga<sup>66</sup>. Cuenta con cuatro pilares hechos en guayacán<sup>67</sup> y tiene una planta circular elevada entre 1 y 1,5 metros sobre el suelo, que está apoyada

---

<sup>63</sup>. Un ejercicio comunitario se configura en un trabajo para un bien común. Pero éste tiene unas reglas previas y no se hace sin ser detalladamente planificado. Pero esta planificación se hace sobre el ejercicio de la provisión diaria de las necesidades: cuidar los niños pequeños, hacer el alimento para todos, etc. Si todos los adultos van a estar en el trabajo comunitario, con antelación preparan todo lo que requieren usar para el sustento de los días que van a estar en la labor y encargan a un grupo de personas para subsanar la ausencia de los demás.

<sup>64</sup>. *Aniba perutilis*. Árbol de la familia de las lauráceas, de madera muy estimada por su color y por ser incorruptible a la humedad.

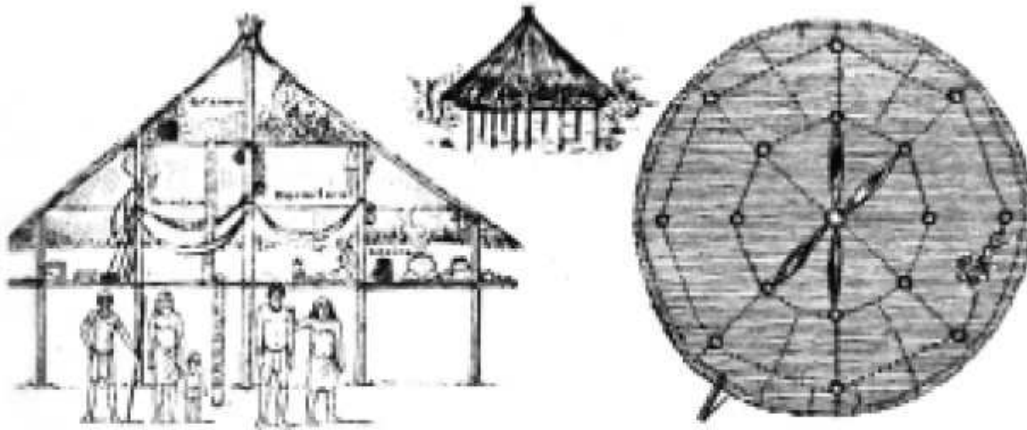
<sup>65</sup>. *Dictyocaryum lamarckianum*. Especie del bosque nuboso andino (800 a 2000 m). Su tronco liso y levemente abultado puede alcanzar los 25 m y lleva una corona grande y grisácea de hasta seis enormes hojas. Las rígidas y largas hojuelas irradian en todas direcciones, dando a la hoja un aspecto muy completo, prospera en un clima húmedo y fresco, tropical, subtropical o templado cálido. Las semillas son de brote fácil.

<sup>66</sup>. *Asterogyne martiana*. Palmita de hasta 2 m de alto, que crece en las selvas del Pacífico y el Magdalena Medio, con numerosas hojas de hasta 1 m de largo, bifurcadas en la punta, y racimos con dos a cinco ramas, que llevan pequeños frutos elípticos, negros al madurar. Las hojas se usan para techar.

<sup>67</sup>. *Tabebuia ochracea*. Árbol de hasta 20 m de altura y diámetro normal de hasta 60 cm, con el tronco recto, ramas escasas, gruesas y ascendentes, copa piramidal.

en los pilares con apoyos y amarres que son una mezcla de muescas en las maderas y bejucos (Figura 6.1). El tambo de los Wounaan se diferencia de los de sus primos de familia los Embera por tener varios niveles y estos dos de los Chamí porque estos hacen su planta cuadrada. En este momento es ya común encontrar cualquiera de estas variaciones en todas las comunidades, tanto Wounaan como Embera o Chamí.

**Figura 6.1. Tambo o viviendas de los indígenas del Chocó**



**Figura 6.1.** Dibujo de Tulio Nel Molina que ilustra la construcción de las viviendas de los indígenas en el Chocó. Publicado en Geografía Económica de Colombia, el Chocó, Tomo VI. Contraloría General de la República (1953), p. 155.

Su vehículo de movilidad (su chigo o pequeña canoa de madera): el chigo es su medio de transporte. Gran parte de los recorridos entre comunidades lo hacen atravesando por ríos o quebradas (Figura 6.2), el río entonces se configura en un espacio que le presenta al indígena un universo de acciones e interacciones, fuente de alimento, aseo, espiritualidad y vía de comunicación. Es un requisito que todo hombre indígena Wounaan tenga el conocimiento y la destreza para construir su canoa; ejercicio que va desde la preparación de los elementos necesarios para su construcción, el rastro en el bosque para buscar y seleccionar, la selección de luna para cortarla, el manejo para sacarla del bosque, llevarla y disponerla para labrar su canoa o chingo, en un lugar que ha seleccionado para construirla.

Sus herramientas de trabajo: por regla general el indígena tiene un machete bien afilado, una lima, una pala a la que se le compara el filo con el del machete y un barretón o coba. Con estas herramientas desarrolla casi que

todas sus actividades- A estas herramientas se le suman algunos elementos ancestrales como arpones y mallas de fibras para pescar. Las flechas y los arcos, que siempre han representado a los indígenas en América, no son tan comunes, de hecho es más usada la escopeta de pólvora negra y balines o la escopeta de cartuchos de perdigones para la caza.

**Figura 6.2.** mujeres Wounaan regresando de una jornada de trabajo



**Figura 6.2.** Fotografía correspondiente al proyecto mejoramiento organizativo de la asociación de autoridades indígenas de Bajo Baudó ASAIBA, donde se observan mujeres a bordo de un chigo, medio de transporte de la región. Por: Escobar, 2005.

Pueden llegar a poseer artículos como un radio, una pequeña planta eléctrica, animales como gallinas y cerdos y un motor fuera de borda, que para el caso de las comunidades involucradas en este estudio, el motor fuera de borda es comunitario y su potencia no es superior a 40 HP; casi siempre es utilizado para el desplazamiento de enfermos en estado delicado hacia los puestos de salud más cercanos también se emplea en ocasiones especiales para transportar a las autoridades, grupos de personas para eventos y otros, pero casi nunca para intereses personales.

Es de anotar que las actividades extractivas casi nunca son mayores a la capacidad de regeneración de la especie que usan. Es decir, no usan más madera de la que realmente requieren y reutilizan subproductos para sus actividades. No siembran más de lo que se comen y las áreas de siembra son ancestralmente reguladas; es muy raro encontrar una tumba y tala de un bosque para establecer un cultivo específico. Sólo en dos casos se ha registrado este fenómeno. En proyectos donde los donantes y los ejecutantes tratan de implementar producciones con objetivos comerciales, requiriendo mayor espacio del que ya usan para su sustento y con el que generan excedentes, y para la siembra de cultivos de uso ilícito, que es un fenómeno no muy común específicamente dentro de los Wounaan del Bajo Baudó<sup>68</sup>.

Existen retos que deja esta investigación a la economía ecológica, ya que estas relaciones de dar y recibir en todas sus magnitudes (Mauss, 1969), ya tiene inmersas a las comunidades afro-descendientes vecinas de estas comunidades; involucrando también a los colonos no pertenecientes a ningún grupo étnico, quienes han ido llegando a estos territorios como habitantes permanentes en las cuatro últimas décadas, trascendiendo a que estas mismas personas tienen diferentes modos de relacionarse económicamente; unas en las comunidades, otras en los cultivos, otras en la selva, otras en el río y otras en los centros poblados con un comercio convencional más presente como se expuso en el Capítulo 3.

Pero pueden existir muchas otras disciplinas que logren aportar desde la agroecología a los sustentos epistemológicos de los planes de vida desde un

---

<sup>68</sup>. Esta apreciación la hace el autor desde su propia experiencia, durante la cual en todos los desplazamientos y trabajos con estas comunidades no se encontró ningún uso indebido del territorio para la siembra de cultivos de uso ilícito, siendo testigo de las sanciones y amonestaciones a quienes habían tenido las intenciones de desarrollarlos. Porque según ellos, esto representa un peligro social, ambiental, cultural y natural. Social porque desarraiga a sus jóvenes de su cultura y atenta contra el principio de cultura; ambiental porque requiere la pérdida de bosques que son parte de su sustento y atenta contra el principio de territorio; cultural porque atrae el manejo del dinero, que atenta contra el principio de cultura por la erosión que puede causar en ellos, y natural porque causaría erosión e impactos ambientales, atentando fundamentalmente sobre su unidad de vida hombre-naturaleza.

enfoque más ajustado a la realidad indígena. Queda esbozado que desde estas tres premisas iniciales las comunidades indígenas pueden plantear sus planes de vida para que sean vistos más en un proceso a largo plazo, sin inmediatez administrativa, con fundamentos desde lo local y con respeto por sus ejes fundamentales de vida: la unidad, el territorio, la cultura y la autonomía.

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

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

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

Generalmente todos los relatos de los pueblos indígenas, incluido el Wounaan, siempre han sido orales, más específicamente en la reconstrucción de su vida, a partir de los diálogos entre las personas, al interior de las familias y en las comunidades, así se ha hecho de forma general. Todo lo expuesto en este capítulo es la suma de los ejercicios participativos realizados en cada comunidad, de las entrevistas personales, familiares y comunitarias, llevado paso a paso en cada comunidad de acuerdo con lo dispuesto en la metodología.

En la tradición oral, el mayor formato utilizado para entender la razón de desarrollar un plan de vida, siempre fue el rescate de las historias de su cultura, contadas como aventuras de leyendas y mitos; las entrevistas se repitieron en diferentes comunidades; muy seguramente, y sin poder confirmar estas historias, han tenido el mismo origen, lo cual nos indica que ellos mismos las

comparten permanentemente, ya que, según su historia todos, los Wounaan se originan en el mismo ser, lo que determina una base para un primer punto de su plan de vida, al ser hermanos de origen.

Pasa igual con otras comunidades indígenas en el país; los muiscas, por ejemplo, analizan su vida desde los siete puntales que son su origen y la conformación de sus fundamentos de vida material y espiritual desde la construcción de su mundo (Arango & Sánchez, 2004). Se determina fundamentalmente que todos los relatos tienen dos enfoques, por una lado, los relatos que hablan del origen Wounaan y de los mundos físicos y espirituales, por otro, los relatos sobre los territorios ancestrales, que refieren sus ocupaciones y poblamiento, su manejo, aprovechamiento, riqueza, evolución y cambio de los elementos físicos como los ríos, el mar y las montañas, con acontecimientos de luchas pasadas con animales reyes, regalos divinos, etc.

A partir de los diálogos con la comunidad, los relatos más comunes del mundo espiritual y el origen Wounaan fueron acerca del origen del mundo Wounaan en las playas del Baudó<sup>69</sup> y el viaje de Ebarí, hijo de la princesa Jella o Hella, a la zona sur; el segundo marcado por el dolor del no regreso de su prometida Sibirú, dolor que la convirtió en piedra en el mismo lugar donde lo esperó durante toda su vida. Esta piedra está presente en la actualidad en la bocana del río Pavasa, donde desemboca el río que lleva el nombre de la princesa Jella.

Del origen del mundo Wounaan se compilaron<sup>70</sup> un sinnúmero de historias muy similares, de las cuales se desarrollaron epítomes como el siguiente:

---

<sup>69</sup>. Otras agrupaciones de Wounaan hablan de su origen en las playas del río Sibirú, que está junto al río Baudó; pero determinan momentos más o menos homogéneos; también se puede interpretar que se dio en un tiempo en que los dos ríos un alto cauce que no se podía determinar un límite entre los dos.

<sup>70</sup>. Relatos tomados de las discusiones sobre el origen de mundo según los Wounaan por parte de los ancianos y los padres, en las comunidades de Unión Pitalito, Bella Vista, Puerto Chichiliano y las charlas con Ovidio Carpio, quien fue el apoyo de movilidad como motorista de



/Maach aai pomaam/ - Que en una traducción aproximada a la lengua castellana quiere decir; El Padre Mayor -, es el origen de todo, lo describen como una gran laguna que se mueve como el mar. No es un hombre, es un espíritu. Tiene la figura de un niño. Con su poder hizo la tierra para caminar. La tierra se separó del mar y las olas empujaron la tierra formando las montañas.

Sembró pastos y árboles. Al mirar a su lado, arriba y abajo se dio cuenta que estaba oscuro y creo la claridad de la Luna. Pero no le gustó que todavía no se viera claro, entonces hizo el Sol y un rato salía la Luna y otro salía el Sol.

Caminó por la tierra, llegó a una playa, la de un río grande y espeso llamada /Baaur do mos/ - Playa del Pez Sábalo – que hoy día es la playa del río Baudó, y ahí creó a su gran hijo, /Êwandam/ o Ewandama con quien vivió por mucho tiempo en ese lugar. Ewandama al crecer le preguntaba a su padre por qué no había nadie más en esa playa, que se sentía solo. /Maach aai pomaam/ le dijo que le crearía compañía para que no se sintiera solo, pero que se debía comprometer a cuidarlos.

Ewandama hizo figuras iguales a ellos de palma de chonta<sup>71</sup>, pero la madera de la palma de chonta era muy dura. Luego los hizo de madera de balso<sup>72</sup>, que era muy blanda y se dañaban rápido . Luego, jugando en una de las orillas del río donde había barro rojo, hizo una figura de barro y vio que era muy fácil hacerlas e hizo miles más, las colocó en la playa en filas donde el Sol las endureció como piedra. Al día siguiente /Maach aai pomaam/, sin que Ewandama se diera cuenta los convirtió en gente.

---

la lancha, pero que representa una figura de autoridad Wounaan por ser el de mayor experiencia y representatividad política en el municipio, ante entidades gubernamentales, entre otras.

<sup>71</sup>. Iriartea deltoidea.

<sup>72</sup>. Ochroma piramidales.

/Maach aai pomaam/ envió a Ewandama a que viera a la gente que había creado para él en la playa, y al ir se dio cuenta que todas eran mujeres, no habían hombres. Ellas usaban las cañas para satisfacer su sexo y a Ewandama no le pareció bien que las mujeres se juntaran con las plantas, entonces le pidió a su padre que les hiciera parejas. /Maach aai pomaam/ ordenó entonces a Ewandama que cortará pedazos de caña y que a la mitad les colocara en la entrepierna un trozo. Al día siguiente la mitad eran hombres y la otra mitad eran mujeres...

De esta forma se figura la creación del mundo Wounaan, y refieren a Ewandama como su padre, ya que por su insistencia ante el Padre mayor, se creó la gente Wounaan y fue por su petición que se hicieron como él mismo, del barro del río Baudó, lugar donde nació el mundo de ellos.

Se comprueban muchos de los aspectos que dan razón de su pervivencia y permanencia en estos territorios. Es claro, desde esta apreciación, que para los Wounaan su territorio está completamente ligado a su origen, mucho más siendo justamente este, donde se ubican las comunidades de ASAIBA. Determinan también sobre los productos importantes para ellos, sobre todo para las mujeres; que presentan una relación directa con la caña, que determina culturalmente el uso y manejo de la misma, que en la mayoría de las comunidades son una exigencia para poder recibir un esposo y formar una familia.

En el transcurso de esta investigación, al cuestionar sobre el origen de la Caña, como un producto traído de otro continente (Lucena Salmoral, 2008), muchos de los ancianos respondieron que era la caña agria, que ya no existe como tal, por el cruce con las variedades traídas por los pueblos llegados en el descubrimiento y sus sucesos posteriores. Entre tanto, en el caso de sus vestiduras, los relatos hablan de cómo fue la entrega por parte de su creador de sus tipos de vestidos.

Los hombres y las mujeres estaban desnudos, /Éwandam/ o Ewandama les aconsejó que no fueran a tener relaciones sexuales sin su orden y que

esperaran hasta su regreso, porque iría por vestidos justos para ellos. Se embarcó en una nave pequeña de oro puro para cruzar el mar, a su retorno les traía lienzos de colores; pero también encontró que ellos sentían vergüenza tapando sus genitales con las manos; esto mostró a Ewandama que ellos ya habían tenido relaciones sexuales, por lo cual les dijo que también debían cubrirse con la corteza del árbol damagua<sup>73</sup>.

Los límites físicos de sus territorios son claros, y están marcados justamente por esos sucesos de génesis Wounaan. Se marcan en su gran mayoría por los ríos, y por las figuras geofísicas que limitan muchas zonas de vida natural, entendibles desde todo punto de vista. También los recursos naturales aparecen en este momento. En los relatos relacionados con los territorios y su evolución, se habló del el origen del agua, el cambio de la cabecera del río y el mar, la tortuga que cambió el curso del río San Juan<sup>74</sup>, el armadillo que llevó muchas de las semillas en su paso del río San Juan al Río Baudó, el origen de la candela, el origen del terremoto. A estos relatos le han agregado relatos del origen de la caña, del plátano, del maíz del chontaduro y del ñame. También el relato del origen de los animales como el mono, el guatín, la garza, el venado, la rana, la nutria, el zaíno, el ratón, etc.

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

---

<sup>73</sup>. Poulsenia armata.

<sup>74</sup>. Río de gran importancia económica para la región, lugar que habita una gran población de indígenas Wounaan. Es la zona de mayor importancia en la producción de artesanías de la palma de Werregue. También es un lugar donde se presentan las mayores explotaciones de oro y platino por parte de compañías mineras de Estados Unidos de Norte América.

dónde y hasta dónde va, con sustentos ancestrales para su delimitación y posterior titulación legal ante el Estado colombiano.

### **6.2.2. *La importancia de la colectividad.***

Todas las historias del pueblo Wounaan contadas nos muestran un patrón básico, el origen del mundo Wounaan desde la formación de un colectivo dentro de su territorio y bajo una cultura, y no como entes individuales. Es así como ellos nunca se ven solos, aislados, desligados de su territorio y su naturaleza, ni perpetuados. Son y se ven ellos mismos como una organización viva, con funciones físicas definidas al interior de su cultura, con papeles sociales que les permiten ser y seguir siendo lo que son y han sido; el pueblo de la nación Wounaan.

La colectividad se relaciona directamente en todo porque ellos son el todo de todas las cosas en su territorio, y no se ven como un todo sin las cosas que les han dado origen y les sustentan. Es decir, hacen parte de una organización natural compleja, donde a ellos se les ha entregado el manejo y la conservación de todos los espacios, los animales y los recursos que les rodean, haciendo parte de su mundo físico, material y espiritual. Por eso el territorio es de todos, de los Wounaan, de los animales y de las plantas, también de los espíritus buenos y malos que se mueven entre los mundos espiritualmente concebidos en las historias, mitos y ritos. Muchas de las historias contadas muestran esa relación interna, pero también los procesos de las relaciones con lo externo; que nos referencia a otros como no indígenas en sus territorios, y cómo entran a hacer puentes o rupturas de su unión entre los diferentes niveles de vida física y espiritual.

El mundo Wounaan considera cuatro (4) mundos en su universo, ordenados jerárquicamente del Padre Mayor /Maach aai pomaam/ y /Ewandam/: a) los cuerpos espirituales de algunas personas Wounaan ya muertas, b) los mundos inferiores donde viven los Wounaan vivos, c) los animales del monte y del agua, los árboles y las plantas silvestres que son

medicinales y los cultivos; y d) un mundo inferior donde habitan otra gente Wounaan que no está viva ni muerta, otros seres y diferentes espíritus.

- **Primer mundo**

/Maach Aai Pommaam Jêb/, es el mundo del Padre Mayor. En este mundo /Maach Aai Pommaam/ se la pasa descansando en una hamaca rodeado por las almas de los niños que mueren estando todavía en el vientre de sus madres sin mamar leche de sus senos. Ellos son los encargados de mecer la hamaca de /Maach Aai Pommaam/. Este mundo refleja todo la creación perfecta sin contacto con las personas que viven y han vivido en el tercer mundo. Porque ni /Maach Aai Pommaam/ ha tenido contacto con los Wounaan de la Playa del Baudó, él solo sopló la vida en ellos, porque quien siempre ha mantenido el contacto con ellos es /Ewandam/.

- **Segundo mundo**

/Ewandam Jêb/, el mundo del hijo del Creador. A este mundo llegan todas las almas de las personas que han muerto, pero no las almas de las personas que mueren siendo malas. A los que son malos, los limpian completamente con fuego ardiente, los regresan al mundo en forma de peces, animales del monte y animales extraños. Las faltas más graves para Ewandama son tener relaciones sexuales con parientes o con personas no indígenas, hablar mal de los Wounaan u otro pueblo indígena y maldecir a su propia gente. A ellos también los purifica con fuego pero no tanto como a los malos.

En el camino hacia el mundo de Ewandama se debe pasar por un río llamado /Dauchos dosîg/, que significa “lágrimas en el río”, que son las lágrimas de los familiares que lloran su muerte. Esto hace que la persona muerta debe esperar a que baje el río, que es cuando los familiares ya no lloran más, así puede ir donde Ewandama. Dejar de llorar significa que ya ellos aceptaron la muerte y no lo duelen más.

La persona muerta mientras espera que las aguas del río /Dauchos dosîg/ bajen, llega al /dosât/ - que es la contraparte o lo contrario a Ewandama-, quien busca convencer a la persona muerta para que cambie su camino. Estos caminos están pasando el río, uno muy normal, con cultivos y sin lujos; el otro con oro y perfumes, que al final le llevan a perderse.

No está muy claro, pero en muchos de los relatos y las historias se dice que el camino hacia la perdición está a la izquierda ya que el de la derecha lleva directamente a la casa de Ewadama. En lo que siempre están de acuerdo, y en lo que los relatos concuerdan, es que las personas que son malas o que fueron malas en su vida van directamente por el camino que los pierde; ya que en su corazón nunca quedó espacio para mirar lo bueno; el hacer el mal y la individualidad lo cegó.

- **Tercer mundo**

Este es el mundo de los Wounaan, la tierra donde se mueven, trabaja, tienen familia, conforman una comunidad y aportan a su descendencia. /Wounaan Jêb/ es el mundo de los vivos. Pero en este mundo no solo habitan los Wounaan; también habitan los seres del agua, que se llaman /Waspien/. También en muchas oportunidades lo visita el /dosât/, buscando hacer el mal.

En algunos relatos, sobre todo entre los más ancianos, se cuenta que la maldad es algo reciente en el mundo; dicen que antes no se veía, ya que siempre se mantenía la unidad y no existía para ellos otra vida más que la que se daba en su territorio. Que la maldad llegó cuando los no indígenas llegaron a la orilla del mar; cuando sus costumbres, lengua y tradiciones se comenzaron a perder por la influencia de los no indígenas; por ello dice uno de los ancianos de la comunidad de Unión Pitalíto; “Los hijos de los Wounaan ahora ya no quieren aprender la lengua, ni quieren bailar las danzas

tradicionales; ellos solo quieren “Coca-cola”, fumar, usar zapatos de pintar<sup>75</sup>, escuchar música que no se entiende, vivir borrachos en el pueblo de los /campunea<sup>76</sup>/, trabajando por plata, por ropa, o por trago; porque la plata se la gastan en trago y en unirse con mujeres que no son Wounaan, mientras que las mujeres se unen con cualquier hombre por dinero”.

- **Cuarto mundo**

Este es el mundo de los que viven debajo del suelo, de los cultivos y de los ríos. /Ãhãrmie Jêb/ es el mundo más inferior. Son seres especiales que por su trabajo en la vida, les asignaron vivir bajo la tierra, proteger los cultivos y las abundancias de los peces. Su principal alimento es el olor de los cultivos cuando están en cosecha y el olor de los peces cuando ya están gordos. Ellos manejan los espíritus de las plantas y los animales /Chi Mie/, y con eso garantizan que se den todos los cultivos. Los pueblos que no están en armonía con la naturaleza en respeto y protección, pierden estos seres en sus territorios, y eso hace que sus cosechas no se den, sus cultivos se pierdan, los peces mueran o no lleguen a las cabeceras de los ríos.

De esta manera, nunca se ven como unos individuos; se identifican como un solo cuerpo, un solo grupo, en conjunto con su medio natural. Lo colectivo es la base de su vida, trabajo, respeto y sustento en su territorio. Es el gran aporte que hacen los Wounaan en las organizaciones en las pertenecen, porque a pesar de ser muy pocos, son líderes innatos, que se acomodan muy fácilmente en trabajos de organizaciones para la defensa de los derechos colectivos de indígenas. Tienen un representante en la ONIC, en uno de los cargos más determinantes; es el consejero de justicia, paz y derechos humanos. Al igual una muy buena representación en la OREWA, donde uno de los líderes del Bajo Baudó ya fue presidente durante dos periodos,

---

<sup>75</sup>. Se refiere a zapatillas de marca, y le dicen de pintar porque les toca estar limpiándolos y agregándoles betún de color.

<sup>76</sup>. Palabra raíz de la lengua Embera que significa extraño o externo; se relaciona con todos los habitantes de la zona que no son ni indígenas o de comunidades afro-descendientes.

consiguiendo grandes resultados en el apoyo internacional a la organización, viajando en múltiples oportunidades a Europa y Estados Unidos para conseguir apoyo para la organización. Por todo esto, los Wounaan son un gran modelo de respeto y colectividad indígena.

El principal aporte en este momento en la construcción de un plan de vida se fundamenta en plantear que, sin un proceso de unidad no existe una razón para plantear un plan de vida para un pueblo indígena; es decir, acá se representa la segunda misión de un plan : su colectividad. Que el figurarse como un cuerpo con muchas conciencias, pensamientos, saberes y labores, es el fundamento principal para el respeto de su cultura, su unidad y la búsqueda constante de un resarcimiento histórico para su pueblo. En el capítulo siguiente se ve claramente el porqué de estar siempre unidos y de cómo ellos bajo este momento de unidad y de colectividad, marcan en el país un proceso diferenciador del campesino histórico figurado como tal por muchos autores (Machado Cartagena, 2004) y de cómo en Colombia el indígena no se representa como una tipología de campesino más.

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

El poder y la autoridad tradicional es ejercida por los jefes de familias con legado generacional grandes; por lo general en el caso de los Wounaan son ancianas o ancianos, padres o madres, abuelas o abuelos de muchos hijos e hijas, nietos y nietas. Esta autoridad es mayor de acuerdo con el área territorial en la que ellos ancestralmente han habitado y desarrollado su proceso sapiencial sobre medicina o espiritualidad; es decir, la autoridad y el conocimiento están directamente ligados al territorio; pero no es exactamente a la extensión territorial, es a las riquezas naturales existentes al interior del mismo. Los cultivos, la riqueza de flora y fauna que permitan hacer recolecciones, cacerías y cosechas de gran variedad de frutos, mieles, resinas, cortezas, etc. de ríos con alta población de peces y con mucha agua cristalina.



Este es un factor de población y sustento comunitario, una riqueza de territorio es un gran poder familiar, que hará que cuando uno de sus hijos o hijas se casen, sus parejas se quedaran a vivir en dicho territorio al lado de los padres. Aumentará la mano de obra, el trabajo de la tierra, la protección del territorio y de la familia. También aumentará el respeto por la autoridad tradicional, por la ancianidad y por el conocimiento.

La autoridad tradicional también está determinada por el poder religioso o espiritual del adulto. El poder religioso lo tienen aquellos que presentan mediación entre los mundos de los Wounaan, entre su deidad Ewandama y la gente; son los que tienen el conocimiento para orientar al pueblo en sus rogativas y en los consejos para la vida. Este tipo de autoridad siempre se refleja en la capacidad de videncias espirituales a partir de estados o transes extrasensoriales. Generalmente este poder lo poseen los médicos espirituales Benjúm o /Benknuun/, médicos tradicionales o Tongueros, y los Jaibaná que son la máxima expresión de dominio de los espíritus, tanto de los malos como de los buenos; con la capacidad de curar o enfermar a cualquier persona o a la comunidad en general.

Las formas de ejercer autoridad se hace visible mediante consejos o castigos; la primera es para prevenir la segunda, y se hace bajo las normas o parámetros sociales del pueblo Wounaan, que están previamente establecidos en su cultura, y que cada integrante va conociendo conforme se desarrolla de niño a joven, y de joven a adulto. Con relación al conocimiento se fundamenta en sus maestros, que son en un orden jerárquico de acuerdo con su desarrollo físico; su madre como la base de sus primeras enseñanzas, de quien aprende gran parte de la base para su vida, su lengua y el papel de la mujer en el pueblo Wounaan<sup>77</sup>. Luego con su padre, de quien aprende las responsabilidades del sustento familiar, las historias de sus aventuras en el río y la selva. Posteriormente inician las relaciones con sus abuelos, quienes

---

<sup>77</sup>. El papel de la mujer Wounaan no solo se refiere al conocimiento transmitido a las niñas; también se figura el cómo el hijo desde el respeto por la maternidad aprende de su mamá los valores que el hombre Wounaan debe profesar a la contenedora de los hijos que procuraran la herencia futura y la preservación de su cultura como el hilo conductor principal.

terminan de dar forma al integrante de la comunidad, enseñándole gran parte de su vida social y la relación entre el respeto y la autoridad que le debe a sus mayores; también las relaciones con su mundo espiritual.

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

Esto determina un momento en la construcción de un plan de vida, el cual debe responder a los procesos actuales de institucionalidad para la asignación de territorios colectivos a las comunidades indígenas. Es decir, los fundamentos de los modelos de gobiernos tradicionales indígenas conjuntamente con los gobiernos institucionales que se presentan al gobierno nacional. Esto representa un blindaje de los territorios a la usurpación de sus territorios, usando la maleabilidad que plantea la autonomía indígena (Monje, 2010), que puede estar inmersa en procesos de corrupción de las autoridades institucionales para permear a favor de una empresa y detrimento del territorio el proceso de consulta previa. Es decir, que la autoridad institucional esté siempre y en todo momento, regida por la autoridad tradicional, con un seguimiento muy ajustado de su comunidad; un proceso real de control social.

Pero, ¿cómo preservar las autoridades tradicionales?, a través de la transmisión de conocimiento, de educación tradicional y una forma de construcción alternativa de educación convencional. Este proceso se figura

como un aspecto fundamental a tener en cuenta en este momento del plan de vida, ya que se requiere la heredad en los procesos de autoridades tradicionales, de lo contrario no se tendría quién cumpla con este proceso: sin quien herede el conocimiento, no existirá futuro para la autoridad tradicional.

Si se retoman los relatos, una alternativa es plantear como tercera misión de un plan de vida, la definición de la importancia de transmitir el conocimiento tradicional, la importancia de que, desde los procesos culturales, existan jóvenes en disposición de tomar el camino de herencia por asignación. También el de hacer tan agradable a los ojos de Ewandama, para que su gracia se represente en nacimientos de integrantes de la comunidad señalados para heredar el conocimiento tradicional. Una referencia de este momento es el relato que hizo Orbirio Carpio<sup>78</sup> sobre la autoridad tradicional, durante el recorrido de uno de los tantos viajes por mar y luego por río a las comunidades:

*Hace mucho tiempo existían grandes poblados de nuestra gente, con actividades tradicionales muy propias de nuestro pueblo, con respeto a los /Maach Por Poman/ o al padre de la comunidad; como un gran abuelo de quien descienden todas las comunidades Wounaan. Con esto /Ewandam/ se alegraba mucho con nosotros y lo que hacíamos; nos daba regalos como la ascensión de espíritus de /Ñhãrmie Jêb/, con manejo sobre los espíritus /Chi Mie/ para el servicio de todos. Pero eso se ha perdido, y cada día se olvida nuestra tradición y nuestra autoridad, a los que somos mayores nos ven como que no servimos para nada, y mucho de lo que sabemos ya a los jóvenes no les interesa. Por ejemplo, uno de mis hijos es maestro en Unión Pitalito, él habla muy bien la lengua, y es un buen maestro, pero le falta mucho sobre conocimiento de plantas, animales, ríos y espiritualidad; Alex, mi otro hijo - que usted conoce porque hace parte del proyecto y anda con usted pa' arriba y pa' abajo - es muy joven todavía, pero tiene todas las opciones para ser una gran autoridad tradicional, que desde ya puede ser mucho, que tome la*

---

<sup>78</sup> indígena Wounaan, de 60 ó 65 años de edad, representante político, candidato a la alcaldía municipal del Bajo Baudó en uno de los periodos anteriores, presidente en muchas oportunidades del Cabildo Mayor; durante la investigación ejerció como intérprete y motorista y nos transportó por río y mar desde la cabecera municipal hasta las comunidades indígenas.

*herencia de conocimiento de muchos adultos que no tienen hijos en mi comunidad pero que sí saben de varias cosas, algunos son Jaibaná, y de verdad lo quieren porque él es muy inteligente pero le falta malicia; si hasta estudió en el SENA<sup>79</sup> en Quibdó, y por bruto le pegaron una puñalada y por eso no se quedó más allá.*

*Lo que yo pienso que nos ha hecho daño han sido los billetes y las monedas, porque ya todos quieren solo comprar cosas, comprar radios, plantas<sup>80</sup>, motores, pangas enfibradas<sup>81</sup> que no son de madera, y claro, ropa rara y zapatos caros. Es decir, lo que es parte del pueblo Wounaan ya no es para nosotros, ahora es para ustedes que vienen con proyectos, que escriben de nosotros, que preguntan por medicinas, curadas<sup>82</sup>, rezos, visiones y hasta muchos por amistad terminan con secretos<sup>83</sup> que son propios de nosotros y que se los regalan para nunca poder volver a tenerlos nosotros; existen secretos que cuando se regalan no se pueden recuperar. Cómo ve usted, la cosa está mal, ahora de pronto mejore, pero está mal.*

En respuesta a este planteamiento existen otras consideraciones en este proceso; como el papel de los maestros y el modelo educativo colombiano, los integrantes de la comunidad que salen a estudiar a otra ciudad y luego regresan, y claro, este fenómeno de investigadores y proyectos de apoyo que proliferan en esta época por el pacífico colombiano. Es determinante este momento y la misión que de acá sale para determinar los procesos de control y

---

<sup>79</sup> Servicio Nacional de Aprendizaje. Es el centro de formación para el empleo a nivel técnico y tecnológico gratuito para todos los nacionales colombianos.

<sup>80</sup> Se refiere a motores de generación de energía.

<sup>81</sup> Se refiere a botes en fibra de vidrio.

<sup>82</sup> Botella oscura, preferiblemente que haya contenido licores, donde se pone una serie de maderas amargas, hierbas del bosque y en muchas ocasiones raíces. Luego se agrega el licor destilado de caña ("el biche") y se deja reposar por uno o dos días para que tome los sabores de los agregados. Existen, según ellos, un número importante de mezclas para las curadas, unas para el frío otras para los problemas sexuales, otra que se genera luego de un tratamiento de malaria, que es tan fuerte por los medicamentos químicos que involucra y que tiende a generar algo de impotencia parcial en el hombre. También dicen que existen curadas hechas solo para una persona, y que no la puede tomar nadie más, ya que se hace daño tanto al que es dueño de la curada como al que la toma.

<sup>83</sup> Se refieren a oraciones especiales para determinados momentos: trabajar, evitar peligros, alejar enemigos, enamorar, dominar, perder, ganar, etc. que son heredadas de maestro a discípulo, de padre a hijo.

defensa contra las avasallantes incursiones de agentes externos en busca de los nuevos objetivos expedicionarios, de descubrimiento y de conquista –la biodiversidad, las riquezas mineras y los conocimientos étnicos-.

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

La educación siempre se ha dado en estas comunidades de forma oral, viéndose reforzada en las actividades diarias que generan la experiencia y que es reforzada con las investigaciones que cada uno hace en su diario vivir, con los ejercicios de repetición constante, validando permanentemente los resultados (Monje Carvajal, 2011). La transmisión del conocimiento, contrario a lo anterior, se produce a través de relatos, conversaciones, consejos y la enseñanza práctica de las vivencias y los trabajos propios de estas culturas; pero esto no garantizó que también la llegada de los procesos no indígenas a las comunidades llevaran los sistemas de educación escolarizada.

La escuela, entonces, se ha convertido en un paso adicionado en la formación de los niños y niñas indígenas; y, el maestro se convierte en aquel momento, en un factor importante de la formación de los futuros habitantes de la comunidad. Es decir, luego de recibir el hilo primario de conocimiento de su madre y padre, pasa a la escuela con el maestro y va alternando esta formación con las actividades con su padre y con los adultos mayores. Este es un fenómeno común en las comunidades indígenas de casi todo el país, habiendo excepciones en unos muy pocos pueblos nómadas que todavía habitan el territorio nacional (Organización Nacional Indígena de Colombia - ONIC-, 2010).

Se identificaron entonces tres ámbitos de educación: la educación inicial, que se da desde su nacimiento hasta el momento de ingresar a la escuela, que se da bajo la tutoría y compañía permanente de la madre; con ella aprende la lengua, el nombre de las cosas, los espacios de la casa y de la comunidad,

el proceso de la comida y el papel de la mujer Wounaan, inclusive el niño recibe las enseñanzas de su madre sobre su papel. Luego inicia su formación en la sociedad, de la mano de su padre o su madre dependiendo si es niño o niña, y lo alterna con la formación convencional de los contenidos ordenados por el gobierno nacional en la escuela.

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

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

Es así que un plan de vida pueda tener muchos componentes en su estructura, pero es considerable tener en cuenta los momentos identificados en este proceso, que no deben ser absolutos, pero que si se hacen, son fundamentales en la consideración del resto de espacios de vida de una comunidad indígena, su relación con los procesos externos de la modernidad, de los contactos y relaciones con los no-indígenas y de sus espacios de vida

que les permita su pervivencia como naciones y pueblos con cultura, cosmovisión, modelos sociales propios y en construcción permanente desde su propia valoración autónoma.

Pero es claro que se hace necesario un cuarto momento, que inicialmente no fue visible, pero que en su proceder esta investigación y los trabajos en las diferentes comunidades dejó en evidencia: La transmisión del conocimiento tradicional, ya que si era parte del tercer momento en un inicio, por los espacios que ellos estaban viviendo de la pérdida de estas autoridades tradicionales fue necesario considerar este cuarto momento. Más que una autoridad para el control ambiental, territorial y político del pueblo Wounaan, lo que persigue este momento es fundamentar las bases sobre las cuales se trabaja en la herencia del conocimiento de las autoridades tradicionales, por sobre todo en la necesidad de tener los momentos espirituales que este tipo de integrante generan con su creador y los otros mundos que hacen parte de su cultura. También por la protección espiritual que se genera para todo el pueblo a partir de estas figuras de autoridad, espiritualidad y medicina tradicional.

Esta estructura forma un núcleo que circula permanentemente por estos momentos, y que a razón de análisis puede sopesar cualquier planteamiento de organización, política, planes de desarrollo, manejos económicos, del territorio, de relaciones con las externalidad, etc. Es decir, un eje sobre el cual su plan de vida estaría más ajustado a su realidad como pueblo o nación indígena en la gran nación colombiana.

### **6.2.5. *La construcción de un plan de vida desde momentos.***

Según lo planteado en la mayor parte de esta investigación, un plan de vida es una respuesta a la sustentabilidad de un proceso indígena, cuya base está fundamentada en una construcción permanente de sus espacios sociales y naturales, en ambientes justos para las partes inmersas en él, con respeto por sus construcciones sociales y culturales, no solo de parte de los no

indígenas o de los entes del gobierno; también por parte de ellos mismos para lograr que se refleje en su realidad lo que día a día ellos construyen, y la base es su propia historia con presencia autónoma en sus territorio, para pervivir, sostener, recuperar y resaltar su cultura, recuperar sus trabajos ancestrales y ser resistentes a la modernidad.

Un momento del plan de vida se aproxima a un sentir específico del pueblo que le permite hacer una retrospectiva de su vida indígena en un territorio dentro de la gran nación. Unos con análisis y trabajos aproximados a la cosmovisión local de cada pueblo o nación indígena, por la ya presente erosión ancestral y cultural; otros, pensados y contruidos por la comunidad que todavía posee gran parte de su historia, con rescate de algunos conocimientos que no se erosionan en su totalidad y que hacen parte importante de su rescate ancestral. Los momentos apuntan a las verdaderas razones de un plan de vida, básicamente a la forma como ellos desean relacionarse con las comunidades no indígenas y como quieren que se les reconozca, valore y respete.

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



cosmogónica indígena; por lo menos, la más recordada e implicada por sus propias interpretaciones de los imaginarios reales y soñados.

Se identifican entonces cuatro momentos que se clasifican así:

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

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

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

**Momento 4. La transmisión del conocimiento:** “el conocimiento tradicional como herencia de vida”. **Misión:** transmisión del conocimiento tradicional, herencia cultural y control territorial en el rescate de las figuras

tradicionales de autoridad. **Objetivo:** plantear un proceso de herencia cultural transmitida, en la conservación y revaloración de su historia, lengua, cultura y conocimientos ancestrales, en la educación tradicional y convencional, además establecer los procesos de heredad de los saberes históricos ligados a las autoridades tradicionales, medicina, espiritualidad y la guía por el sendero espiritual de su génesis ligada a un territorio.

Estos cuatro momentos responden en casi todos los espacios a sus estilos y procesos de vida, a las formas de relacionarse con su entorno, a las estructuras básicas que deben considerar como pueblo étnico al interior de un gran territorio. Responden también a la protección de unas formas de vida no-convencionales que tienen grandes rivalidades con los procesos de modernidad, que permiten la existencia de un gran inventario natural en su territorio y que pone un alto a muchos ejercicios de explotación de recursos naturales importantes para la conservación de biodiversidad en el territorio nacional, para ganancia de la misma Nación y de la vida en el planeta. Queda expuesto que se pueden hacer ejercicios para revalorar si estos cuatro planteamientos responden a los momentos de otros pueblos indígenas en el país, pero es un ejercicio que se debe monitorear desde un nuevo enfoque; por lo que se hace necesario que una nueva investigación apoye a otros pueblos para colocar a prueba esta estructura de plan de vida, para valorar los resultados acá expuestos y para enriquecer o replantear este nuevo planteamiento epistemológico para los planes de vida desde la agroecología.

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

Un plan de vida, desde este planteamiento y desde todo el enfoque de esta investigación, debe ser una respuesta a la sustentabilidad de un proceso indígena, social y, naturalmente, justo para las partes inmersas en él, generado con respeto a partir de sus construcciones sociales y culturales, no solo de parte de los no indígenas o de los entes del gobierno, también desde ellos mismos, que no se ven reflejados en lo que día a día llega a sus sentidos: un

mundo que los quiere desaparecer o convertir, lo más rápido posible, en piezas de museos, en un recuerdo doloso por la apreciación tardía de su riqueza cultural y natural o en una narrativa literaria histórica.

No es posible pasar a la historia sin dar una lucha por construirla; y ésta debe ser la premisa de los planes de vida indígena en el país, ya que estos son disertaciones filosóficas, construcciones epistemológicas, no solo de lo que quieren ser; sino de lo que son y han sido en el territorio, de lo que representan histórica y culturalmente para un pueblo o una nación, dando las bases de una vida más justa, con respeto por los procesos y la co-evolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007). En este tejido, el plan de vida es un ejercicio participativo que involucra la voluntad política de una nación para la sustentación de un derecho social, para que comunidades bajo condiciones especiales de vida, territorio, condición étnica, conservación y recuperación puedan fijar los parámetros básicos de co-evolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007) en un espacio físico determinado, con una valoración real por lo cultural, por las evidencias ancestrales y las prácticas tradicionales.

La construcción del plan de vida para un pueblo o nación indígena en Colombia es relevante tanto política como socialmente, por todo lo que implica a nivel institucional en el Estado, más cuando está pensado para fijar las estrategias en el manejo de un territorio desde los umbrales propios de cada pueblo; y de allí que la formulación del mismo debe fundamentarse en los principios básicos de vida interna de cada pueblo involucrado en el plan. La razón de construir un plan de vida indígena no es exactamente pesando en la redacción de un documento, un escrito o unas políticas determinadas; debe ser concebido como una reconstrucción de su vida en el territorio, en su cultura y en sus conocimientos, para fijar unas líneas estratégicas de fortalecimiento organizativo; que desde las actividades propias de cada comunidad, aporte en los lineamientos básicos rectores (Figura 6.3): la unidad como pueblo indígena, el territorio como unidad básica de vida y pervivencia, la cultura como el eje

fundamental del sustento en la diferencia de estados de vida<sup>84</sup>, alimentación, salud, educación, espiritualidad y gobierno, y la autonomía como la capacidad de decidir sobre su territorio basado en los tres principios rectores anteriores.

Figura 6.3. Lineamientos rectores del plan de vida



Figura 6.3: A partir de los talleres de valoración productiva en las asambleas generales de la ASAIBA, donde se construyeron los lineamientos rectores del plan de vida para las comunidades. Por: autor, 2008.

Los logros más destacados en el caso del pueblo Wounaan del Bajo Baudó en la construcción de su plan de vida fueron específicamente:

- **Logro 1: los gobiernos tradicionales son gobiernos propios.** Como una expresión de la autonomía dentro de cada territorio en su control y uso, respetando los procesos evolutivos en cada uno, los contenidos culturales de cada comunidad en su individualidad como un colectivo y no como un proceso individual; las herencias de saberes, el valor por los estilos de espiritualidad y representatividad. Determinando una participación permanente de todos y cada uno de los componentes en el ejercicio de sus derechos individuales y colectivos, para el respeto del principio de autonomía e identidad.

<sup>84</sup>. Se refiere a las formas de vida diferenciadas en cada comunidad, a los papeles negociados e históricos entre los papeles de género, de desempeño, de tiempos, de ocupación, de uso del territorio, etc.

- **Logro 2: Una estructura social propia.** Donde el papel histórico de género y las relaciones naturales con su entorno son relevantes de acuerdo con sus hábitos culturales ancestrales; las comunidades son autónomas en la valoración de sus formas de vida, en sus procesos productivos y el uso de sus recursos naturales, en sus cambios y en su revalorización. Esta estructura es un ejercicio de participación, compartiendo los aciertos y los errores con el resto de las comunidades como ejercicio de cooperación en los congresos de ASAIBA. Este respeto se extiende a las normas del estado colombiano, que les acoge como ciudadanos y les considera como población en minoría étnica con derechos y deberes particulares y no generales de todo el Estado.

- **Logro 3: Un proyecto político definido.** Establecido y en ejecución como fuerza determinante en el hacer diario de los entes territoriales donde se represente a ASAIBA, con una visión común de los pueblos indígenas de la zona ante cualquier persona o entidad que quiera ver, apoyar o desarrollar actividades con ellos.

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

Los cuatro momentos de un plan de vida planteados al inicio del capítulo, son un proceso constante de construcción, de alimentación, de compartir, un proceso permanente de integración de un pueblo o nación indígena al interior de sus funciones de identidad o como organización que agrupa a los pueblos indígenas de una zona, es un proceso participativo en su conformación y dirección, de acuerdo con los designios de las autoridades tradicionales de todas las comunidades asociadas, es un proceso constante de participación en la organización regional, y sus respectivos aportes contribuyen a la construcción nacional de las políticas y planes de la organización nacional como ente aglutinador de los pueblos y las naciones indígenas de Colombia. (Véase Figura 6.4)

Figura 6.4. Aproximación al modelo propuesto para la construcción de un plan de vida a partir de los momentos.

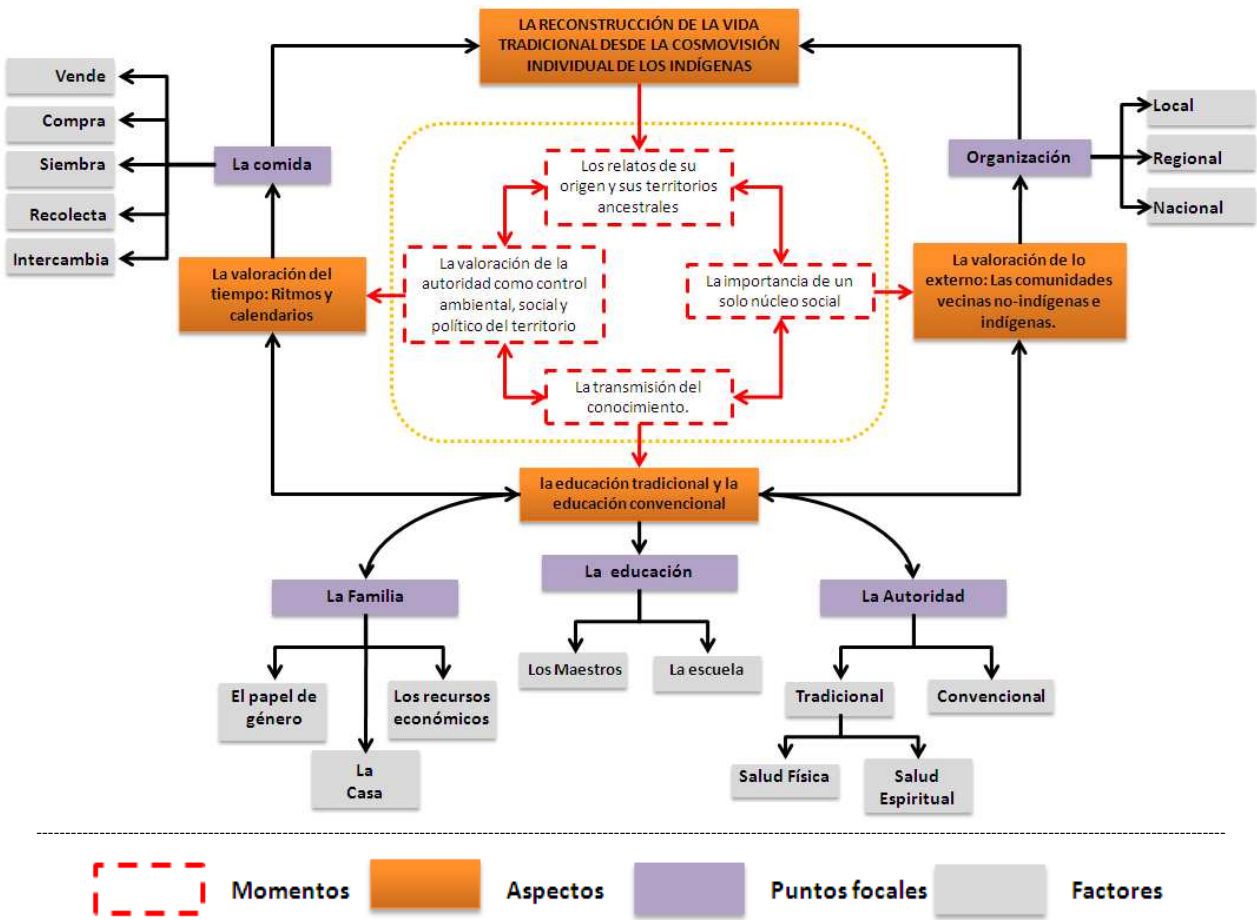


Figura 6.4: Gráfico de la construcción de un plan de vida a partir de los momentos, presentada y validada en los talleres de valoración productiva en las asambleas generales de la ASAIBA. Por: autor, 2012.

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

por la defensa del derecho a la autonomía que les otorga la Constitución Política de Colombia en sus territorios.

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

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

¿Cómo funciona la estructura propuesta para los planes de vida? La base es que todo funcione en torno a los cuatro momentos de un plan de vida, que a partir de ahí y de acuerdo con las dinámicas comunitarias y de la organización indígena tomen como punto de partida la reconstrucción de su

historia a partir de la memoria colectiva asociada, donde en unidades de diálogo se cuenten las historia registradas actualmente sobre su origen como pueblo indígena –momento uno-, teniendo un ejercicio consolidado que establezca si tienen puntos sobre su origen que no se ha documentado y que pueden determinar una riqueza ancestral mucho más completa. Teniendo como fin la reconstrucción de su vida ancestral e histórica, el momento uno se convierte en la parte más importante y básica para trabajar los restantes momentos; es claro que no es un ejercicio definitivo ni totalitario, ya que la dinámica obliga a hacerlo permanentemente para que las generaciones más jóvenes tengan constantemente contacto con sus ancestros y con su historia ancestral.

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

En este espacio específico existe todo un universo posterior a cada proceso. Si se vende tiene sus variables de venta, valores, precios, lugares de venta, personas que compran, etc.; es decir, que para este caso no solo se debe indicar que se hará con la comida, sino que también implica todo el proceso de relación que se da a través de ella. Esto determina que se deben considerar aspectos indígenas que no son muy comunes en las comunidades no indígenas, como los ritmos y los calendarios.



En el mismo ejemplo de la comida que se vende se requiere saber los periodos de abundancia, los momentos de corte, recolección o cosecha y los procesos para su transporte a los centros poblados o en su defecto a los espacios por los cuales quien los compra puede acceder a ellos y les represente una ganancia en las dos partes. Como se observa, no se trata solo de cosechar por cosechar, vender por vender o recolectar por recolectar; aquí también juega un papel importante sobre las consideraciones que se deben hacer y sobre si las dinámicas económicas les favorecen y no atentan con las dinámicas de los ritmos y calendarios establecidos por ellos. También los puntos focales tienen una relación directa con una relación externa: la comida con el momento de la autoridad y el control del territorio, la organización con el momento de la importancia de un solo núcleo social; la familia, la autoridad y la educación con el momento de la transmisión del conocimiento.

Cada punto focal tiene una unidad de trabajo preliminar que determina la base sobre la cual se soporta; en este ejercicio, antes de llegar al punto focal se debe construir un sustento sobre el cómo se da el manejo del mismo, y las consideraciones que se deben hacer desde el plan de vida para poder hacer uso eficiente y pertinente. Para el caso de la comida el trabajo preliminar debe estar dado en la valoración del tiempo, los ritmos naturales y los calendarios indígenas; para el de la organización las consideraciones se deben hacer sobre la valoración de lo externo, las comunidades vecinas no indígenas e indígenas, en tanto que para el caso de la familia, la educación y la autoridad se debe considerar sobre el papel de la educación tradicional y la educación convencional.

Cada uno apunta a los factores que realmente tienen o pueden tener un contacto con lo externo y es determinante que se trabaje sobre el mismo para que realmente el proceso indígena tenga una fortaleza en su interior, logrando que estos contactos no alteren o tergiversen los enfoques de vida propios de sus culturas. Es claro que pueden llegar a surgir procesos de co-evolución social y natural conjuntamente entre las comunidades inmersas en la zona indígena y no indígenas, pero esto es un proceso innato, el cual por simple dinámica social y natural se abre camino.

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

Dependiendo de lo que se desee para un plan de vida y los resultados obtenidos al trabajar el **Momento Uno** -que es con el que siempre se debe iniciar -, se determina con cuál continuar -esto por el grado de importancia o urgencia de abordar-. Desde ahí se hace necesario seguir el proceso hasta concluir el trabajo del momento que se aborde, hasta fijar las premisas para que los puntos focales y los factores de cada punto focal tengan una apreciación de regulación y forma de trabajo definido por la comunidad. No es necesario definir con cual factor iniciar el trabajo, pero sí es importante que cada uno tenga en cuenta el trabajo desarrollado en el **Momento Uno** para no ir en contra de los fundamentos sobre su origen y sus territorios ancestrales. Por ejemplo, si se diera el caso específico de estar trabajando el momento de “La importancia de un solo núcleo social”, el referente para la construcción de los puntos focales de la organización local, la organización regional y la organización nacional sería la construcción participativa de las consideraciones sobre lo externo, esto es: valorar la pertinencia de los productos que se traen desde fuera, los elementos no indígenas involucrados en las actividades comunitarias, las relaciones con las comunidades vecinas, tanto las no indígenas como las indígenas; sus posibles efectos para la organización y la comunidad.

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

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

## **6.4. Las historias detrás del plan de vida y sus logros.**

Territorialmente, el departamento del Chocó es exuberante, cuenta con una gran biodiversidad por metro cuadrado, con una abundancia hídrica representada en un muy buen número de ríos y quebradas; su clima muy tropical, húmedo y con muchas variables en sus regímenes de lluvia.

Todos estos aspectos, sumados a la casi nula infraestructura vial y los grandes espacios territoriales de sus municipios y poblaciones lo hacen particularmente “especial” para recorrer. Sus principales rutas de comunicación son carreteras en mal estado, con un bajo porcentaje de coberturas. Unos pocos municipios se comunican por vía terrestre con su capital Quibdó y la carretera que conduce desde Quibdó al interior del país siempre fue una de las vías en peor estado de la Nación.

Para la mayor parte de las poblaciones su principal vía de comunicación es fluvial, aunque las poblaciones que están sobre el Océano Pacífico lo hacen vía marítima. Esto también hace que los niveles de vida sean más costosos ya que dependen en su mayoría de recursos externos debido a que producen muy poco de su dieta básica, y todo deben transportarlo por río o por mar desde centros poblados distantes, lo que tiene un alto costo energético y económico para llegar a sus poblaciones

Para este caso, todas estas dificultades resultaron provechosas por lo que significaría contar la historia de cada viaje, los trabajos con las comunidades, las comidas, las jornadas de pesca, las historias festivas, entre otras. La importancia de testimoniar todo esto tiene como fin marcar que lo reflejado acá, aporta para que un ejercicio de plan de vida contenga estos “obstáculos” naturales, y a su vez permita medir y poner en ejercicio al interior del proceso todo lo referente a los ritmos y calendarios de las comunidades y las zonas involucradas, como un factor que puede jugar a favor o en contra de cualquier trabajo programado.

En este capítulo se describen los viajes, las rutas tomadas, las historias de cada una de ellas, los ejercicios de participación, las reuniones – que no fueron pocas ni cortas y que tampoco terminaron temprano –, los ejercicios de los procesos organizativos, los trabajos con los jóvenes, las mujeres y los niños; el fenómeno “Antropóloga de La Sorbona”, que influenció el trabajo con un grupo de mujeres en una comunidad, y sus procesos de alfabetización. Al final de este apartado se habla de los ejercicios de construcción de los

sistemas alimentarios de las poblaciones, de sus cultivos y las estructuras en el bosque de las siembras.

A nivel de conclusión, se enumeran unos grandes logros del plan de vida y las razones de su importancia, la forma cómo se debe trabajar constantemente sobre el mismo y los peligros que se afrontan al no tener una visión clara de los fundamentos de su plan de vida; esto reflejado en sus propios principios de vida, que obligatoriamente se deben poner en las bases del mismo plan de vida.

#### **6.4.1. Las comunidades: disponibilidad de trabajo, la afectividad con los externos, la participación y la receptividad.**

Para el año 2010 en los siete resguardos de la zona había una población de 4.835 indígenas, según registro del DANE<sup>85</sup>. En el último censo de poblaciones hecho en esta investigación en 2008, los Wounaan del Bajo Baudó dieron cuenta de un total de 2.630<sup>86</sup> personas en las comunidades asociadas a la ASAIBA. El 52% hombres y el 48% mujeres; la distribución porcentual por rangos de edad era de 36% menores de 18 años, que para el proyecto fueron ubicados en el rango de hijos e hijas; 30% adultos, que se ubicaron en el rango de padres y madres, y un 34% adultos mayores<sup>87</sup> (Véase Figura 6.5).

Las comunidades Wounaan representaban el 39% de la población del total afiliado a ASAIBA (Tabla 6.5), siendo la de Buena Vista la más grande, con un total de 1.050 habitantes, la de Unión Pitalito con 361 habitantes se

---

<sup>85</sup>. Carta del coordinador de Censo y Estudios Especiales - Dirección de Censos y Demografía. Departamento Administrativo Nacional de Estadística –DANE, 2012.

<sup>86</sup>. Datos reales del censo de población hecho en el proyecto, desarrollado en su totalidad en cada una de las visitas.

<sup>87</sup>. En este rango se encontraron a más del 40% de ancianos y ancianas que no tenían descendencia de familia, es decir nunca tuvieron hijos ni hijas, pero representan una importancia por su conocimiento ancestral y la figura de autoridad tradicional.

consideró una población intermedia junto con Puerto Piña con 260 habitantes, en tanto que Santa Rosa de Ijuá, se catalogó como la más pequeña de todas, con 40 personas.

Figura 6.5. Distribución de la población indígena de ASAIBA zona sur por sexo y por edad.

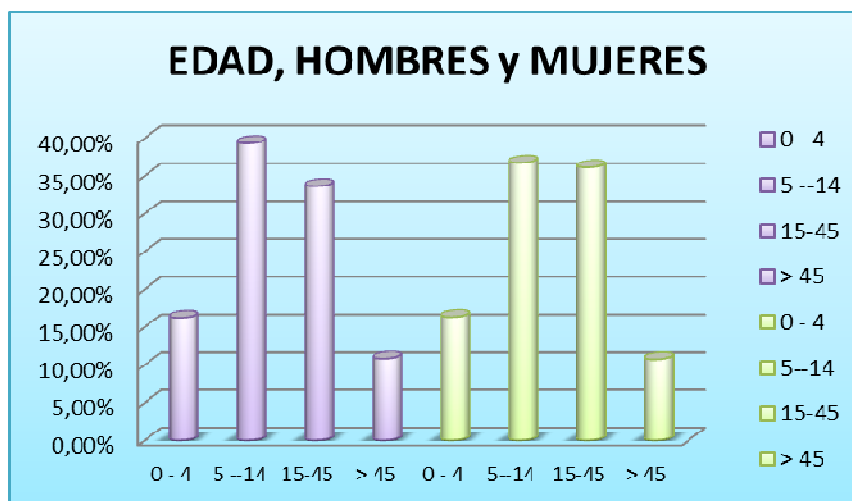


Figura 6.5. Gráfico de la distribución por edad y género de los pobladores de los siete resguardos de la zona, según censo realizado en 2008 en el marco del Proyecto mejoramiento organizativo de la asociación de autoridades indígenas de Bajo Baudó ASAIBA. Por: Proyecto mejoramiento organizativo de la asociación de autoridades indígenas de Bajo Baudó ASAIBA, 2008.

El proceso de trabajo es directamente proporcional a la capacidad productiva de cada comunidad, aunque también es un factor determinante la capacidad organizativa y el ejercicio de las autoridades tradicionales y convencionales.

Para el caso de investigación, en Unión Pitalito y Puerto Chichiliano fueron las comunidades más arraigadas a trabajar comunitariamente, con el mayor grado de disponibilidad siempre; esto en gran parte debido a la capacidad de cada comunidad para acceder a sus alimentos de manera fácil, ya que estas comunidades presentan unos sistemas productivos comunitarios bien organizados y muy pocos cultivos familiares, además cuentan con un sistema de gobierno regido más por la autoridad tradicional que por la convencional del gobernador; por estas razones sus integrantes estaban más en función de la comunidad que de sus actividades particulares, sin desconocer que se reconocen trabajos propios por familias.

**Tabla 6.1. Distribución de la población por comunidades.**

<b>Comunidad</b>	<b>No. Familias</b>	<b>No. Viviendas</b>	<b>No. Habitantes</b>	<b>Etnia</b>
Buena Vista	226	165	1.050	Wounaan
Unión Pitalito	80	72	361	Wounaan
Playa Linda	55	45	254	Wounaan
Puerto Piña	58	37	260	Wounaan
Bajo Grande	40	36	188	Embera
Puerto Chichiliano	28	28	108	Wounaan
Puerto Galves	20	14	94	Wounaan
Santa Rosa	10	2	40	Wounaan
Playa Bonita	42	53	119	Embera
Guachal	20	15	52	Embera
Quiparadó de Ordó	17	17	104	Embera
<b>Total</b>	<b>596</b>	<b>484</b>	<b>2.630</b>	

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó-Diagnósticos productivos en la construcción del plan de vida.

En Puerto Chichiliano el trabajo siempre fue muy participativo, acá la autoridad la ejerce un Tonguero, autoridad tradicional; que es también la autoridad institucional, es decir, también es el gobernador elegido por sus habitantes. Adicionalmente, esta comunidad es derivada de una familia de poder territorial y gran herencia de conocimientos y saberes ancestrales, es decir, es una gran familia con un mismo apellido, que tiene un gran legado ancestral histórico de médicos tradicionales, tongueros y jaibanás. El Tonguero cuenta con el apoyo de la maestra del pueblo, que es la única Wounaan de la zona que estudia una carrera de pregrado universitario (en Cali, departamento del Valle del Cauca). Es decir, la autoridad tradicional, la autoridad institucional y la autoridad de formación y educación unidas.

Si bien se identifica como participativo el trabajo en todas las comunidades, en ésta fue especialmente enriquecedor para la investigación destacando espacios, personas y momentos de mayor participación que no fueron igual de representativos en otras comunidades. Es claro que esta comunidad no maneja bien los procesos de la lengua Wounaan, pero se apoya en los maestros indígenas de Unión Pitalito y Buena Vista para mantener los programas de educación bilingüe. Y aunque no habla muy bien la lengua, cada día construye este ejercicio de interculturalidad en el pacífico colombiano desconocido en gran parte hasta el momento. El universo de las comunidades

Wounaan de ASAIBA es más complejo en la realidad de lo que se ha puesto en esta investigación; pero acá se refleja gran parte de lo que ellos mismos han contado de su vida, sumado a las percepciones propias del autor-investigador.

#### **6.4.2. Los procesos organizativos y las representaciones hacia lo externo**

La base del trabajo de los Wounaan es el trabajo comunitario de sus poblaciones, ahí radica el fundamento de la organización zonal; es la unidad de fundamento asociativo. No se habla de una asociación o de un cabildo mayor si no existen varias poblaciones involucradas.

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

Así mismo la asociación busca que este proceso sea complementario a los otros de desarrollo que adelanta la comunidad, tales como los que tienen que ver con los recursos económicos que llegan por medio de las transferencias de la Nación en su respectivo resguardo. En ese sentido se establece una cadena de valor, que es mucho más que una red.

Con los jóvenes, por ejemplo, se trabajan valores como arraigo territorial, valoración de la cultura, rescate de los conocimientos indígenas tradicionales, solidaridad, liderazgo, creación o refuerzo de habilidades, entre otras temáticas. Se busca que este grupo, el cual es considerado como el de mayor vulnerabilidad a emigrar de su comunidad, a ingresar a grupos al margen de la



ley o a manejar tareas asociadas con cultivos ilícitos; visualicen otras oportunidades de vida, consolidando valores culturales étnicos propios de su cultura. De esta forma, este tipo de procesos buscan fortalecer los momentos que permiten asegurar, entre otros aspectos, su alimentación para no tener una dependencia externa; su metodología básica se da a través del mejoramiento de los cultivos desde las experiencias comunitarias, generando sistemas más sanos y productivos de acuerdo con las condiciones agroecológicas de la zona.

Las comunidades han identificado la falta de recursos económicos como un problema grave para su subsistencia, educación, capacitación, seguridad, etc.; pero reconocen claramente que la solución no puede estar basada en monetizar sus procesos, sabiendo que su relación de vida está más orientada por valores culturales. Así que su centro de organización se encamina a que las actividades complementarias a su vida estén basadas en la producción sostenible de elementos que les permitan la consecución de los recursos necesarios para satisfacer necesidades básicas, bien sea intercambiándola o en la más escasa de las situaciones, vendiendo.

Es decir, su base de vida no es el comercio. No producen para vender; nunca lo han hecho desde esa visión, pero la modernidad con la que ellos tienen contacto los ha llevado paulatinamente a la inclusión en este proceso, a veces por fragmentos de tiempos y espacios, en un acercamiento “ingenuo” y en ocasiones inducidos por “agentes” externos al modelo económico convencional de moneda-precio y compra-venta. Es decir, pueden tener valores muy aplicados sobre sus procesos ancestrales históricos, relacionados con sus medios naturales y sus recursos; pero viven una realidad “parcial” de estimación en dinero de todos los recursos, por el contacto con instituciones o personas que trabajan con sus planes de vida. Consideración, que desde los procesos organizativos de ASAIBA se determinan y se valoran si son pertinentes o no, dependiendo de las líneas en las que se quieran involucrar y respetando la estructura de relación de la misma organización con los diferentes grupos de las comunidades.

Para hacer un análisis acerca del valor que tiene el trabajo, ASAIBA plantea que el papel del dinero, y especialmente su forma de manejo es definitivo dentro de las alternativas generadoras de ingresos, ya que es necesario transformar las relaciones comerciales desequilibradas, partiendo del hecho de que para ellos el dinero no representa sus aspectos básicos de cotidianidad o festividad. Por ello, por medio de muchos proyectos se ha buscado implementar criterios más dirigidos hacia el fortalecimiento comunitario, a través de la generación de recursos económicos a partir de sus propias iniciativas, formas de organización del trabajo y formas de redistribución.

El fortalecimiento de la identidad transforma la relación que los indígenas han establecido con la sociedad occidental, volviendo hacia su cultura todo lo que se había considerado suplementado desde los movimientos de dinero. La comida se siembra, se recolecta, se somete a truque o se obtiene de la naturaleza y no siempre es resultado de compra con dinero en los mercados. La seguridad y la confianza logradas en sí mismos, a través de nuevas formas de vinculación con el mercado se manifiesta claramente en el trato que dan y que reciben, y en el respeto que se han ganado como pueblo y como cultura.

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

Entre las soluciones que este enfoque propone están:

- a) La necesidad de modificar las relaciones desiguales existentes en la sociedad indígena.
- b) La necesidad de fortalecer el poder en manos de la mujer para lograr mayor equidad.
- c) La necesidad de que la mujer sea considerada en forma equitativa en todas las acciones importantes del desarrollo.

Con esto se plantea lograr un desarrollo equitativo y sustentable, en el que hombres y mujeres participen en la toma de decisiones que los afectan y en la solución de sus problemas.

En este sentido, el análisis de género requiere de un esfuerzo sistemático para documentar y comprender en cada comunidad las diferencias existentes entre hombres y mujeres, las cuales generan diversas posibilidades en el acceso y control de los recursos y en la toma de decisiones al interior de la familia y la comunidad, de allí la importancia de tenerlas en cuenta con miras al proceso de construcción de desarrollo endógeno. En la actualidad, por ejemplo, las mujeres generan recursos para apoyar a sus familias a través del manejo de un trapiche de mano para hacer miel y “Biche”.

Siempre se han planteado abandonar la producción del Biche<sup>88</sup> -cuya materia prima es la miel de panela- y centrarse en opciones igual o más rentables y menos nocivas para sus familias, pero el utilizar los subproductos en las parcelas agroecológicas para comercio no es una actividad común para ellos y siempre terminan abandonándolo como un cultivo comercial y lo dejan solo para su alimentación. En la mayoría de las reuniones los ancianos y las autoridades tradicionales manifiestan claramente que vender su comida es un atentado contra su territorio y contra los regalos de la Ewandama por intermedio de la naturaleza. Esta dificultad es considerada ahora para ASAIBA, y para su plan de vida.

---

<sup>88</sup>. Bebida alcohólica que se genera a partir de la miel de la caña de azúcar en un proceso de destilación en alambique.

ASAIBA no solo se ocupa de la organización social, es proponente y denunciante de los atropellos ambientales que se presentan en sus zonas, por parte de los actores no sociales, los que determinan actividades extractivas o productivas no lícitas en sus zonas, como la tala de bosques sin permisos ni planes de manejo, el establecimiento de cultivos de uso ilícito en sus resguardos y la instalación de centros de producción y procesamiento de derivados de los cultivos de uso ilícito.

Pero también identifican que estas actividades poco benéficas para el ambiente y sus comunidades se deben a múltiples factores, como:

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

Una problemática relevante, identificada por ASAIBA en las poblaciones que se asientan en esta zona de la costa pacífica colombiana, es el suministro de la proteína animal, que fundamentalmente se surte de la fauna silvestre, de los ríos y los manglares, a razón de que las vías de comunicación son fundamentalmente particulares para el transporte, y tener carne de vacuno es muy costoso, en suma, su producción local se hace muy poco sustentable porque los ecosistemas no son adecuados para potreros. Además que los recursos marinos y costeros son orientados hacia un uso comercial, por su abundancia y demanda en el interior del país; y que cada día se ve diezmada porcentualmente a sus históricos por la destrucción de hábitat, explotación,

falta de control, disminución de bosques de manglares, procesos de colonización no dirigidos, cambio de uso del suelo, el uso de agroquímicos de manera indiscriminada, contaminación ambiental, etc. Muchos de estos factores son ciertos en la zona, pero se hacen más fuertes en determinadas comunidades por sus particularidades productivas, por la presencia de especies animales y vegetales de uso social, la cantidad de integrantes, etc. Esta premisa llevó a que se ordenara una acción permanentemente para recoger reportes de los habitantes de las comunidades sobre los problemas, sus causas y sus efectos. Con estos datos se hizo relevante enmarcar que se tienen riesgos latentes y que están marcados por las dificultades que definían y reportaban las comunidades.

También se hizo evidente y quedó en la mesa de trabajo permanente de ASAIBA, que es pertinente generar una política de la organización frente a los agentes externos, entidades privadas y del Estado que hagan presencia en sus territorios, bien sea para el desarrollo de proyectos, el levantamiento de datos, el desarrollo de investigaciones, las actividades ilícitas y demás; para que cuando se presenten situaciones particulares no terminen siendo fuerza de choque que atente contra el bienestar, tranquilidad y pervivencia de ellos mismos en su territorio; garantizando un proceso de autonomía más ajustado a su realidad, y como ya se ha venido planteando, con un control cultural, social y de dinámica económica acorde a los principios fundamentales de ellos como pueblo o nación indígena.

En este nuevo contexto macroeconómico, político y social, se requiere de un nuevo paradigma sobre el cual se busque construir habilidades, destrezas, aptitudes y capacidades a nivel local, para aprovechar sus propias conceptualizaciones, para desde su visión generar políticas de relaciones externas y el planteamiento de sus vidas.

### **6.4.3. La aplicación de la caja de planes**

El desarrollo de los compromisos sobre la identificación de los planes de trabajo a implementar desde ASAIBA para sus comunidades determinó que se debían hacer a partir de una serie de actividades, orientados a la subsanación de problemas originados en diferentes fuentes, tanto propias de la organización o de la vida cotidiana de las comunidades, como en agentes externos que hacían presencia en su territorio.

La puesta en común del proceso, el planteamiento de la metodología y la construcción de la misma con representantes de las comunidades indígenas de la ASAIBA dio como resultado la aplicación una propuesta de trabajo precisa, que al final de la socialización y consolidación de las dificultades mostró que éstas podían tomar una ruta variada, que podría traslapar, unir, enlazar o encadenarlas en cualquier orden antes de llegar al planteamiento de los planes; pero de igual forma, evidenció que estos también se podían unir de diferentes maneras para el logro del fin planteado como meta para hacer mínimo los impactos del gran riesgo identificado y planteado en la metodología de la herramienta.

El objetivo de la Caja de Planes estuvo directamente ligado a los riesgos identificados en el inicio del proyecto de mejoramiento organizativo; los cuales fueron diagnosticados directamente por los integrantes de las comunidades, socializados entre sus familias y comunidades, y posteriormente puesto en común con la ASAIBA. Se hace evidente que la metodología, entonces es una ruta multi-dinámica que se puede encadenar paso a paso o que se puede hacer de forma vertical, diagonal etc.

Tras la realización del ejercicio de Caja de Planes, las dificultades logradas por las comunidades fueron:

- a) Una pérdida de productiva en los suelos por el uso sin control de los agroquímicos entregados en proyectos anteriores.

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

Estas dificultades quedaron registradas en la Caja de Planes, y sirvieron para comenzar el análisis y la construcción de los planes a implementar que permitieron programar tareas por áreas de trabajo (Véase figura 6.6).

Los planes resultantes en la construcción de la Caja de Planes fueron:

- **Plan 1:** utilización de recursos propios para la reactivación de los flujos internos en las comunidades, el uso de los mercados bajo

estrategias tradicionales y la reducción en el uso de productos externos.

- **Plan 2:** construcción de ejercicios participativos para la recuperación de conocimientos tradicionales para la restitución de los sistemas productivos ancestrales y tradicionales.
- **Plan 3:** generación de un programa permanente de investigación local para la crianza y defensa de la biodiversidad.
- **Plan 4:** creación de un proceso permanente de investigación local para la recuperación y uso de semillas locales e insumos propios.
- **Plan 5:** realización de un programa de mejoramiento de los sistemas productivos locales para sustentar la base de la soberanía alimentaria de cada población.

Figura 6.6. Esquema resultante de la aplicación inicial de la caja de planes.



Figura 6.6. El gráfico muestra cómo partiendo de un riesgo, se plantean las dificultades emergentes de éste, y sobre dichos inconvenientes se generan planes que ayudan a minimizar los efectos de riesgo. Fuente: Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó- Diagnósticos ambientales (2005).



Estos cinco planes, determinan cuatro resultados o áreas que aportan puntualmente al fin. Es decir, los nombres de las áreas de trabajo de los planes:

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

El propósito final planteó entonces que el objetivo de la Caja de Planes debía ser: la generación de un proceso de investigación local permanente, desarrollando estrategias de organización, recuperación de conocimiento tradicional, restauración de procesos, herramientas, semillas y productos ancestrales necesarios para la pervivencia de los pueblos en la zona; fin que responde al riesgo identificado en el mismo ejercicio.

El trabajo participativo sobre el que se construyó la acción, se desarrolló durante un ejercicio en terreno, con las comunidades, las familias, los representantes de las comunidades, informantes claves y autoridades tradicionales, entre otros, con quienes se reunieron las evidencias que dieron soporte para el proceso de su plan de vida.

Los aportes acá mencionados son un reflejo de la observación del investigador y representa, lo más ajustado posible, el trabajo desarrollado por los participantes en cada actividad, no obstante, los resultados mostrados son el producto de la socialización de los grupos, de las plenarias y de los ejercicios asamblearios con la aprobación de los participantes en cada una de las jornadas.

#### **6.4.4. Los sistemas productivos y los inventarios naturales: valoración y lineamientos para su sustento.**

Los aportes importantes en los ejes estratégicos identificados por ASAIBA, particularmente en el tema de gobernabilidad y cultura, desarrollados a partir de todos los análisis y conclusiones anteriores, buscaron promover la construcción de un modelo propio de gobierno, que esté en condiciones de hacer frente a las distintas problemáticas que se presenten en la actualidad, y las cuales se ven relacionadas de una u otra forma con el conflicto que vive el país. La propuesta está concernida también con el fortalecimiento del ordenamiento y planificación territorial, sin lo que sería posible garantizar la conservación de los ecosistemas albergados en estos resguardos, previniendo su destrucción para el establecimiento de cultivos de uso. Así mismo, desde esta perspectiva, y apoyado en la Caja de Planes, el proyecto hizo aportes fundamentales en la gestión, uso y manejo integral de los territorios, en la medida en que provee insumos para ofrecer alternativas de desarrollo a la población afectada por los diferentes conflictos diagnosticados en los riesgos.

Pero el planteamiento inicial de las autoridades tradicionales y de ASAIBA, basando en los planes y estrategias para el fortalecimiento de su organización y la recuperación cultural generados en la Caja de Planes, fue trabajar en:

- a. Recuperación y fortalecimiento de los sistemas productivos tradicionales.
- b. Intercambio permanente de conocimientos sobre actividades tradicionales artesanales -transmisión de herencias culturales-, fortalecidas en preguntar permanentemente lo que se desconoce – diálogos de las ignorancias-.
- c. Apoyo institucional en procesos organizativos, restauración de los procesos de auto reconocimiento y valoración de la cultura Wounaan, este proceso se plantea, sobre todo, para la educación

escolar, como ejercicio de refuerzo cultural del trabajo esencial de la madre y la familia.

Lo anterior es importante por los espacios sobre los cuales se debe hacer énfasis en los trabajos comunitarios y desde la ASAIBA; por ejemplo, uno de los obstáculos más comunes para la conservación y uso sustentable de los recursos naturales es la homogenización del territorio y asumir que lo que pasa en lugar también sucede en cualquier otro sitio, y la desvirtuada observación determinista desde la biología (Woodgate & Redclift, 2002); observada someramente solo sobre los cultivados, que aparece determinado en los talleres de los sistemas productivos<sup>89</sup>. Ha quedado muy bien planteado siempre, y en todos los diálogos comunitarios, que la excepcional riqueza de especies de la zona de influencia de la ASAIBA es quizás uno de los elementos fundamentales para la pervivencia de los Wounaan.

Visto desde estos espacios, para la ASAIBA, la recuperación y el fortalecimiento de los sistemas tradicionales de producción son un objetivo fundamental en aras del mejoramiento de la calidad de vida de las comunidades de su área de influencia. Para ello, considera que el enfoque agroecológico es el camino a seguir, para lograr, no sólo el fortalecimiento del sistema, sino para hacer aportes significativos a la conservación de la biodiversidad, en particular de las especies y variedades vegetales nativas, de gran importancia cultural para los pueblos indígenas asentados en estos territorios.

La razón fundamental de que se hiciera a partir del enfoque agroecológico es su carácter integrador social, cultural y natural, desde su

---

<sup>89</sup>. En todas las comunidades, en los talleres sobre la caracterización de los sistemas productivos, solo se mencionaron las especies que ellos han sembrado. No consideran un sistema productivo los árboles, productos y subproductos del bosque que ellos colectan. Su conclusión es simple: “es un regalo de nuestra naturaleza, no los sembramos, por eso no son cultivos”. Esto se refleja claramente cuando se preguntan sobre las maderas de construcción, plantas medicinales, etc., que ellos usan; ahí el valor porcentual aumenta en más de 150% en razón de las especies mencionadas en la construcción de las características de los sistemas productivos.

parte disciplinar y conceptual, contribuyendo al fortalecimiento de la identidad cultural, a la recuperación de saberes tradicionales, la producción diversa de alimentos, forraje, madera, leña, medicinas, seguridad, soberanía y su suficiencia alimentaria, evidenciando la necesidad de explorar el tema de la comercialización y el intercambio de productos, además de generar una serie de servicios ambientales de gran importancia para la comunidad y el territorio.

#### **6.4.5. Resultados de la construcción participativa sobre los sistemas productivos en cada comunidad.**

Teniendo en cuenta las condiciones especiales de seguridad alimentaria de las comunidades Wounaan desde su cultura, las condiciones climáticas de la zona<sup>90</sup> para la producción agropecuaria y los procesos sociales de cada una de las comunidades, fue necesario hacer diferentes tipos de actividades para poner en común lo relacionado con los sistemas productivos; es decir, sobre lo que para ellos eran cultivos y los que no.

Previo al desarrollo de elementos fundamentales que aportaron a la construcción del plan de vida, se realizó la caracterización productiva y el uso del territorio en las distintas zonas; se hizo un inventario rápido de especies nativas que cumplían con las demandas de uso consumo, determinando si eran de recolección o si habían sido implementadas como parcelas de reforestación en proyectos anteriores; de igual manera, se analizó la disponibilidad actual del material, esto para planificar su uso y recuperación.

En todas las comunidades, se presentan sistemas de producción basados en la siembra de especies de la familia musáceas, como la papa china y el ñame, integrados en muchos de los casos con frutales como el borojó –

---

<sup>90</sup>. La zona es muy húmeda - bosque húmedo tropical (BhT), de acuerdo al sistema de clasificación de Holdridge- con suelos recubiertos de capa orgánica muy delgada por lo que la actitud para la agricultura es bastante limitada, se deben rotar con frecuencia los cultivos y su uso para permitir que recuperen fertilidad a través del barbecho.

*Borojoa patinoi* –, piña y algunas especies de cacao, entre ellas una local: el cacao *Teobroma bicolor*. En unos casos muy aislados –comunidades de Puerto Chichiliano y Unión Pitalito–; se presentan sistemas más diversos en población y abundancia, en éste se le integran maderables y otros frutales como cítricos, leguminosas y de pan coger. Así mismo, en la mayoría de las comunidades se presentan cultivos en franjas gruesas, tales como arroz, maíz y caña (Véase Tabla 6.2), sostenidos sobre terrenos en espacios determinados alternados por tiempos cortos, manejados en modelos de travesías<sup>91</sup> –dos cosechas al año, específicamente los cultivos de arroz y maíz–.

**Tabla 6.2. Especies agrícolas identificadas en los sistemas productivos.**

NOMBRE COMÚN	FAMILIA	NOMBRE CIENTÍFICO	USOS REPORTADOS
PLÁTANO	MUSACEAE	<i>Musa sapientum</i>	Alimentación y venta
BANANO	MUSACEAE	<i>Musa paradisiaca</i>	Alimentación y venta
PLÁTANO PRIMITIVO	MUSACEAE	<i>Musa acuminta</i>	Alimentación
CACHACO	MUSACEAE	<i>Musa cavendishi</i>	Alimentación
ÑAME	DIOSCORIDAE	<i>Dioscorea alata</i>	Alimentación
ARROZ	POACEAE	<i>Oryza sativa</i>	Alimentación
PIÑA	BROMELIACEA	<i>Anana comosus</i>	Alimentación
MAÍZ	POACEA	<i>Zea maíz</i>	Alimentación
YUCA	AUPHORBIACEA	<i>Manohot esculenta</i>	Alimentación
CHONTADURO	PALMAE	<i>Bactris gasipaes</i>	Alimentación
CAÑA PANELERA	POACEAE	<i>Saccharum officinarum</i>	Alimentación
AGUACATE	LAURACEA	<i>Percea drymifolia</i>	Alimentación
LULO	ZOLANACEAE	<i>Citrus limón</i>	Alimentación
LIMÓN	RUTACEAE	<i>Citrus limos</i>	Alimentación

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó – ASAIBA –.

<sup>91</sup>. La travesía es un ejercicio que determina los tiempos de siembra de este tipo de cultivos. Los indígenas lo manejan muy bien, pero no son muy prácticos al contar cómo funcionan. Se complican tratando de explicar los estados de la luna, de las mareas, de las lluvias y de los periodos secos. Pero su manejo es muy práctico y fácil de entender, por ejemplo tomó muchos meses comprender el manejo de las travesías, y este se dio en campo en un trabajo de siembra de arroz: se observó unas pocas aves en migración, especialmente loros, se preguntó a los indígenas que estaban en la parcela sobre cómo hacían para que estas aves no se comieran las semillas; y la respuesta fue fácil: la travesía, “es que nosotros cosechamos cuando inician las primeras apariciones de los pájaros, durante su paso se deja el terrenos quieto; cuando vemos los últimos pájaros que están pasando, es decir las colas de las viajeras, iniciamos la preparación del terreno y la siembra de la semilla. De esa forma, las aves nunca se nos comen ni las cosechas, ni las semillas; y adicional, nos dan el indicativo de la lluvia y del tiempo seco”.

- **Unión Pitalito**

En la comunidad de Unión Pitalito se encontró un grado de organización alto, con un buen manejo por parte de las autoridades en el trabajo en grupo y en el desarrollo de tareas. Los cultivos en su mayoría son comunitarios y en algunos casos presentan cultivos particulares para abastecer la demanda propia de la comunidad. El grado de comercio de los cultivos sembrados es muy bajo y solo le dan utilidad para el intercambio con las comunidades negras, por pescado y otros requerimientos básicos. En muy pocas oportunidades estos productos llegan hasta la cabecera municipal. (Véase Figura 6.7 y 6.8).

**Figura 6.7. Sistemas productivos en Unión Pitalito.**

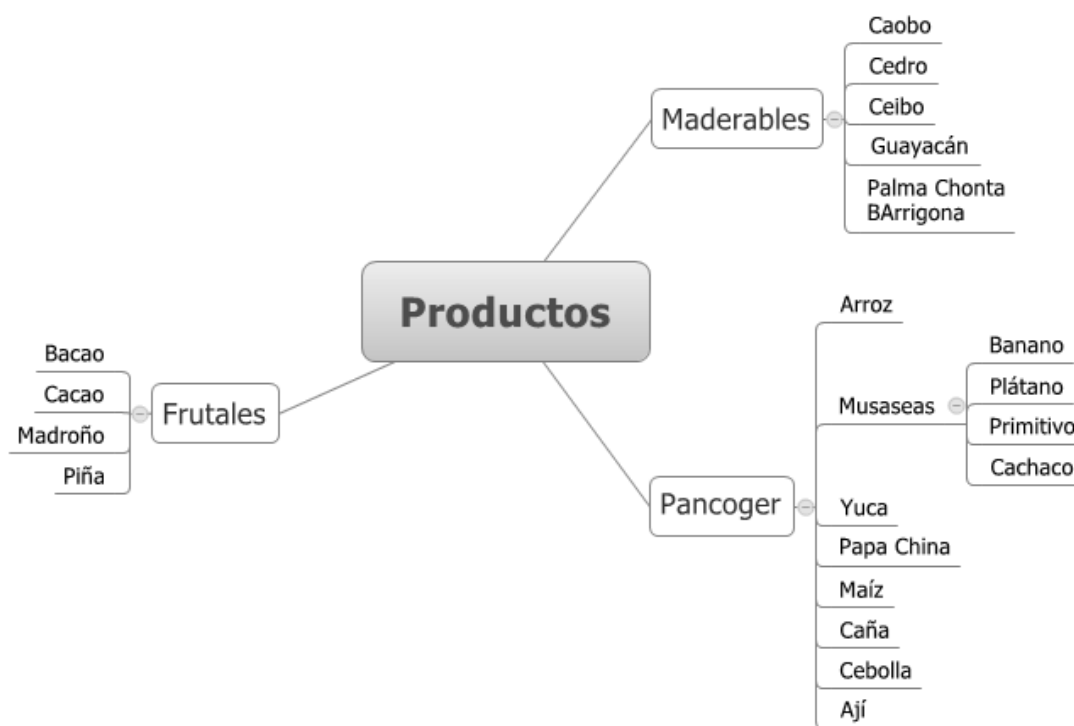


**Figura 6.7.** Muestra gráfica de los cultivos de los indígenas del Bajo Baudó, correspondientes al proyecto de mejoramiento organizativo de la Asociación ASAIBA. A) Cultivo de papa china y yuca en Playa Linda. B) Secado de arroz. C) Cultivos de cacao en la comunidad de Unión Pitalito D) Fruto de cacao. Por: Autor, 2005.

Por su alto grado de organización, esta comunidad fue un elemento con un gran aporte al plan de vida, y sirvió como ejemplo de organización y trabajo

comunitario, lo que llevó a que fuera visitada por las otras comunidades, además, los líderes de Unión Pitalito apoyaron las visitas a las demás comunidades y orientaron la mayoría de los trabajos de concertación y socialización del plan de vida.

**Figura 6.8. Línea base de alimentación y producción en la comunidad de Unión Pitalito.**



**Figura 6.8.** Diagnóstico de alimentos que son la base en la alimentación y la producción en la comunidad de Unión Pitalito, a partir de los cuales se hace la construcción del plan de vida. Por: Autor, basado en el diagnóstico participativo de los sistemas alimentarios de la ASAIBA (2010).

La parcela productiva estaba en el remanente de un bosque que fue explotado en su mayoría por su abundancia de árboles maderables, que dieron la materia para la construcción de las casas de la comunidad, como el caso de los guayacanes y la palma de chonta o barrigona. Posteriormente ingresaron cultivos de consumo sin ningún tipo de “planificación”, como las musáceas – plátano, banano y primitivo– (Véase Figuras 6.9), por un criterio muy propio de ellos, razonable desde todo punto de vista, por las condiciones de la zona aunque poco ajustado a los manuales de siembra que se pueden encontrar en

diferentes fuentes. En un trabajo iniciado por CODECHOCÓ<sup>92</sup> la comunidad agregó especies de maderables en un arreglo similar, distribuidos en el espacio pero con “errores” en la distancia de siembra, dejando muy cerca variedades con muy buen crecimiento y distribución espacial; a este arreglo se le adicionó una especie de pan coger: la yuca.

**Figura 6.9. Parcelas productivas de plátano, banano y primitivo en Unión Pitalito**



**Figura 6.9.** En las imágenes se muestra cómo el plátano, banano y primitivo ingresaron como cultivos de consumo sin ninguna planificación en la comunidad de Unión Pitalito. Por: autor, 2006.

El terreno se encontraba supuestamente abandonado, “invadido” por malezas rastreras y arbustivas, los maderables sembrados tenían aproximadamente seis años pero no alcanzan todavía un desarrollo considerable para el aprovechamiento forestal porque las prácticas agroforestales aparentemente no son buenas. La mayor cobertura vegetal del terreno está representada por heliconias erectas (Figura 6.10) de muy buena formación y con muy buena floración, -que en el país representa un valor comercial considerable-, pero la comunidad no quiso llegar a tomarla en cuenta como producto de comercialización; las razones, fundamentalmente tienen que

<sup>92</sup>. La Corporación Autónoma del Chocó, es la autoridad ambiental de la zona, haciendo parte Sistema Nacional Ambiental SINA. La ley 99 de 1993 creó el Sistema Nacional Ambiental (SINA), que se define como el conjunto de orientaciones, normas, actividades, recursos, programas e instituciones que permiten la puesta en marcha de los principios generales ambientales contenidos en la Constitución Política de Colombia de 1991 y la ley 99 de 1993. El SINA está integrado por el Ministerio del Medio Ambiente, las Corporaciones Autónomas Regionales, las Entidades Territoriales y los Institutos de Investigación adscritos y vinculados al Ministerio.



ver con los espacios que estas plantas ocupan a las orillas de los ríos aportando un proceso de retención de suelos en las laderas del cauce de los mismos.

**Figura 6.10.** *Heliconia psittacorum* GOLDEN OPAL -Tipo erecta-



**Figura 6.10.** Flor de buena formación y buena floración encontrada en la comunidad de Unión Pitalito y cuyo valor comercial es considerable. No obstante, la comunidad no ha querido tenerla como producto de comercialización, por considerar que le brinda otro tipo de beneficios en el proceso de retención de suelos en las laderas del cauce de los ríos. Por: autor, 2006.

Según el diagnóstico de ingenieros que les apoyaron en el proyecto anterior, habían errores en la siembra, por lo que recomendaron hacer ajustes de campo, particularmente en lo referente a distancia de siembra entre las especies maderables, los arreglos, la distribución por lotes; al respecto, la comunidad determinó hacer una especie de franjas de corrección en las que se incluyeron especies nuevas y necesarias para tratar de sostener la biodinámica de un bosque natural.

El trabajo desarrollado con las autoridades tradicionales y los mayores de la comunidad, arrojó como resultados el dejar sus parcelas tal y como estaban porque según ellos, se ajustan a cómo se encuentran estas especies en los bosques. El proceso de abandono de las parcelas se explicó basado en el mismo principio, en que el bosque se encarga de los ciclos naturales, de la descomposición de la materia necesaria para el suelo, y estos determinan el proceso de desarrollo de las plantas que están contenidos en ellos.

- **Puerto Chichiliano**

La comunidad de Puerto Chichiliano –Nombre que nace por el apellido de la familia que inicio el caserío y de donde la mayoría de sus habitantes son de ese apellido– presenta un grado de organización alto, debido a que en esta comunidad la autoridad la ejercen directamente una de las personas de mayor edad, que también es un médico tradicional, hijo de una Jaibaná reconocida en la zona.

Este gobernador y autoridad tradicional cuenta con el apoyo de la maestra de la escuela, que es una indígena Wounaan que estudia Letras y Sociología en un programa a distancia de la Universidad Javeriana en Santiago de Cali. Esto hace que en la comunidad manejen bien el trabajo entre familias, por grupos focales o de forma comunitaria para el apoyo de alguien en particular, así como en el desarrollo de tareas y responsabilidades de diferente índole. Los cultivos son comunitarios y son para abastecer la demanda de sus habitantes y para cambiar con las comunidades negras vecinas.

Se diferencia de las demás comunidades por su diversificación en los cultivos , donde siembran frutales asociados, dejando abierta la posibilidad de establecer un buen mercado de estos productos con otras comunidades; fundamentalmente limones, que durante todo el año dan cosechas abundantes. Siempre que un integrante de la comunidad viaja a Pizarro lleva limones que cambia por panela, arroz, queso prensado y salado, sal, azúcar u otro producto de este tipo.

Es uno de los manejos agroforestales mejor hechos en todos los terrenos visitados, de allí que ASAIBA tomó como ejemplo su sistema de producción para las demás comunidades, también por grado de importancia que le dan a la dieta, son un elemento constructor del proyecto en sus aportes y experiencias productivas. (Véase Figura 6.11 y 6.12)

**Figura 6.11. Arreglos agroforestales con cítricos y con pan coger en Puerto Chichiliano**



**Figura 6.11.** A: arreglo de maderables, con *Evea brasiliensis*, cítricos, papa china, y palmas de Wuerregue. Figura B: arreglo de piña, ñame (*Dioscorea spp*), palmas de Wuerregue. Por: Pinzón. (Proyecto mejoramiento organizativo de la asociación de autoridades indígenas de Bajo Baudó ASAIBA, 2006.)

En las parcelas se encuentran suelos areno-arcillosos, con siembra de plátano, maíz y arroz. No presenta problemas de encharcamiento, no se tiene delimitado el terreno con los linderos vecinos, lo que permite a los cerdos que se crían en los terrenos fuera de la comunidad acceder muy fácilmente, causando daños en los cultivos, los cuales, desde el punto de vista de la comunidad no son daños o pérdidas importantes debido a que pueden interactuar con este tipo de “invasiones” sin dejar de tener alimentos suficientes. Este terreno puede llegar a tener una deficiencia nutricional debido a que el contenido de materia orgánica es muy bajo; esto se refleja en las pobres cosechas de plátano por planta, pero es aceptable según la comunidad, ya que es más que suficiente lo que se produce para el autoabastecimiento, el intercambio y otros usos.

En otra de las parcelas se encuentran asociados de maderables en callejones, con más de siete años de sembrados y distribuidos por calles, con zonas pequeñas de cultivos de limón, naranja, toronja, caña, guamo y borrojó en medianas cantidades, así mismo una gran parte del terreno está asociado con yuca, la cual presenta una densidad de siembra alta, muy seguramente no recomendado por un agrónomo, pero eficiente en el suministro de alimentos. Este terreno presenta un buen contenido orgánico superficial en descomposición tipo bosque, que es el manejo que le dan a los abonamientos

en todas las parcelas productivas; es decir, dejan que la naturaleza se encargue de esta función.

Figura 6.12. Gráfico de la línea base de alimentación y producción en la comunidad de Puerto Chichiliano

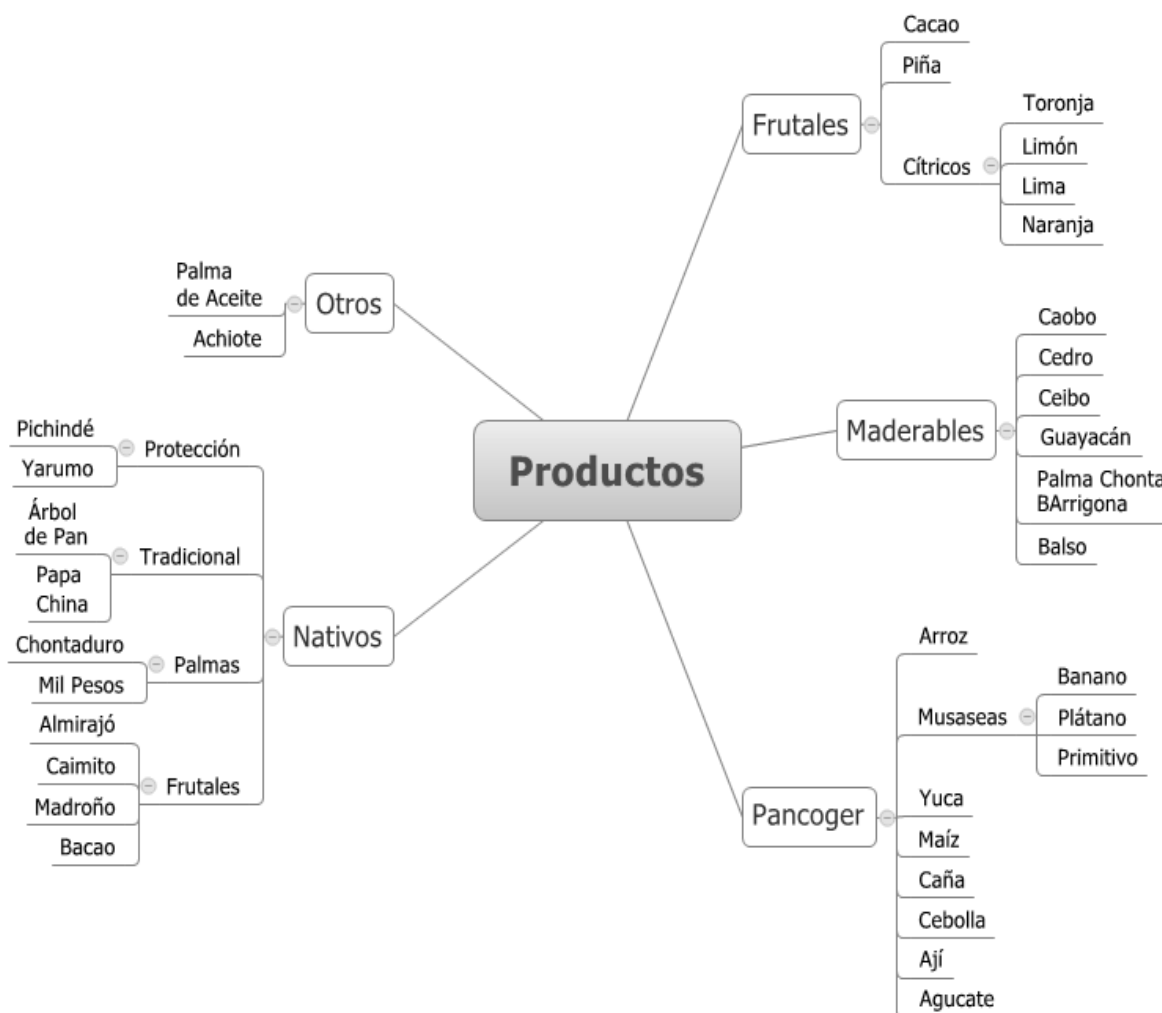


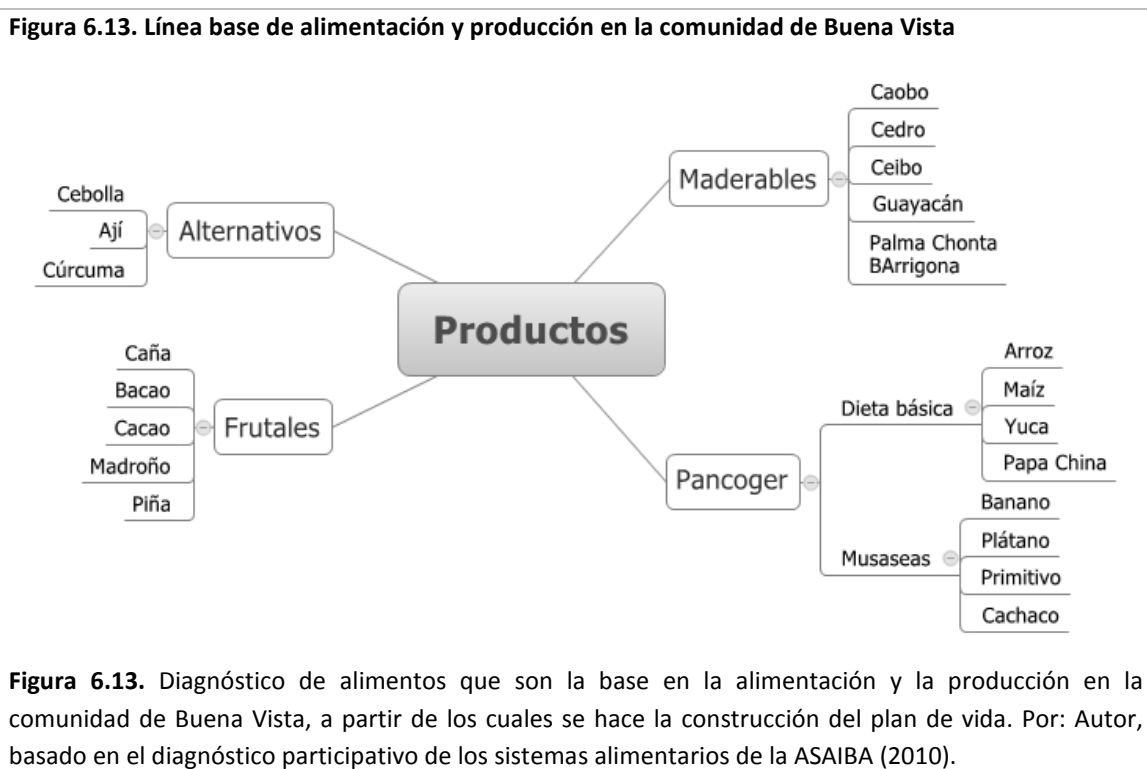
Figura 6.12. Diagnóstico de alimentos que son la base en la alimentación y la producción en la comunidad de Puerto Chichiliano, a partir de los cuales se hace la construcción del plan de vida. Por: Autor, basado en el diagnóstico participativo de los sistemas alimentarios de la ASAIBA (2010).

- **Buena Vista**

En la comunidad de Buena Vista se presenta un grado de organización medio, comparado con las dos anteriores. Es la comunidad más grande de todas las estudiadas. Aunque el manejo de trabajo comunitario no se encuentra bien estructurado, desarrollaron una organización desde la planificación por periodos de tiempo y el establecimiento de responsabilidades por grupos de

focales; es decir, los y las jóvenes tienen responsabilidades propias, los hombres mayores otras, las mujeres otras y los ancianos otras. Los cultivos son comunitarios, pero también existen cultivos por familias, especialmente de plátano y banano, que en cada familia son pensados como una alternativa comercial.

Es la comunidad que mayor intercambio de productos tiene con las comunidades vecinas, en su totalidad comunidades negras dedicadas a la cría de cerdos en completa libertad en la selva y a la siembra de maíz y arroz. (Véase Figura 6.13) Su proceso continuo de intercambio se da por la cantidad de personas que pertenecen a la comunidad, y esto demanda mayor cantidad de elementos para su alimentación, vestido, medicinas, etc.



También es la comunidad que más problemas sociales presenta, mayores casos de enfermedades, problemas de alcoholismo y migración a zonas diferentes de comunidades no indígenas para buscar trabajo, sobre todo entre los jóvenes, que en la mayoría de los casos salen a trabajar en laboratorios de transformación de los cultivos de uso ilícito fuera de su territorio.

Las parcelas son terrenos sin árboles, en un modelo más occidental que las demás comunidades, tienen sembrados frutales como piña y lulo, que no son comunes en las comunidades (Figura 6.14); presenta bastante materia orgánica que han transportado de la selva junto con la tierra que extrae la hormiga arriera *Atta* spp., de sus hormigueros.

**Figura 6.14. Cultivos de piña con plátano y zona de extracción de maderas en Buena Vista**



**Figura 6.14.** Imágenes correspondientes al Proyecto de mejoramiento organizativo de la asociación de autoridades indígenas de Bajo Baudó ASAIBA, en las que se observa la carencia de árboles y donde abundan sembrados frutales como piña y lulo en los terrenos de la comunidad de Buena Vista. A la izquierda se observa parte del equipo asesor del proyecto de la ASAIBA en el mejoramiento de su calidad de vida. Por: autor y Pinzón, 2005.

Cuenta con un suelo con estructura fuerte y textura arcillosa, con una buena pendiente que permite un buen y rápido drenaje, con exposición solar plena y ubicada muy cerca de la comunidad. Presenta, casi en todas las casas, un sistema de siembra en azotea, donde siembran especies como cebollas, ají y otras sobre una marquesina soportada en cuatro pilotes sobre el suelo (Figura 6.15). Esta estrategia es común tener cultivos lejos de las hormigas.

Otra parcela productiva presenta un terreno con una división de corriente de agua cristalina de buen caudal, el cual en épocas de invierno se desborda e inunda el terreno. Parte de este comportamiento del cuerpo de agua es también un determinante para el uso de los cultivos en azoteas. Tiene un suelo arcilloso con bajo drenaje, con materia orgánica muy superficial y en descomposición originada en la hojarasca de sus propios árboles. La mayor

parte de este terreno tiene sembrado borojó combinado con maderables y caña.

**Figura 6.15. Pequeños cultivos de cebollas en el sistema de azoteas**



**Figura 6.15.** En casi en todas las casas de la comunidad Buena vista se cuenta con sistema de siembra en azotea, donde siembran especies como cebollas, sobre una marquesina soportada en cuatro pilotes sobre el suelo. Por: autor, (2006).

La parcela más alejada de la comunidad está ubicada en pie del inicio de la zona montañosa, en una ladera inclinada que tiene una parte llana, con distribución de bosque medianamente intervenido, encausado con un barbecho con maleza de buen tiempo y un bosque primario alto, también medianamente intervenido por extracción, un suelo bastante arcilloso y con una presencia alta de hilos de agua muy pequeños pero con agua constante y cristalina. En este terreno hay sembrada piña, lulo, plátano y banano.

- **Playa Linda**

La comunidad de Playa Linda presenta un grado de organización muy bajo. Los cultivos en su mayoría son individuales y bastantes pobres en diversificación. En algunos casos, los cultivos particulares se dejan para que cualquier persona de la comunidad los consuma, pero no es una constante. La gran diferencia en esta comunidad es que presentan producción de pollos y gallinas ponedoras y adicionalmente algo de ganado<sup>93</sup>. (Véase Figura 6.16).

<sup>93</sup>. La historia del modelo de extensión rural causada con programas de intensificación de cultivos o producción pecuaria, en su mayoría incentivada por los gremios, generalmente son

**Figura 6.16. Ganado vacuno en la comunidad de Playa Linda**



**Figura 6.16.** La comunidad Playa Linda se distingue por contar, además con producción animal, entre la que se encuentra algo de ganado que quedaron de un proyecto productivo en la comunidad. Por: Asociación de autoridades indígenas de Bajo Baudó ASAIBA, 2006.

Estos animales fue lo que quedó del proyecto productivo de seguridad alimentaria que hizo parte del programa de CODECHOCO<sup>94</sup>. En la gran mayoría de las casas tienen gallinas, pero éstas se alimentan libremente de los desperdicios de las cocinas, de larvas, de hormigas, de ingresar a las postrimerías del bosque, etc., en ningún caso se les da alimento comprado en un mercado o que hayan sido procesados industrialmente. Los nidos de postura son altos y bien encerrados para evitar que otros animales de la selva se los coman antes de ser recolectados.

Esta comunidad también presenta sus parcelas en terrenos en pie de monte, con una ladera inclinada y muy cerca al río, con distribución de bosque

---

planteados con desconocimiento de los ecosistemas naturales en las zonas y las afectaciones que se pueden causar por el establecimiento de dichos programas. Estas vacas, prácticamente vagan por toda la comunidad, sin ninguna utilidad, ya que ellos nunca han tenido contacto la producción pecuaria como les fue planteada en este proyecto. Desde el punto de vista del autor se trató de un proyecto más y un dinero de cooperación menos.

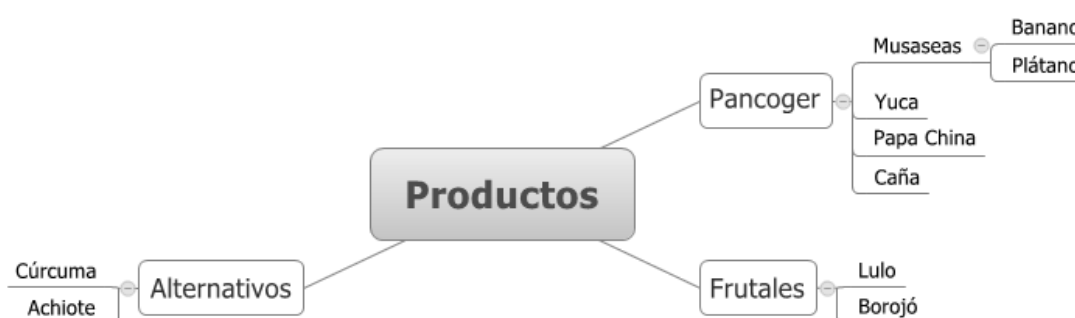
<sup>94</sup>. Corporación Autónoma Regional para el Desarrollo Sostenible del Chocó – CODECHOCO. Corporación que hace parte del Sistema Nacional Ambiental SINA, ente regulador de los usos, manejos y aprovechamientos de los recursos naturales del país.



medianamente intervenido, encausado con un bosque primario alto, también medianamente intervenido por la extracción de maderas. Su suelo es bastante arcilloso, con terreno quebrado. Este terreno inicialmente solo había sido utilizado para la extracción, por lo cual no existe una historia predial de ningún tipo de cultivo asociado o sembrado por la comunidad.

Su eje socioeconómico está determinado por una labor fundamental: las artesanías construidas a partir de la palma de Wuerregue: vasijas tejidas, bandejas con centro de madera, manillas, collares, etc. La mayoría de la comunidad teje, esa es su potencialidad, es la fuente de ingresos en dinero de la mayoría de las familias; proceso que no disminuye la capacidad de producción de sus productos agropecuarios (Figura 6.17), y a pesar de ser baja en relación con las otras comunidades, es suficiente teniendo en cuenta que se trata de una comunidad pequeña.

**Figura 6.17.** Gráfico de la línea base de alimentación y producción en la comunidad de Playa Linda



**Figura 6.17.** Diagnóstico de alimentos que son la base en la alimentación y la producción en la comunidad de Playa Linda, a partir de los cuales se hace la construcción del plan de vida. Por: Autor, basado en el diagnóstico participativo de los sistemas alimentarios de la ASAIBA (2010).

En Playa Linda tienen la característica de poseer la mayor influencia en relación a conocimientos tradicionales, autoridad tradicional y conocimientos de medicina Wounaan. Ellos mismos se consideran los más apropiación tienen de la cultura Wounaan; los consideran así por habitar las zonas de mayor influencia de este pueblo, sobre todo por encontrarse con la región de río San Juan, donde habitan la mayor población del pueblo Wounaan presente en Colombia.

Esta construcción y el posterior análisis de las estructuras productivas fueron definidas por las mismas comunidades; se puede observar que mientras para unos eran cultivos alternativos, para otros era de pan coger. Estos datos, en el proceso de la construcción de un plan de vida se plantearon como las prácticas productivas, a partir de allí se analizaron las estrategias importantes y relevantes identificadas en cada comunidad, y al final se concluyó que el mayor aporte fue lo encontrado en Puerto Chichiliano, por lo tanto, se estableció como básico que todas las comunidades, en su planificación productiva deben:

- Conseguir y sostener el material de reposición de especies locales – sexual, asexual o plántulas –forestales, frutales y pan coger de forma conjunta o en protección de las zonas endémicas y de regeneración natural.
- Manejar el material reproductivo en viveros sencillos, construidos con materiales de la zona o sostener siembras constantes que garanticen la continuidad de la especie y la utilización constante de la misma.
- Establecer en las comunidades una dinámica de manejo de residuos de cosecha, residuos de materia orgánica de cocina, transporte de hojarasca de los sectores de bosque recuperados para la producción de abonos tipo compost y aplicarlo continuamente en los lotes de producción – parcelas productivas implementadas –, dejando que posteriormente este proceso no requiera una demanda de trabajo considerable.
- Sustentar todos los trabajos desde el formato comunitario, esto es, involucrando a los niños y niñas, jovencitos y jovencitas para iniciar un transcurso de endoso en conocimientos sobre los sistemas productivos primarios.
- Consultar permanentemente a los adultos, y luego socializar con la comunidad en general, todo lo relacionado con la siembra de nuevas especies, esto para garantizar que no se cometan errores ya antes vividos.

- Establecer la siembra de cultivos de maíz, caña, papa china, yuca, primitivo<sup>95</sup>, plátano y banano como base de la alimentación del pueblo Wounaan. Es necesario que en todas las comunidades prioricen cultivos comunitarios antes que los individuales.
- Evaluar constantemente, en las reuniones comunitarias, las actividades anteriormente mencionadas, de acuerdo con los sistemas tradicionales, desarrollando en este tiempo de encuentros talleres de auto-capacitación en lo que se involucren a los más jóvenes y niños sobre aspectos técnicos locales, la formación de los grupos y la identificación de las prácticas productivas que más convengan en cada comunidad, según las experiencias que se van logrando.
- Tener presente siempre que el aprender haciendo debe ser el fundamento de todo conocimiento en cualquier integrante.
- Cultivar en varios lotes y en diferentes tiempos para poder rotar la producción, de esta forma, mientras se recuperan los lotes que culminan ciclo productivo se aprovechan otros; es necesario consultar siempre los calendarios y los procesos que involucran ritmos de la naturaleza en la zona, como la marea, las travesías de aves, las épocas de lluvia y verano.
- Procurar que los tipos de especies inventariadas o introducidas sean de ciclo corto, con capacidad alta de rebrote después del corte periódico, pero de no ser esto posible el plan alternativo es contar con semilla permanentemente desde los ejercicios locales de abastecimiento.
- Hacer de la producción artesanal una forma sustentable de eje socioeconómico, es fundamental hacer un plan para el siembre de materias primas tales como palmas, bejucos y árboles maderables de uso tradicional.
- Mantener siempre líneas o franjas de enriquecimiento en bosque en sucesión y recuperación de orillas de ríos.
- Desarrollar estrategias de construcción de calendarios de abundancias por zonas, para entender épocas de caza, pescas, cosechas, etc., esta

---

<sup>95</sup>. Plátano de la especie *Musa acuminata*, de origen malayo que se conserva sin los cruces presentes en América entre los *acuminata* y los *balbisiana*.

es una prioridad en cada comunidad y siempre deben estar coordinadas por las autoridades tradicionales, y socializadas con ASAIBA, de acuerdo con los ritmos que la zona biológica del pacífico les impone (Rodríguez, 2010).

- Trabajar con alegría (Rist, 2002) es un principio del pueblo Wounaan, de acuerdo con la heredad de Ewandama, y según los principios de la naturaleza, con respeto por el territorio, sin desconocer lo ancestral, de forma comunitaria y para la pervivencia del pueblo como una nación indígena.

Estos lineamientos para la planeación deben realizarse acordes con los procesos organizativos de cada comunidad, una vez seleccionadas la forma de trabajo, los distintos lugares en donde se establecerán las franjas, así como los materiales vegetales a utilizar, luego, se procederá a enviar las socializaciones de los trabajos con ASAIBA, y así, desde la organización se garantice un seguimiento a los planteamientos.

#### **6.4.6. *Los procesos de co-evolución social y natural en las relaciones espacios - especies y habitantes de la zona***

La existencia del ser humano y su ligación con el entorno natural es un proceso grabado en las líneas del tiempo que han marcado la historia de la agricultura, determinando un mapa de códigos entre los manejos y usos que se ha hecho de la naturaleza y la respuesta de ésta a dichos manejos y usos (Monje C., 2011).

Queda entonces un código de interpretación de esa dualidad humano-naturaleza, de co-evolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007), donde él instruido se interpreta como parte de la naturaleza, la usa en su beneficio y determina a partir de su experiencia y experticia las acciones estratégicas para el aprovechamiento de la misma y los procesos que debe implementar como pago o retribución que garantice el futuro de esta relación.

En las comunidades Wounaan del Bajo Baudó se identifica claramente un importante número de especies florísticas y de fauna (Tabla 6.3), relacionadas directa o indirectamente en sus ciclos de vida, en un ciclo de vida complejo (Morin, 2005), porque las razones de su uso o no, varían de acuerdo con sus momentos, ritmos y calendarios; que se repiten infinitas veces hasta su perfeccionamiento, transformación o interacción-integración en otros ciclos (Morin, 2007).

**Tabla 6.3. Especies nativas de recolección identificadas.**

NOMBRE COMÚN	FAMILIA	NOMBRE CIENTÍFICO	USOS REPORTADOS
ALMIRAJÓ	BOMBACACEAE	<i>Patinoa almirajo</i>	Alimentación
BOROJÓ	RUBIACEAE	<i>Borojo patinoi</i>	Alimentación y venta
BACAO	BOMBACACEAE	<i>Theobroma color</i>	Alimentación
CAIMITO	ZAPOTACEAE	<i>Pauteria caimito</i>	Alimentación
COCO	PALMAE	<i>Cocus nucifera</i>	Alimentación
GUAMA	LEGUMINOSA	<i>Inga sp</i>	Alimentación
GUAYABA	MIRTACEAE	<i>Psidium guayaba</i>	Alimentación
MADROÑO	CLUSACEAE	<i>Rheedia madruño</i>	Alimentación
MARAÑÓN	MIRTACEAE	<i>Anacardium occidentale</i>	Alimentación
MILPESOS	PALMAE	<i>Jessenia policarpa</i>	Alimentación
NISPERO	SAPOTACEAE	<i>Manikara zapata</i>	Alimentación
PAPAYA	CARICACEAE	<i>Carica papaya</i>	Alimentación
ZAPOTE	OMBACACEAE	<i>Matrisia cordata</i>	Alimentación
ÁRBOL DE PAN	MORACEAE	<i>Artocarpus vulgaris</i>	Alimentación

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó – ASAIBA –.

Estos ciclos, que se representan como un sistema, tienen un significado especial para los indígenas; puesto que de ello deriva todo lo que permite la pervivencia del pueblo indígena en el territorio. Al indagar en las comunidades sobre la disponibilidad de estos recursos en cada periodo de tiempo, se puede percibir que en algunas comunidades estos recursos abundan más o menos que en otras, derivados de afectaciones antrópicas, de proyectos institucionales, de visitas esporádicas de externos o de modas importadas en la movilidad de los indígenas a las ciudades y su posterior retorno.

Muchos usos de las plantas en la zona tienen una finalidad definida, la madera para la construcción y artesanías, hojas y plantas herbáceas para medicina tradicional, tinturas, alimentación, etc.; pero ya no es posible saber cómo fue el proceso de aprendizaje del manejo de cada una de las especies; es difícil encontrar en cada una de sus historias conocimientos ligados a dichos procesos; sin embargo, en términos generales, la mayoría todavía conserva en su memoria el uso de las plantas, su usos prácticos, lugares donde se encuentra, entre otros. Es reconocido por todos que muy pocos jóvenes poseen esta información, que cada vez más se profundiza la idea de comprar las cosas, las canoas incluso, los medicamentos antes de usar sus propios recursos.

Los animales silvestres, fuente en mayor parte de la proteína que ellos consumen, también son parte del recuento histórico de su cultura, origen, viajes, mitos y luchas naturales. Pero esto representa una oportunidad para demostrar la habilidad en la vida del bosque; donde la caza de cualquier animal silvestre genera mucha más significancia cultural que la puesta en la mesa de otro animal. Es decir, llevar una boruga, un guatín o un cerdo de monte “Tatabro” genera mayor respeto que llevar una canoa llena de pescados; de hecho, en oportunidades puede significar toda una fiesta.

Otro factor relevante en la oferta de recursos es el uso de herramientas y utensilios artesanales; que a pesar de las influencias externas, aún ha permanecido. Las escopetas de fisto y perdigones, importadas pero que hoy son parte de cada indígena, así como flechas con punta o bola<sup>96</sup>, arpones, trasmallos o atarrayas, hacha, machete, perforadores manuales, entre otros que tienen movimiento mecánico y funcionan con el accionar de la mano del indígena, requieren de una respectiva habilidad para su operación que hace que no sea tan fácil su operación por personas poco expertas. (Véase Figura 6.18).

---

<sup>96</sup>. Flecha que no tiene una punta afilada, más bien una bola pesada. Sirve para casar pájaros pequeños que la punta destrozaría, y solo con el golpe de la bola quedan aturdidos y hasta muertos, sin que su carne se dañe o rompa.

**Figura 6.18. Uso de una herramienta tradicional: perforador o broca de giro**



**Figura 6.18.** Herramienta tipo taladro empleada por los indígenas de la comunidad Embera de Puerto Samaria, que funciona en forma mecánica, accionada en el movimiento de dos cuerdas entorchadas en un eje con contiene un disco pesado para hacer constante el movimiento. Por: autor (Proyecto mejoramiento organizativo de la asociación de autoridades indígenas de Bajo Baudó ASAIBA, 2006).

La flora que rodea a las comunidades indígenas, y en términos generales a casi todo el departamento del Chocó, responde a la clasificación de Bosque húmedo tropical –BhT- (Holdridge, 1996). Se encuentran bosques con porte alto y estructuras bien desarrolladas, así como combinaciones de bosque bajo con sotobosque poblado y bien poblado; también hay una importante presencia de palmas, no siendo una generalidad en todo el territorio; más en respuesta de cadenas continuas a lo largo de grandes líneas, representando estas palmas en su mayoría una importancia económica alta para las comunidades de la zona por sus utilidades en artesanías y construcciones (Véase Tabla 6.4).

La presencia de la especie humana, en todas sus características, representa marcas que se pueden leer al trazar o construir transectos; aparecen los indígenas como habitantes ancestrales, las comunidades negras como pueblo apropiado y los colonos blancos como un pueblo en busca de

colonias, producción, explotación o aprovechamientos intelectuales como el que se hace en esta investigación.

**Tabla 6.4. Especies usadas como leña, construcción y de materia prima para la artesanía**

NOMBRE COMÚN	FAMILIA	NOMBRE CIENTÍFICO	USOS
CHACHAJÓ	LECYTHIDACEAE	<i>Aniba perulitis</i>	Embarcaciones y madera
GUAYACÁN	MARANTACEAE	<i>Miconia guianensis</i>	Madera
ANIME	ANACARDIACEAE	<i>Anacardium exelsum</i>	Embarcaciones y madera
MACHARÉ	CLUSACEAE	<i>Simpsonia globulifera</i>	Madera y embarcaciones
ABARCO	COMBRETACEAE	<i>Cariniana pyriformis</i>	Madera
CEDRO	LAURACEAE	<i>Cedrela odorata</i>	Madera
CUANGAR	MELIACEAE	<i>Otoba gracilias</i>	Madera
LECHERO	MORACEAE	<i>Brosimum utile</i>	Madera
CAIMO POPA	APOCINACEAE	<i>Couma macrocarpa</i>	Madera
HIGUERÓN	MORACEAE	<i>Ficus costaricana</i>	Madera
CARBÓN	HUMIRIACEAE	<i>Acacia pennatula</i>	Leña
CAUCHO	EUPHORBIACEAE	<i>Evea spp.</i>	Madera

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó – ASAIBA –.

Una de las muestras más fehacientes de la presencia del hombre no indígena en la zona, es la poca vegetación nativa en las orillas de los ríos, el alto grado de erosión de los mismos y los depósitos de suelos lavados en las bocanas, resultado de una acción de arrastre del río abajo. Todo en general, se manifiesta como problema a solucionar, ya que los caudales cada día se hacen más difíciles de navegar y el río les estaba ganando espacio en sus zonas de actividad tanto social como de producción. Y de esto ya no solo se afectan las comunidades indígenas.

El problema en las orillas de los ríos no está de manifiesto en los cultivos de sustento. Las zonas que está afectando el río son de mayor importancia para las comunidades indígenas y negras por tener plantas útiles en la condimentación, teñido de fibras, trabajos artesanales, medicinas tradicionales básicas, etc. (Tabla 6.5) que requieren tener una presencia directa sobre ellas, por lo que son de uso urgente o requieren a diario manejo en su actividad, no dejando espacio para grandes desplazamientos en su búsqueda. También en los espacios de hábitat; todas las casas de los indígenas en el Chocó son construidas a la orilla de río; de allí la denominación sobre la



hermandad de la orilla que tienen tanto los indígenas como los afrocolombianos, es decir que cada día tienen menos espacio entre las casas y el río.

**Tabla 6.5. Especies usadas en la cocina y de materia prima para la artesanía**

NOMBRE COMÚN	FAMILIA	NOMBRE CIENTÍFICO	USOS
ALBAHACA	LAMIACEAE	<i>Ocimum sp</i>	Alimentación
AJÍ	SOLANACEAE	<i>Duguetia sp.</i>	Alimentación
CÚRCUMA	ZINGIBERACEAE	<i>Curcuma longa</i>	Teñir y alimentación
CEBOLLA DE RAMA	AMARYLIDAE	<i>Alium fistulosum</i>	Alimentación
ACHIOTE	BISACEAE	<i>Bixa Orellana</i>	Alimentación
CILANTRO CIMARRÓN	ZAPOTACEAE	<i>Coriandrum sativum</i>	Alimentación

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó – ASAIBA –.

Las otras especies que hacen parte de la zona son los animales domésticos, unos en domesticación o el uso de los ya domesticados en su cotidianidad; siendo esto un hecho de carácter cultural. Se reconoce claramente que todavía se buscan las especies endémicas para la alimentación (Tabla 6.6), especialmente con ejercicios de caza, de trampas o de cebos, y de pesca - que hasta ahora es la única actividad que no se reemplaza por cultivos, ya que representa no solo una actividad de sustento; sino también es figurada como un proceso de divertimento y compartir; bien sea entre mujeres o entre hombres, casi nunca mezclados en esta actividad, tal y como sucede en la agricultura -. (Véase Tabla 6.7.)

Los animales domésticos con mayor presencia en las comunidades son los cerdos, los patos y las gallinas. Solo en unas pocas comunidades tienen vacas, que son el resultado de proyectos productivos que llegaron como aporte a su “soberanía alimentaria”; que en realidad no aportó mucho, ya que este tipo de animales no han tenido presencia anterior en la comunidad y se desconoce su manejo y aprovechamiento; es decir, las vacas vagan oriundas por donde quieran sin que nadie ni siquiera las toque, esto es, se consideran un elemento decorativo más.

**Tabla 6.6. Especies de fauna presentes en la dieta Wounaan**

NOMBRE COMÚN	FAMILIA	NOMBRE CIENTÍFICO	USOS
PALETÓN	RAMPLASTIDAE	<i>Andigena nigrirostris</i>	Alimentación
PAVON	CRACIDAE	<i>Mitu tomentosa</i>	Alimentación
RATÓN DE AGUA	CRICETIDAE	<i>Diferentes spp.</i>	Alimentación
PERDIS	CRECIDAE	<i>Odontophorus dialeucos</i>	Alimentación
TATABRO	TAYASSIUMDAE	<i>Tayassus pecary</i>	Venta y alimentación
ARMADILLO	ANOMADIUM	<i>Dasyopus novencintus</i>	Alimentación
VENADO	CERVIDAE	<i>Odonceileus virginianus</i>	Venta y alimentación
LORO CARA ROSA	PSITTACIDAE	<i>Pyrilla pulchra</i>	Alimentación
LORO CARA AMARILLO	PSITTACIDAE	<i>Pyrilla pyrilla</i>	Venta
BORUGA O GUAGUA	AGOUTIDAE	<i>Agouti paca</i>	Venta y alimentación
GUACHARACA	CRACIDAE	<i>Ara ambigua</i>	Alimentación
GUATÍN	DASYPROCTIDAE	<i>Dasyprocta spp.</i>	Alimentación
OSO HORMIGUERO	URSIDAE	<i>Tamandula tetradactylo</i>	Alimentación
PERICO	RATHYMTHRRIIDAE	<i>Bradyspo sp</i>	Alimentación

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó – ASAIBA –.

**Tabla 6.7. Especies de peces presentes en la dieta Wounaan**

NOMBRE COMÚN	FAMILIA	NOMBRE CIENTÍFICO	USOS REPORTADOS
SÁBALO	PROCHILODONTIDAE	<i>Prochilodus lineatus</i>	Venta y alimentación
SABALETA	CHARACIDAE	<i>Brycom sp</i>	Alimentación
GUACUCO	LORICARIIDAE	<i>Ancistrus gymnorhynchus</i>	Alimentación
BOCÓN	ECRYTRINIDAE	<i>Lycengraulis sp</i>	Alimentación
GUABINA	LEBIASINIDAE	<i>Lebiasina sp</i>	Alimentación
JOJORRO	STERNOPYGIDAE	<i>Sternopygus dariensis</i>	Alimentación
SARDINA	LYCENGRAULIS	<i>Astyanax sp</i>	Alimentación
CAMARÓN DE AGUA DULCE	PALAEEMONIDAE	<i>Macrobrachium carcinus</i>	Venta y alimentación
QUICHARO	ERYTHRINIDAE	<i>Hoplias malabaricus</i>	Alimentación

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó – ASAIBA –.

Un animal doméstico de obligatoria presencia en casi todas las comunidades es el perro. A pesar de que este casi siempre es muy flaco, poco alimentado, de muy mal carácter porque casi todo el tiempo lo tienen amarrado, es fundamental para los ejercicios de cacería. Este ejercicio cada día es menos practicado; sobre todo entre los indígenas adultos, quienes involucran en oportunidades a los niños para que participen; gesto que todavía garantiza que la actividad tiene una cadena de transmisión de conocimiento.

Dependiendo de la presa a conseguir es el proceso de la cacería; juegan las lunas, la marea, los tiempos de la noche, las épocas de floración de los

árboles<sup>97</sup>, los periodos de lluvias y los meses del año. Acá juegan todos los factores acumulados en conocimientos ancestrales sobre ritmos y calendarios; que entre los cazadores es muy fácil de leer, pero en el caso de quienes llegan externos a la comunidad lleva tiempo concretarlo y consolidarlo en su raciocinio.

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

La lectura que las comunidades indígenas hacen de la naturaleza les permite un proceso mucho más complejo para entender el mundo en el que viven y de aquellos con quienes comparten con ellos su territorio –incluidos los no indígenas que viven en alrededores– proceso que a muchos de los no indígenas les costaría bastante tiempo identificar, comprender, asimilar y aplicar. También desde esta óptica ven en medio de la desesperanza, la pérdida de sus herederos sociales y naturales en una falsa realidad modernista y absorbente por el consumo, el dinero y la inmediatez. Ven recorrer el tiempo hacia adelante, ven recorrer su historia hacia atrás; ven cada día mucho más amplia la brecha entre su cultura ancestral y la realidad de su vida hoy día. Es ver cómo se pierde su cultura con su ancianidad y la garantía de la pervivencia

---

<sup>97</sup>. La floración de una especie como el *Couma macrocarpa*, llamado Popa o Perillo, determina unas fechas de formación de frutos, convirtiéndose en la dieta básica durante dos meses de las Guaguas o Borugas *Agouti paca*, identificado siempre como una oportunidad de un lugar de caza asegurado de tan preciada carne. En un calendario de abundancia, la floración de esta especie y su posterior formación de frutos determinan la abundancia de este roedor en lugares específicos.

de su pueblo queda en manos de una juventud indígena que ve más la cultura de occidente que al interior de su propia nación indígena.

## **6.5. Logros del trabajo: construcciones y trabajos base del plan de vida.**

El inicio de todo este proceso se dio durante la asamblea general del cabildo mayor CAMEWA, donde nació la asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó -ASAIBA- al reunir diferentes resguardos indígenas del Municipio, de los pueblos Embera y Wounaan. En esta misma asamblea, realizada en julio del año 2004, se planteó el desarrollo de un proyecto de fortalecimiento organizativo el cual fue presentado a organizaciones internacionales, con el fin de, conseguir recursos económicos y lograr el desarrollo del mismo para el mejoramiento de la calidad de vida de sus comunidades.

Se logró apoyo de USAID por intermedio de la Fundación Panamericana para el Desarrollo FUPAD, y se le designó la ejecución a la Fundación Natura Colombia. La primera asamblea organizativa se desarrolló en diciembre del mismo año, con la participación de las autoridades tradicionales, los gobernadores locales y representantes de diferentes familias de las zonas de los resguardos que conformaron ASAIBA y representantes de la Fundación Natura Colombia. Los objetivos fueron: a) Establecer las líneas de intervención del proyecto, b) El alcance del mismo, c) Los tiempos de ejecución y las inversiones obligatorias puestas por el donante, y, d) Las condiciones mínimas para el equipo asesor.

Para esta investigación, se referencia claramente que el trabajo se presenta como comunitario, participativo e integrador; pero se hace necesario evidenciar los casos especiales de las comunidades Wounaan de la zona de estudio. Se manifiesta nuevamente que hacen parte de ASAIBA pueblos de las naciones indígenas Wounaan y Embera asentadas en los límites del municipio del Bajo Baudó, en el departamento del Chocó, pero el estudio se referencia

solo a los Wounaan, por su característica particular de los indígenas de la zona, descartando datos originados en las comunidades Embera.

Muchas afirmaciones y consideraciones que se exponen en este documento fueron los aportes y trabajos que dieron la ruta de trabajo; unas son el resultado de las conclusiones propias de las comunidades en sus actividades, a través de los talleres, las reuniones, los trabajos de construcción participativos, los diagnósticos participativos, las reuniones de socialización y concertación, así como los encuentros de grupos focales y las asambleas generales.

Las otras son construcciones propias de la investigación, a partir de los análisis hechos de las situaciones, momentos, documentos, relatos y los ajustes a las consideraciones epistemológicas que acerquen este proceso cada día más a los procederes y consideraciones de la agroecología o lo contrario. Es decir, que se vea esa dualidad de donde se complementan los planes de vida indígena y la agroecología, tanto epistemológicamente, como en el desarrollo práctico.

El trabajo en campo demandó demasiado tiempo dedicado a las comunidades para cumplir con lo previsto en el proyecto, razón por la cual en los tiempos libres se logró un mayor acercamiento con las personas para centrarse de forma particular en esta investigación, logrando recolectar puntos de vistas, historias particulares, historias de las comunidades e historias de su pueblo.

El cronograma de trabajo del plan operativo anual - POA, siempre fue muy ajustado para atender a todas las comunidades, tanto a las de la zona sur como a las de la zona norte, considerando que solo cuatro de las comunidades del sur eran del interés de esta investigación, por ser del pueblo Wounaan. A esto se le sumó la dificultad pensada en esta investigación sobre el territorio y la disponibilidad de socialización<sup>98</sup>, pero los trabajos arrojados en la aplicación

---

<sup>98</sup>. Tema tratado en el Capítulo 2.

de la metodología expuesta y planteada fue posible, ya que las actividades propias del trabajo del proyecto permitió coleccionar información relevante para esta investigación; adicionalmente, la barrera de la confianza, que es una de las dificultades más complejas, en nuestro caso fue mucho más fácil de flaquear: el trabajo en los cultivos, las jornadas en los cultivos y el compartir en el actividades festivas dio acceso a los hogares y a las familias mucho más fácilmente.

En el proyecto de ASAIBA se definió la tipología de los momentos a construir y esto se refería a la clase de actividades que se debían desarrollar. (Véase Tabla 6.8.) Estas fueron definidas de acuerdo con los productos a generar en cada una de ellas, las que a su vez alimentaron el informe final del proyecto. Estas actividades iniciaron desde los trabajos de reconocimiento, socialización, puestas en común hasta los talleres de español, además se tuvieron en cuenta la toma de decisiones para los espacios productivos y organizativos.

**Tabla 6.8. Tipologías de actividades del proyecto**

<b>R</b>	Reconocimiento de terreno, autoridades y comunidad en general.
<b>S</b>	Socialización y puesta en común de los trabajos del proyecto y las apuestas generales de la ASAIBA.
<b>Tc</b>	Trabajos comunitarios y participativos (de construcción, socialización, minga, siembra y cosecha).
<b>Af</b>	Actividades festivas.
<b>Rc</b>	Reunión de la comunidad de carácter general o de planeación de trabajos.
<b>Ti</b>	Taller informativo, consultivo participativo.
<b>Cc</b>	Consultas comunitarias para la toma de decisiones y la evaluación participativa local.
<b>A</b>	Asambleas sobre el proyecto LEFO para el plan de vida.
<b>C</b>	Preparación de los terrenos, siembra y seguimiento de el sistema productivo de Cúrcuma Longa.
<b>TI</b>	Talleres de español y alfabetización.

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó – ASAIBA –.

De acuerdo con esto, mes a mes se programaron las respectivas visitas para el cumplimiento del POA del proyecto, las que se hicieron de acuerdo con las consideraciones de los representantes de las comunidades en ASAIBA, de las apreciaciones técnicas del equipo del proyecto y los acuerdos ya establecidos en el proyecto con todas las poblaciones.

Este calendario fue construido paso a paso en la ejecución del proyecto, y se ajustó mensualmente de acuerdo con los cumplimientos del equipo, las

tareas de ASAIBA y los trabajos y compromisos comunitarios. De este calendario ejecutado se presentan las bitácoras de trabajos de campo y las actividades desarrolladas en las comunidades involucradas en esta investigación (Tabla 6.9).

**Tabla 6.9. Fechas de visita a las comunidades y actividades oficiales desarrolladas**

	(9/03/2005)	(4/04/2005)	(18/04/2005)	(4/05/2005)	(19/05/2005)	(30/05/2005)	(13/06/2005)	(29/06/2005)	(29/07/2005)	(10/08/2005)	(31/08/2005)	(13/09/2005)	(23/09/2005)	(10/10/2005)	(28/10/2005)	(9/11/2005)	(28/11/2005)	(8/12/2005)	(16/12/2005)	(16/01/2006)	(19/01/2006)	(23/01/2006)	(25/01/2006)	
Puerto Chichiliano	R S		Rc Te		Ti Ct			Tc A		Tc A				Ti C				A C Ct						A Ct Rc
Unión Pitalito	R S		Rc Te		Ti Ct						Ti A			Ti C		A C Ct		A C						A Ct Rc
Buena Vista	R S		Rc Te	Tc				Ti Ct A		Tc A		Ti Ti			A C Ct				A C					A Ct Rc
Playa Linda		R S Rc				Tc Ti	Ct A		Tc A				Ti C					A C Ct						A Ct Rc

**Fuente:** Asociación de autoridades indígenas del Bajo Baudó – ASAIBA –.

Como complemento a las visitas programadas y a las actividades realizadas en cada comunidad se desarrollaron reuniones asamblearias determinadas por grupos focales o grupos de interés de ASAIBA, entre ellas: el 14 abril de 2005 el encuentro con jóvenes y mujeres en la comunidad de Birrinchao sobre el Río Purricha en la zona norte del Municipio; el 14 de julio del mismo año, la segunda evaluación participativa en la cabecera municipal; el 22 de agosto, el primer encuentro del diplomado de formación en herramientas participativas y trabajo comunitario; el 3 de octubre, el segundo encuentro del diplomado; el 15 de noviembre, el último encuentro del diplomado, y el 22 de noviembre, la tercera evaluación participativa en Pizarro.

Todo este proceso, que no representaba una figura programada para esta investigación, sino un componente obligatorio del proyecto en sí, terminó dejando grandes aportes para la investigación, lo que ahorró tiempo y trabajo y resumió muchas de las actividades de consultas comunitarias, ya que se discutían y ponían en común temas, trabajos y problemáticas que desde esta investigación eran relevantes consultar. Era común que en la mayoría de las reuniones se iniciara hablando del territorio, de la defensa del mismo y de la

ejecución de un plan de vida que reuniera las pautas para el manejo de los territorios colectivos titulados y la oportunidad de recuperar otros que hacen parte de las comunidades y en ese momento no estaban titulados.

Fue parte importante el ver las expresiones de la mayoría de las personas en los espacios compartidos. La mezcla de los dos pueblos: el Embera y el Wounaan, y una sola figura organizativa con intereses comunes. Hecho que permitió fundamentalmente entender las formas de vida tan diferentes entre los dos pueblos muy cercanos, sus rasgos físicos enfrentados en un mismo espacio, su lengua originaria en una misma raíz confrontada a partir de diferencias y similitudes. El matiz de dichos encuentros dio más realce por el color de sus vestimentas, pinturas y alegría. Acá se pudo entender muchas de las charlas tenidas con ellos en sus propias comunidades, a razón de que eso que les faltó expresar, manifestar o que se les entendiera, quedó más claro al verles intervenir en los diferentes momentos de las reuniones.

Es justo mencionar que estas reuniones no pasaron solo por la formalidad de un orden del día, sino que también se mezclaron las floraciones culturales, que por lógica se dan en los encuentros interculturales; así el principio de estas reuniones fuera político-organizativo. Floraciones que dejaron en claro la razón de su gran esfuerzo para poder tener un ejercicio participativo de organización que ayudara a la preservación de su territorio como base de sus culturas.

### **6.5.1. *El trabajo en la comunidad de Puerto Chichiliano***

Cada comunidad es un universo particular, con sentidos, interpretaciones, representaciones y concepciones diferentes; varían en cada centímetro cuadrado de sus espacios, en cada una de sus actividades y en cada uno de sus momentos de vida; generando un matiz que los hace particularmente diferentes en sus expresiones y formas de comunicarse.



Entendiendo esto, al inicio del trabajo, se interpretó y determinó la base de las relaciones entre los externos<sup>99</sup> y las comunidades.

Desde esta observación se quiso ser guiados siempre por las apreciaciones de los componentes de cada comunidad en el reconocimiento de todos los espacios naturales, sociales, tradicionales, ancestrales y espirituales; con respeto, sin hacer muchas preguntas y aceptando sus recomendaciones. Se pensó que esto sería al inicio y que luego se tendría una observación más clara que diera un criterio de análisis ajustado a lo que se quería en las metas del proyecto, pero esto no fue así, ya que siempre, y durante todo el proyecto cada acercamiento a las comunidades era como una primera vez, es decir, a pesar de muchas observaciones de terreno, descubrimientos con autoridades y comunidad en general, siempre se retomaban procesos de socializaciones permanentes sobre los sistemas de compromisos en los cuales el equipo de trabajo o parte de este equipo hacían presencia en las comunidades, sobre los trabajos comunitarios, los trabajos participativos y el papel de cada uno de ellos como participantes integrales y fundamentales del proyecto.

Se construyó, se desarrolló y se evaluó permanentemente un diálogo abierto sobre las expectativas del proyecto y las respuestas que esperaban del mismo a las necesidades más urgentes en sus sistemas de vida y la relación de su entorno con las comunidades negras y campesinas.

En esta comunidad particularmente se destaca desde el inicio la identificación de las personas más representativas en la toma de decisiones: el gobernador Miranda Chichiliano, y la profesora María Libia Guadier, estudiante de licenciatura en Letras y Sociología, en la Universidad Javeriana en Santiago de Cali. El gobernador se ajusta al papel de un gran padre /Maach Por Poman/, por ser él el descendiente más adulto del apellido de familia; del cual deriva el nombre la comunidad y los apellidos de muchos de sus

---

<sup>99</sup>. Un equipo de trabajo compuesto por un coordinador de proyectos con amplia experiencia en procesos indígenas en el departamento del Chocó, una socióloga, un ingeniero agrónomo y un ingeniero Agroecólogo.

integrantes. También es heredero por parte de su madre del conocimiento de medicina tradicional, siendo este un /Tonguero/ reconocido en la zona, con poderes de mirar más allá del mundo de los vivos.

La profesora María Libia (Figura 6.19), casada con uno de los sobrinos del gobernador, sustenta sin desconfianza un alto prestigio en la comunidad, es una líder innata; refleja su trabajo en la organización de los programas conjuntos de jóvenes y mujeres, que terminan siendo una estrategia organizativa de ASAIBA para todas las comunidades. Su conocimiento y estudio la hacen versátil en los espacios de gobierno, aportando y construyendo información relevante para la política de la soberanía y abundancia alimentaria<sup>100</sup> de las comunidades indígenas del Bajo Baudó. Miranda por su parte, es carismático, alegre, observador y a la vez reservado y muy asertivo en relación con todo lo que tiene que ver con su comunidad. Es autoridad tradicional y también es autoridad institucional, ya que le elijen periodo tras periodo como gobernador, es quien toma la representación ante el ente del gobierno que rige los territorios colectivos.

La profesora y el gobernador siempre acompañaron las ocho visitas de trabajo y reuniones que se hicieron en esta comunidad, destacando que su mayor aporte fue el proceso comunitario en los trabajos relacionados con la alimentación. Su base de alimentación a partir del recurso local es tan importante, que el plan de vida tomó su ejemplo para la construcción de lo que en esta investigación se identificó como la misión uno del plan: el territorio y su uso, que se basa en el momento uno: Historias sobre su origen. Fue reiterado en todas las entrevistas, diálogos y trabajos de campo, que todas sus actividades se organizaban a partir de las responsabilidades de sus integrantes con la base de su alimento, medicina y ambientes; es decir, que su proceso de

---

<sup>100</sup>. El concepto de la abundancia alimentaria está cimentado en la construcción de una actividad permanente que se puede conceptualizar como: todos los procesos encaminados al aprovechamiento, mejoramiento, uso y protección de las oportunidades naturales locales para la alimentación y el sustento propio de las comunidades de una zona. En este ejercicio juegan un papel importante los calendarios de abundancia que construyen las comunidades, la figuración e interpretación de dichos calendarios en sus propios espacios y ritmos.

organización parte de las responsabilidades en el trabajo de cada uno con sus cultivos y animales de patio<sup>101</sup>.

Figura 6.19. María Libia Guadier



Figura 6.19. María Libia Guadier, estudiante de licenciatura en Letras y Sociología, en la Universidad Javeriana en Santiago de Cali, es la segunda persona en importancia en la comunidad Puerto Chichiliano en la toma de decisiones. En la imagen, su representación en la segunda evaluación participativa realizada en Pizarro en enero de 2006. Por: autor, 2006.

## 6.5.2. El trabajo en la comunidad de Buena Vista

Buena Vista, por ser la comunidad más grande de las cuatro incluidas en esta investigación y en sí la más grande de la zona, presentó particularidades que la hacen diferente a las demás. Es el antípoda a la comunidad de Puerto

<sup>101</sup>. Fundamentalmente gallinas, patos y cerdos, siendo los últimos los de menor uso ya que son de mayor aceptación cultural en la cría en las comunidades negras y no en las indígenas. El cerdo es de muy buena aceptación por parte de los indígenas en el plato, siendo una de las carnes favoritas para las celebraciones y festividades. Una de las razones por las cuales ellos no crían cerdos es porque su caza les suministra esta carne y les evita todas las molestias que causan en los cultivos.

Chichiliano en lo referente a la organización comunitaria, respecto a las funciones en los cultivos. También en la cantidad de habitantes, familias y viviendas, razón que la hace particular y que hace más evidente en sus integrantes la individualidad de intereses en muchos aspectos productivos, de trabajo, y de organización. Lo interesante de esta comunidad es que a pesar de que existen procesos e intereses particulares, individuales o por pequeños grupos de familia, y no generales o de comunidad, súbitamente y por momentos surgen lazos culturales que los unen, que los sostienen como comunidad, generando fuerzas que se yuxtaponen a ellos mismos y sus particularidades, que los hacen mantener unidos. Muchos hablan de que el gran valor es la existencia de autoridades tradicionales en su función espiritual pidiendo y rogando a Ewandama por su unidad como pueblo Wounaan.

En esta comunidad existen autoridades tradicionales importantes como un Jaibaná y unos Tongueros, la autoridad se ejerce por el gobernador en un proceso institucional y la consulta a todos y a todas en la toma de determinaciones. La organización social de jóvenes es fuerte, pero no tiene incidencia política en las decisiones importantes; la razón fundamental es que a pesar de ser un grupo focal, en la toma de decisiones ellos participan como integrantes individuales de la comunidad y no construyen desde la particularidad a lo que se refiere la organización de jóvenes. La de mujeres no es tan instituida como las anteriores, pero de ahí nace el principio de que las mujeres tengan su organización, la que la ha hecho, incluso, más fuerte en el resto de comunidades que en esta misma. Tienen escuela con maestros indígenas Wounaan, pero la cantidad de niños que asisten no les permite mayor actividad participativa, social y cultural fuera de la misma, por lo que generalmente pasan sin hacer gran incidencia comunitaria.

El mayor aporte de esta comunidad fue tener un proceso de formación muy fuerte, en querer participar en todas las oportunidades de formación que el proyecto les ofreció; tanto es así, que la estrategia de alfabetización desde la

metodología ABC del español<sup>102</sup>, contemplada en el proyecto se inició en esta comunidad, arrojó resultados interesantes donde más del 80% de las personas analfabetas, especialmente mujeres de esta comunidad lograron aprender a leer y escribir.

También fue la primera comunidad que solicitó capacitaciones permanentes en el manejo de viveros, de germinadores, de compostajes, de aprovechamiento de sobrantes de cocina para la producción de bio-insumos. El manejo individual de sus cultivos los llevó a pensar un poco más en la sostenibilidad de ellos mismos, por tal motivo fue la comunidad que más aportó integrantes al diplomado.

Por ser tan grande, ha hecho que los médicos tradicionales, Tongueros y Jaibaná, se retiren a vivir río arriba, alejándose de la comunidad por la perturbación de las diferentes actividades de la comunidad a los espíritus. Esto los desliga de su herencia de autoridad que por derecho tienen.

En esta comunidad, es claro que la unidad la marca la presencia de autoridades tradicionales, más que la misma figura del gobernador como institución; éste es más visto como un representante de la comunidad ante la Asociación que como una figura de autoridad. El proceso de unidad de esta comunidad se hace particular con respecto a las demás comunidades, por su gran población; y se demuestra en la colectividad, ya que esta es más fuerte porque se da en los lazos culturales y ancestrales que emergen por ser y pertenecer al pueblo Wounaan. Aquí se demuestra la razón de tener un núcleo

---

<sup>102</sup>. Es una metodología creada a partir de la observancia que hizo un maestro en una población, en la cual los habitantes no sabían leer, pero sí jugaban perfectamente el dominó; a partir de ahí su creador inicia el diseño de una herramienta que desarrolla las habilidades básicas para apropiarse de la lectura y la escritura a través del desarrollo de un juego que aplica el sistema del dominó para iniciar la conciencia lingüística. Este juego ha sido adaptado y utilizado con gran éxito en las cuatro lenguas mayas mayoritarias y actualmente se evalúan versiones en catalán, portugués e inglés. El juego del dominó es mucho más que asociar cantidad de puntos. La i sobre los puntos, busca promover el ingenio, la imaginación, la inventiva y la innovación. Es una metáfora de la sistematización.

como pueblo o nación indígena, como pueblo Wounaan en el territorio del Bajo Baudó, como se plantea en el Momento 2.

### **6.5.3. *El trabajo en la comunidad de Unión Pitalito***

En Unión Pitalito se presenta una organización inclinada por la autoridad ejercida por el gobernador, que en este caso en particular desarrolla su ejercicio consultado siempre ante las autoridades tradicionales, quienes son adultos mayores con alto conocimiento del territorio, cultura y actividades de la zona. Existen unos médicos tradicionales pero sin manejo de espíritus ni capacidades extrasensoriales, solo conocimientos de plantas y animales.

En esta comunidad cuentan con la mejor organización escolar de la zona. Sus maestros son indígenas Wounaan, hijos de líderes de ASAIBA, presentan una formación y contenido político muy alto, saben de legislación indígena, han participado en muchos congresos en representación de ASAIBA en la OREWA y en la ONIC. Sustentan una organización de jóvenes y mujeres bien estructurada, con reuniones y actividades propias, con ejercicios de representatividad ante el gobernador y las autoridades tradicionales importantes. Tienen un sistema productivo bien organizado, tanto comunitario como particular. Se apoyan constantemente en el mantenimiento de sus cultivos. Los jóvenes y las mujeres representan constantemente en actividades culturales, religiosas y espirituales sus historias míticas, danzas y rogativas; esto como medio primario de difusión de su cultura y la pervivencia de la memoria cultural histórica en todos sus habitantes.

En esta comunidad se rescata constantemente lo relacionado con sus conocimientos culturales, las historias, las danzas y los cantos ancestrales; para ellos es importante la relación cultural con el arraigo de su pueblo. A partir de los maestros forman grupos de danzas de jóvenes y niños que mantienen las danzas tradicionales vivas en la memoria de toda la comunidad (Figura 6.20), y desde este ejercicio cuentan las historias asociadas a ellas, hacen permanentemente un repaso de lo que ha marcado esa historia en su pueblo,

mantienen la tradición oral y generan pertinencia y pertenencia por la cultura de su pueblo en los niños y jóvenes.

**Figura 6.20. Danza del gallinazo y el viajero del río docampadó**



**Figura 6.20:** A partir de danzas tradicionales los jóvenes y los niños de la comunidad Unión Pitalito mantienen viva la memoria de toda la comunidad, ya que desde ellas cuentan las historias que han marcado a su pueblo, mantienen la tradición oral y generan pertinencia y pertenencia por su cultura. Por: autor, 2006

En Unión Pitalito se genera una fuerza política importante para la Asociación, ya que Orbirio Carpio, que fue nuestro motorista en el proyecto y quien ha representado políticamente a los Wounaan como candidato a la alcaldía de Bajo Baudó, es originario de esta comunidad. Esta persona genera un grado de pertenencia bastante particular, siendo uno de los más colaboradores con el proceso de ASAIBA, ya que se tiene por principio documentar la mayor parte de sus actividades.

De esta comunidad nace, en gran parte, la idea de pasar de ser un Cabildo Mayor -por la ligación de lo que significó la palabra “Cabildo” en su herencia ligada a la conquista-, a un Asociación de Autoridades -por el rescate de los valores ancestrales del pueblo Wounaan del Bajó Baudó-. Aquí sus miembros son fuertes en escritura de la lengua Woounan, que sustenta los procesos de enseñanza ligados a los modelos institucionales mínimos requeridos por el Ministerio de Educación Nacional, con relación a la educación básica primaria, para incluir una educación intercultural étnica más amplia.

El gran aporte tomado de esta comunidad está ligado a sus valores culturales, a la capacidad de participar en la organización y a su liderazgo en los procesos; también tienen un gran momento de trabajo comunitario, que no siempre fue así, que es parte de un ejercicio de recuperación de los trabajos comunales y participativos. Desde su espacio cultural trabajan fuertemente para el restablecimiento del conocimiento tradicional, de los valores culturales y su puesta en común con toda la comunidad. El trabajo más fuerte está en la escuela, donde los maestros, que son indígenas, continúan el hilo de transmisión de conocimiento tradicional a los niños en edad escolar; y lo continúan porque desde la comunidad está determinado que este inicio se da en la casa, comenzando con la madre, el padre y siendo reforzado por los profesores en la escuela.

Desde este espacio comunitario, y más específicamente desde la comunidad de Unión Pitalito, se genera un nuevo momento que durante los procesos anteriores estaba ligado a los tres momentos planteados, y que luego de este ejercicio se determinó que podría llegar a convertirse en cuarto momento. Y se considera importante en razón a que uno de los mayores temores que se tienen es que el conocimiento tradicional se pierda en el tiempo y se erosione.

También la herencia del conocimiento de autoridad tradicional estaría ligada a este nuevo momento, ya que en esta comunidad se valora mucho el no tener autoridades tradicionales. Ellos para dejar una representación en ese espacio le han dado un valor de consideración a los ancianos y ancianas; consideración en valor similar a la que le dan en las otras comunidades a sus autoridades tradicionales. Están ávidos de que en su comunidad exista un Tonguero, un Benjum o un Jaibana. Queda manifiesto en cada reunión que con ellos tuvieron estas personas, pero que en su paso a otros mundos fue muy temprana y nunca se valoró un espacio para que pudiera generar herencia o la inconstancia en sus rogativas generó esta ausencia que hoy marca su comunidad frente a las demás del pueblo Wounaan. Acá se aportan las bases iniciales de ese cuarto momento: la transmisión del conocimiento, que es uno



de los resultados finales de este trabajo y uno de los mayores logros de la investigación conjunta con los otros tres momentos anteriores.

#### **6.5.4. *El trabajo en la comunidad de Playa Linda***

La comunidad de Playa Linda es la de mayor labor artesanal, que es su mayor fortaleza. Tienen una particularidad, su profesor es un afrocolombiano, que es el único que ha sobrevivido a la desbanda de afrocolombianos nombrados como maestros en las comunidades indígenas en el Chocó, y que no soportaron la presión cultural que los indígenas ejercían sobre ellos en cada comunidad. Este profesor conoce, respeta y apoya la cultura de los Wounaan en la comunidad de Playa Linda, hace parte de los consejos comunitarios, participa de actividades externas como un Wounaan más, pero tiene bien claro su origen afrocolombiano, sin que éste sea un obstáculo para el desarrollo de su trabajo.

El ejercicio artesanal involucra a la mayor cantidad de personas de la comunidad, desde niños y niñas hasta ancianos y ancianas pasando por los adultos. Sus trabajos son fundamentalmente tejidos con fibra de la palma de werregue, tallados en madera de okendo, bastones decorativos tipo bastones ancestrales, tallas en tagua y cestería.

En esta comunidad viven los más respetados médicos tradicionales; el mundo espiritual es parte de su cotidianidad, ya que por lo menos en cada familia existe una ligación con uno de ellos. Esto representa que políticamente ellos sean muy influyentes, que el mayor de los líderes Wounaan en la zona se originario en ésta.

Denis Cabezón, es uno de los primeros en incursionar en los papeles representativos ante la organización regional indígena OREWA, siendo de tanto valor su trabajo que terminó siendo presidente de la OREWA. En sus manos se desarrollaron los proyectos más grandes en la región chocoana con recursos internacionales. Él es el líder referente de ASAIBA, reconocido en

diferentes espacios nacionales de la organización indígena y de los entes de gobierno; en sus propuestas siempre está la unidad como pueblo o nación indígena, y como él mismo lo cuenta<sup>103</sup>: “al inicio nos veíamos como unos indiecitos más en medio de tantos pueblos en la OREWA, luego nos dimos cuenta que nuestras bases ancestrales y nuestra forma de vernos como un solo cuerpo nos daría un papel mucho más importante en toda la región y en todo el país”, y complementa, “luego nos fijamos en que nuestra forma de ser, actuar, hablar, analizar las diferentes situaciones del indígena, de proponer, de construir y de entregar resultados, nos daba la delantera frente a otros compañeros que también estaban en la organización”. También menciona con mayor énfasis en su voz: “poco a poco, eso que nos hacía diferentes de los otros compañeros, nos daba la fortaleza para convencer, transformar, proponer y ser aceptados. Gran parte de todo esto que nos pasaba era muy seguramente porque nuestro creador nos sobreponía sobre los demás pueblos presente en la organización, ya que era nuestra herencia y cultura la que realmente se mostraba a los demás compañeros”.

Denis, al final del discurso da los primeros pasos sobre la importancia de tener una colectividad fuerte, bien organizada, con valores definidos sobre su cultura, el territorio, el conocimiento, la participación, el respeto por los adultos, el valor de lo ancestral y el rescate de su memoria colectiva asociada a lo Wounaan. En palabras finales concluye: “es así de importante el proceso de la ASAIBA, que se requiere un plan de vida muchos más grande de una simple planificación de cómo nos vamos a gastar el dinero de las transferencias; se hace urgente definir líneas de trabajo que nos orienten a un proceso más ajustado a lo cultural, a nuestra historia en el territorio, a nuestros ancestros, a nuestra medicina tradicional, a nuestras formas de vestirnos, comer y

---

<sup>103</sup>. Discurso de apertura en la reunión preliminar del equipo de trabajo, indígenas, instituciones ejecutantes y aportantes en la oficina de la ASAIBA, antes de la segunda evaluación participativa del proyecto de ASAIBA, donde hace un recuento de los espacios ganados y perdidos en el movimiento indígena a partir de la CPC de 1991, haciendo referencia a que fue necesario organizar mejor las estructuras de participación para poder hacer parte de la vida nacional en el futuro.

compartir, a las actividades festivas, y lo más importante a la formas de relacionarnos con lo externo a la nación Wounaan”.

De esta comunidad se destaca fundamentalmente la capacidad de ligar procesos, de unir e interpretar todo sobre los principios fundamentales que ligan al pueblo Wounaan, a dejar las bases claras para construir un plan de vida desde los espacios históricos, hasta las relaciones propias al interior del pueblo Wounaan y los modelos de relación con lo externo. Este agente externo y sus relaciones se figuran desde cuatro espacios fundamentales: la comida, la familia, la autoridad y la organización. Es decir, son las posibles relaciones por las cuales todo lo que no es indígena puede y debe tener contacto con lo indígena. El trabajo de Playa Linda aportó fundamentalmente a la construcción del Momento 3: la autoridad y el control del territorio, definiendo la importancia de la autoridad tradicional y los procesos a través de los cuales se puede tener un transcurso de ligación entre los espacios propios y los que pueden llegar desde el exterior.

#### **6.5.5. *El aporte del pueblo Wounaan desde la organización de los sistemas productivos***

El uso de los formatos de trabajo en sistemas productivos generan las estrategias y actividades de uso y manejo adecuado de la biodiversidad presente en los ecosistemas naturales y cultivados en las comunidades y el territorio, los que permiten asegurar su auto-renovación, conservación y productividad, de tal forma que se garanticen los beneficios de las poblaciones actuales, sin comprometer o desproteger el posible uso, las necesidades y las aspiraciones de generaciones futuras, en las mismas cantidades, calidades y cualidades a las actuales o mejores; de acuerdo con los principios o fundamentos de vida del pueblo que las aplique.

Se promueve la conservación de todos los seres vivos y sus recursos genéticos en los ecosistemas naturales, en las parcelas de los agricultores y en territorios tradicionales y culturales de comunidades locales. Esta conservación

comprende el uso y el manejo de variedades agrícolas históricamente usadas en las comunidades, plantas medicinales y especies silvestres, entre otras, que realizan las comunidades indígenas, negras y campesinas dentro de sus parcelas agrícolas, bosques, rastrojos y ríos.

Se trata de implementar una conservación afectiva y efectiva, iniciada con el mantenimiento de la estabilidad del suelo, lo cual supone la minimización de las tasas de degradación física, química y biológica, para incentivar la diversidad y complejidad de los sistemas productivos de la zona, aumentar la estabilidad actual y potencial del suelo, y además permite que los agroecosistemas sean más estables y sustentables frente a las situaciones impredecibles del clima, a la presencia de factores externos que pueden o no ser nocivos, de estabilidad y/o de variaciones de las relaciones ecológicas entre especies (Sloninsky, 1985).

## 7. CONCLUSIONES

Para abordar las conclusiones es necesario hacer unas consideraciones preliminares antes de llegar a cada una de ellas. Dichas consideraciones son abordajes sobre contenidos en el documento, metodología, miradas teóricas y premisas que se hacía necesario aclarar para delimitar los impactos de la investigación.

Posteriormente, se presentan las conclusiones desde tres grandes grupos, un primer grupo aborda conclusiones sobre la recopilación histórica del pueblo Wounaan en el Bajo Baudó, un segundo grupo de conclusiones sobre la importancia de utilizar su universo cultural en la construcción de su plan de vida, así los abordajes teóricos de la agroecología no plantearan este tipo de universo propiamente indígena, y por último un tercer grupo de conclusiones sobre la influencia de lo local, su medio natural y alrededores en la toma de decisiones y validación del mismo.

### 7.1. Aportes de indígenas de diferentes pueblos en la socialización de la investigación.

Para hablar de conclusiones en esta investigación se hace necesario referir lo que queda pendiente, de las apuestas de otros indígenas y otras organizaciones a partir de este documento; sólo se mencionarán los nombres y sus aportes, ya que fue parte de todos los ejercicios participativos. Si bien, no todas las entrevistas dejaron grandes aportes, en este capítulo se recogen las más significativas, y que aglomeran lo manifestado en determinadas fracciones de las demás entrevistas y diálogos abiertos.

- **Los aportes de don Jesús Teteye**

Indígena Bora del departamento de Amazonas, es el consejero de salud de la ONIC; con él se establecieron diferentes diálogos abiertos en diferentes

momentos y espacios, además se realizó una entrevista formal, de la cual se sistematizan las expectativas que se generaron al conocer y entender el contexto de esta investigación. Don Jesús dice: “queda pendiente consolidar desde la unidad de los pueblos indígenas de la nación una fundamentación de principios sanos de vida y respeto a la cultura y las concepciones ancestrales de los pueblos, articulados a la política nacional como principios fundamentales de hecho y de derecho, unidos a las peticiones de los mismos reconocimientos para todas las naciones americanas, como hijos del bien, del trabajo y de los territorios ancestrales propios de cada pueblo a la luz de la verdad”.

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

Este significado figura la autonomía como la base de todo su proceso; la autonomía como fuente y principio de todo plan de vida, en las palabras de don Jesús, “la autonomía es lo primordial en una comunidad indígena, sin ella no existe pueblo o nación indígena, no somos nosotros en nuestros territorios si no tenemos la autonomía; cuál es la razón de tener un plan de vida si no nos respetan o nosotros mismos y no respetan el principio de autonomía. Y no es autonomía para hacer lo que queramos, es autonomía para poder, con bases, hacer respetar lo que hacemos, somos y tenemos; es así como vemos las cosas, o por lo menos, como lo vemos desde nuestro pueblo Bora”.

- **Los aportes de Kayushy Epieyu**

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

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

Pero no solo es la apreciación de lo que les están induciendo o tratando de sugerir, lo es también de la falta de unidad y de organización indígena frente a este tema; que va más allá de tomar una postura crítica o de denuncia. Es la de adoptar una postura política: “de esta manera resalto lo urgente del tema, solo porque partimos de la premisa que la organización es necesaria en cualquier tipo de comunidad y más urgente en un pueblo carente de muchas soluciones a sus necesidades básicas, que por lo bien sabido, están insatisfechas. La verdad es que no queremos que se repitan las experiencias

de Jeparachy<sup>104</sup>, Cerrejón<sup>105</sup> y Chuchupa<sup>106</sup>, y de una cantidad de vías construidas solo para satisfacer intereses particulares, pero que ha dejado a los pueblos sin solucionar problemas tan urgentes como el agua, la salud o lo que es peor, el hambre”.

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

En lo particular, el pueblo Wayuu no es ajeno a esta problemática, ya que en el afán del gobierno por adelantar proyectos de interés nacional, han pasado por alto sus necesidades, manipulando a sus líderes con dadas y beneficios personales, esto sin tener en cuenta los criterios de priorización que deben definir las comunidades, resaltando lo ya antes mencionado en esta investigación sobre el principio de autonomía como letra muerta en la Constitución Política de Colombia de 1991: “La verdad es que necesitamos organizarnos para nuestras decisiones, blindar el derecho a la consulta previa como precepto de la Constitución Política para que las decisiones estén acorde

---

<sup>104</sup>. Parque eólico instalado en la alta Guajira, para la innovación en la producción de energía eléctrica para el país; se fundamenta en el Plan Nacional de Desarrollo, el Plan energético nacional y el Plan de expansión, y las posturas del Ministerio del Medio Ambiente frente al cambio climático y la producción más limpia.

<sup>105</sup>. Cerrejón es un complejo de minería y transporte integrado en La Guajira. Abarca una mina a cielo abierto de carbón térmico, un ferrocarril que va de la mina a un puerto marítimo de cargue directo capaz de recibir buques de alta capacidad.

<sup>106</sup>. El campo marino de gas natural Chuchupa se ubica costas afueras de Colombia y es operado por Chevron en conjunto con Ecopetrol.



con nuestras necesidades y obedezcan a un interés comunitario donde se sientan las impresiones de niños, niñas, ancianos, ancianas y jóvenes de cualquier edad. Al organizar nuestro territorio sabremos como canalizar los recursos en función de nuestras necesidades más urgentes, para eso nos toca primero hacer un ejercicio de reconocimiento, evaluando principios como el respeto por el otro, el sentido de pertenencia hacia nuestro territorio y hacia nuestra etnia y la prioridad del interés colectivo sobre el particular. Solo así seremos mejor personas y mejor wayuu...”

- **Los aportes de Juan Titíra**

El desarrollo de la consejería de planes de vida en la ONIC ha marcado el trabajo de líder indígena para Juan Titíra. Pertenece al pueblo Motilón Barí en el departamento de Norte de Santander. Es muy joven para tener ya un cargo de este nivel en la organización, pero no desentona en el ejercicio, tiene un muy buen dominio del tema y lo conoce de muy cerca. Con Juan se han recorrido muchos espacios en esta investigación, él facilitó el acceso a la ONIC, suministró mucha información de referencia frente a las consideraciones que se tenían. Vio los resultados del mismo y dio un buen concepto sobre los planteamientos hechos para un proceso de consolidación de los planes de vida desde la experiencia y aprendizajes que se han tenido.

Adicionalmente, se refiere acerca de la poca información sobre los mismos a nivel institucional; y manifiesta: “los entes del gobierno no tienen ni idea de los planes de vida que existen para las comunidades indígenas. No tienen registros de los mismos, solo conocen de los planes de ordenamiento que reposan en la oficina de étnicas del Ministerio del Interior, como fundamentos de las titulaciones colectivas de los resguardos indígenas legalmente conformados; de lo cual da cuenta el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural -INCODER<sup>107</sup> respecto al uso de la tierra en Colombia”.

---

<sup>107</sup>. Este instituto es una hibridación del anterior INCORA, instituto colombiano para la reforma agraria con el Instituto Nacional de Adecuación de Tierras (INAT), el Fondo de Cofinanciación para la Inversión Rural (DRI) y el Instituto Nacional de Pesca y Acuicultura, INPA; legado de los manejos políticos y de monopolio y control total que hizo el gobierno de Álvaro Uribe Vélez,

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

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

Señala adicional a esto, que la fuerza política de la organización debe estar basada en un gran plan de vida y que a lo único que se han acercado es a los principios rectores<sup>108</sup>, que son lo único que por ahora ya es parte del

---

haciendo efectivo la concentración de tierras, el manejo de grandes capitales, la extensión de cultivos como la palma y la caña para combustibles. No es que el INCORA tenga una historia exitosa en relación con el desarrollo rural, ya que es concebido en los momentos en que la nación hacía un proceso de colonización dirigida en la zonas de menor ocupación rural, tratando más un programa de adjudicación de baldíos, a personas con características de desplazamiento que desde la época de la violencia política del país en los años 30 presentan fenómenos de abandono de tierra y concentración en cinturones de miseria en las principales ciudades.

<sup>108</sup>. Unidad, territorio, cultura y autonomía.

vocabulario general de los indígenas en el país. En su diálogo subrayó: “por lo menos todos estamos hablando de los principios rectores, y a pesar de que hemos hecho esfuerzo en capacitaciones y publicaciones sobre los planes de vida y las diferencias con los planes de desarrollo, esto todavía no se sabe cómo se debe asumir; es decir, sabemos qué se come, pero no sabemos cómo se come, por decir un ejemplo”. Y agrega: “en muchos de los encuentros, congresos y seminarios sobre planes de vida, lo que hemos visto en común y que todos mencionan, es que es la base de la autonomía indígena. Que es necesario ser claros frente al gobierno sobre el principio constitucional de autonomía indígena para poder entender el planteamiento de los planes de vida; siendo un tema que nos ha tomado casi todos los últimos trabajos, congresos, discusiones, etc., es decir, parece que la autonomía es la línea decana que deben regir los planes de vida, y puede ser así, creo yo”.

Desde un análisis particular de esta investigación, es claro que la autonomía juega un papel importante en los planes de vida, y como tal se le fue presentado a este líder indígena durante todo el contacto, y él ve claramente algo que no había visto tan importante como la autonomía indígena, y desde esta perspectiva hizo la anterior afirmación.

## **7.2. Consideración sobre el territorio, la nación indígena y el principio de autonomía.**

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

- i. Se considera como punto de partida el 12 de octubre de 1492. Respecto a esa fecha es necesario que el estado colombiano reconozca públicamente que el encuentro de los dos mundos - europeo y aborígen americano- determinó un fuerte fraccionamiento

de las culturas aborígenes y europeas, iniciando un proceso de erosión cultural en las mismas; siendo las más perjudicadas las aborígenes americanas, por las inmensas pérdidas de personas, naciones, lenguas, manejos naturales y manejos de especies propias de la culturas amerindias, que repercuten en la realidad indígena del país hoy: una deuda no pagada.

- ii. Es necesario reconocer que el territorio hoy habitado por la nación colombiana, fue ancestralmente habitado por indígenas, y por ende, ellos poseen una priorización de tierras y territorios sobre las acciones de empresas privadas, propietarios privados y la nación colombiana; que es la llamada a defender dichos territorios, porque en su gran mayoría son patrimonio natural e inmaterial de país y de las comunidades indígenas.
- iii. Se debe reconocer que los indígenas son los directamente responsables de un buen uso de las zonas protegidas del país, que es bajo su anuencia que las unidades nacionales de zonas protegidas deben plantear su manejo, uso y conservación; entendiendo que dichas zonas poseen material vivo importante para la pervivencia de dichos pueblos. No es función del ente rector de los parques naturales el restringir el uso de animales, semillas, árboles o especies de importancia cultural o de alimentación a las comunidades indígenas; es función de los indígenas proponer actividades de manejo, veda, recuperación y re-poblamiento, con la construcción de calendarios de abundancia como estrategia de uso y manejo sustentable de los recursos naturales de la zonas naturales, de interacción entre los indígenas, las zonas naturales y la unidad nacional de parques naturales.
- iv. El principio de autonomía consagrado en la Constitución Política de Colombia es la base del reconocimiento que la nación le hace a sus pueblos ancestrales y se hace necesario que se reglamente adecuadamente, que se institucionalice y se le dé participación a

todas las naciones indígenas para que aporten en la construcción de la jurisprudencia que le rija. Se debe tener como base las sentencias de la Corte Constitucional sobre el mismo, la inconstitucionalidad o vulneración de derechos fundamentales de las comunidades respecto a sus territorios y su derecho a opinar y definir acciones frente a su uso.

- v. El territorio es parte del universo indígena y el indígena es parte integral del territorio; su proceso es indivisible. No se concibe el territorio sin los indígenas, y un indígena obligatoriamente está ligado a su territorio; esta consideración aferra el concepto diferenciador entre indígena y campesino y marca el uso del territorio como eje fundamental de su pervivencia, de su vida; y no de su modelo o estilo de vida. El territorio figura un origen ancestral divino, localizado históricamente e identificado desde sus propios relatos de origen, habitación, uso y existencia. El territorio desde su concepción nunca será objeto de una negociación económica sobre su área o parte de su área, no se venderá y nunca se considerará como un territorio a un espacio comprado; esto no es una actividad propia de los indígenas, por lo tanto, los territorios indígenas requieren un proceso especial para sus consideraciones administrativas referente al Estado y su función. Un ejemplo es lo sucedido respecto a los planes de ordenamiento territorial, donde a través de la sentencia de la Corte Constitucional C-795 de 2000 se derogó la Ley 388 de 1997, teniendo como referente sobre los POT y las comunidades indígenas el principio de autonomía, dictaminando la inconstitucionalidad.
  
- vi. No existe territorio si no existe un principio de autonomía; no es conducente un plan de vida sobre un territorio que no depende enteramente de la comunidad que lo habita; se consideran los pueblos indígenas como naciones culturalmente formadas, pero no se les da la acción de salvaguarda plena y se les somete a parcializaciones del manejo del mismo frente a intereses particulares,

del Estado, de las empresas privadas; en todos los casos con lucros y explotaciones bien degradantes para el mismo territorio, su cultura y su vida.

### **7.3. Consideración desde los fundamentos teóricos de la agroecología**

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

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

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

- i. A pesar que desde la escuela de agroecología del ISEC, de la Universidad de Córdoba, no se tenía relación directa con la teoría de la

complejidad de la escuela francesa de Édgar Morín, y solo la relación que se hacía por unos pocos integrantes y graduados de la misma sobre las publicaciones que se estaban considerando, esta ciencia marcó la base de análisis para esta investigación. Los procesos complejos de las relaciones sociales, plantean un análisis diferente por la razón explícita del ser humano en sí (Morín, 2005), máxime si estos procesos se realizan en comunidades indígenas, tal como se planteó esta investigación.

- ii. El pensamiento complejo, la naturaleza del ser humano, las relaciones dinámicas de la co-evolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007) vista en las comunidades indígenas que se involucraron en la investigación, planteó romper el temor que hasta ese momento se tenía por las descripciones de Morín frente a la complejidad, y se determinó que las premisas de los presupuestos en su obra introducción al pensamiento complejo (2007) serían la base para la observación de los procesos indígenas en Colombia, dando los puntos de vista para la apreciación, consideración y descripción de lo que se planteó como resultado: una propuesta alternativa para la construcción de planes de vida entendidos no como un modelo de manejo económico convencional, de los recursos asignados por el reparto nacional en el gasto público para las zonas administrativas especiales de las comunidades indígenas.
- iii. Se presentan en las comunidades elementos que aportan para medir los ejercicios de economías no convencionales; a razón de que es imposible encontrar comunidades que no tengan relación con los elementos económicos de la sociedad moderna (Duque Nivia, 2002) y los mezclen con ejercicios de modelos de mercados tan antiguos como las mismas relaciones entre las comunidades indígenas y las afrodescendientes, las cuales difícilmente se ajustan a las consideraciones de la economía convencional. Esto determinó como necesario considerar modelos teóricos de economías más ajustadas al modelo social-natural y su función como elemento de la misma naturaleza.

- iv. Inicialmente se referencia la economía ecológica desde las apreciaciones de Martínez Alier (1994), como la base para un posible análisis, para tratar de hacer una aproximación teórica a los procesos económicos de estas comunidades; pero posteriormente se determina que los preceptos y conceptos establecidos por Naredo (1996) eran más generales y permitían disertar más sobre el tema.
- v. Para poder hacer un análisis más ajustado de un proceso ancestral de manejo de recursos naturales como el que se presenta entre las comunidades indígenas y los grandes inventarios naturales de sus zonas de vida, era necesario encontrar aproximaciones a dichos procesos; sabiendo claramente que en muy pocas oportunidades se tenían construcciones desde la sociología o la antropología que se aproximaran a las verdaderas relaciones eco-sociales de dichas comunidades. Fue concluyente que lo que se planteaba desde la sociología del medio ambiente (Woodgate & Redclift, 2002) era incluyente para esta investigación y que sobre ésta se harían las aproximaciones de aplicación de la metodología.

## 7.4. Primer grupo de conclusiones

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



Una primera conclusión es que la legislación colombiana no ha cumplido ni medianamente con los grupos étnicos, sus expresiones y el espíritu de la norma máxima consagrada en la Constitución Política, presentando una contracción frente al espíritu constitucional construido en la Asamblea Nacional Constituyente iniciada el 4 de julio de 1991. La no reglamentación de los derechos fundamentales consagrados en la carta magna para las minorías étnicas, ha hecho que se tenga que acudir constantemente al estamento constitucional<sup>109</sup> para la defensa de los mismos; presentando escenarios de irrespeto, violación, manipulación y despojo de dichos derechos a los pueblos indígenas, afrodescendientes y gitanos, considerados como pueblos en minoría étnica.

Es tanto así, que no existe una legislación, ni reglamentación que permita sustentar un proceso real frente a la adopción de planes de vida como elemento fundamental de valor, para que una nación indígena como el pueblo Wounaan en el departamento del Chocó, defienda su derecho a la consulta previa, a la decisión del uso del territorio y la no adopción de políticas o proyectos que afecten su condición de pueblo indígena.

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

Refuerza las conclusiones anteriores, que un plan de vida, consolidado a partir de la organización indígena como elemento unificador desde la diferencia cultural, de territorio, de lengua, de consideración ancestral es la base sobre la

---

<sup>109</sup>. La Corte Constitucional fue creada en el mismo proceso, para velar por el cumplimiento del espíritu de la norma, la validez de la misma y la defensa de los derechos legalmente amparados por ésta.

cual la nación colombiana se obliga a legislar desde la participación sobre los derechos adquiridos políticamente por estas comunidades en la Constitución de 1991. Si un plan de vida es mucho más que un proceso de manejo económico, obliga a que estos mismos se vean más que como unos pocos de un gran pueblo, y que se vean como la salvaguarda de la historia natural y ancestral de un territorio, que por diferentes razones hoy se llama Colombia y tiene una carta magna que les reconoce su papel y busca no perder sus ligaciones históricas, sus territorios y sus ancestros culturales y sociales.

## 7.5. Segundo grupo de conclusiones

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

Para esto, un primera conclusión de este segundo grupo, es que las metodologías sociológicas para la investigación, específicamente las orientadas a trabajos etnográficos, dejan espacios inciertos en los planteamientos metodológicos; planteamientos que difícilmente se pueden teorizar por los procesos complejos del ser humano (Morín, 2006). Estos espacios inciertos ofertan un sinnúmero de oportunidades para la prueba de herramientas para la investigación social, y que muchas de estas herramientas se desarrollan por obligación del proceso, los momentos de las relaciones socio-dinámicas entre los sujetos de la investigación y los investigadores, y los pragmatismos de cualquiera de las dos partes frente a la otra. Los planes de vida son un resultado de estos procesos; que por más definidos y orientados que sean, determinan variaciones particulares en la construcción de cada uno

de ellos. Su base es completamente social, etnográfica, pero define una descripción en la práctica de papel de los indígenas respecto a sus relaciones de co-evolución social y natural (Sevilla Guzmán, 2007).

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

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

Una tercera conclusión es que el tamaño de las comunidades y la dimensión poblacional por espacio físico era indirectamente proporcional a los diseños de sus parcelas y los trabajos comunitarios. A mayor población mucho

más básico y menos diversificado los arreglos de sus parcelas. Esto debido a que era mucho más complicado el programar trabajos comunitarios para atender el diseño de parcelas que fueran útiles a toda la comunidad. También fue evidente que los ejercicios de individualización de siembras y parcelas era más común en comunidades con mayor población, pero que esto no representaba específicamente un ejercicio de propiedad individual, y que al no poder concertar trabajos comunitarios generalizados, los vecinos y amigos terminaban siempre trabajando cuando el necesitado pedía su ayuda. Y que esta misma situación afectó el trabajo para el desarrollo de esta investigación.

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

## **7.6. Tercer grupo de conclusiones**

Una primera conclusión de este tercer grupo, responde a las miradas locales de sus problemas en la metodología caja de planes, que en sí son el resultado del trabajo comunitario, de la búsqueda constante en lograr una planeación para la solución de problemas; no tiene un planteamiento rígido, que a pesar de un desarrollo exitoso en esta investigación, hace falta validarlo en muchos más procesos para poder determinar si es una metodología de uso

común y sus procesos son fáciles de aplicar, adaptar y validar. Por tal, es una apuesta abierta a los investigadores o apoyos en investigaciones o trabajos con comunidades étnicas o campesinas, y como no existe una metodología clara para su implementación, se recomienda siempre tener en cuenta que se inicia por plantear los riesgos, de ahí las dificultades que pueden generar dichos riesgos en acción u omisión, los planes para superar dichos riesgos y minimizar las dificultades y finalmente apuntan a la construcción de un solo fin.

Una segunda conclusión es que los planteamientos teóricos desde los que se quería establecer un abordaje teórico de los planes de vida en la agroecología, permitieron una progresión importante en las apreciaciones de los mismos, con una articulación epistemológica desde una ciencia más humana que hacía una construcción académica para su desarrollo. Esta articulación da argumentos a todos los que trabajan en la construcción de planes de vida, para tener la ampliación de los espectros sobre los cuales se debate la no aplicación de las ciencias convencionales, lo que significa que dichos abordajes responden más a factores locales en relación directa con medio natural que a factores externos, demandas de la sociedad en general o políticas gubernamentales; pero que por el contrario, el desarrollo desde las consideraciones locales evidenciadas en este documento, aportan un gran material para validar las políticas del estado sobre los planes de vida indígena frente a la conservación de grandes espacios naturales protegidos, de sociedades étnicas, del patrimonio inmaterial y natural del país.

También es parte de esta conclusión, que el incluir a las comunidades indígenas en los modelos económicos del resto no étnico de la población colombiana es una consideración que presenta grandes dificultades para poder ajustarse en los registros que se deben hacer de este modelo económico; ya que las comunidades indígenas no tienen preceptos y ni conceptos de contabilidad, no hacen registro de gastos ni de presupuestos financieros; ellos solo saben entender el referente del precio de algunos productos, sin poder identificar los procesos de valor que ellos normalmente imaginan en sus zonas de vida. Es decir, no valoran lo que puede significar la adquisición de un producto que puede afectar su vida, la vida comunitaria, las zonas naturales de

sus territorios, etc., porque en su imaginario aproximan el proceso de comprar y de vender a los intercambios que ellos hacen con otras comunidades en su territorio, con los procesos naturales y al interior de su comunidad con sus congéneres.

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

Es así como suceden las situaciones con el dinero que les llegan por transferencia del Estado a las comunidades indígenas; por proyectos del Estado, por un sinnúmero de recursos que se les asigna. No está establecido en qué forma se deben manejar los recursos económicos en las comunidades indígenas del país, recursos que les corresponde por el reparto nacional. Pero sí es claro que sus planes de vida no pueden ser concebidos desde el eje económico, más desde las consideraciones del Estado para que éste se presente como un plan de desarrollo para planeación nacional. Las razones son claras, y da un argumento básico: las consideraciones financieras para el manejo de los recursos que les asigna el Estado es un componente que debe estar inmerso en el plan de vida, no puede ser el de más relevancia y debe estar en función de los otros ejes del plan de vida y no al contrario.

Una tercera conclusión, son las aproximaciones de esta investigación a los fundamentos de la agroecología, que fueron suficientes para poder hacer una ligación entre estudios etnográficos y los miramientos que se podían hacer

desde la agroecología a los planes de vida indígena. Pero es evidente –y en cualquier momento se puede abordar desde muchas de las conclusiones de esta investigación–, que no pueden ser los únicos; deben existir diversos soportes agroecológicos que se pueden tener en cuenta en estudios de estas características con enfoque local, que por razones de procedimientos y alcance de esta investigación, solo buscó una aproximación preliminar.

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

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

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

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

## 7.7. Epílogo

Al finalizar el trabajo en la zona del Bajo Baudó quedó una sensación de que fuera posible escribir sobre todas las vivencias y aprendizajes del tiempo de convivencia en la zona con los pueblos Wounaan y Embera. Durante los periodos siguientes a ese tiempo, mientras se recorrían otras zonas indígenas del país y se conocía más de su mundo, se consolidó la idea de poder plantear la construcción de un documento en el que mostraran los descubrimientos hechos para la construcción de un plan de vida indígena diferente, basado en ciencias y disciplinas que aportan a la agroecología.

Al completar la mayor parte de este documento, se dio participación a unos amigos indígenas de la investigación para que aportaran en la misma, dieran su punto de vista, hicieran corregir errores de conceptos, apreciaciones y definiciones; poniendo al final su contribución en la definición de los trabajos



que estaban quedando pendientes para tener más resultados desde esta investigación pero en futuros trabajos. Después de varios aportes, se concluye que se hace necesario plantear una nueva investigación para tratar de alimentar más lo que se ha llamado: “los planes de vida indígena a partir de los momentos”, que como ya se ha dicho, no es una metodología pero que si aporta bases de trabajo y líneas de fortalecimiento de la organización indígena del país, a partir de la organización de los planes de vida de las diferentes comunidades, asociaciones, organizaciones indígenas locales y regionales.

En los aportes que hicieron los indígenas a esta investigación, ellos aprecian la importancia de este trabajo, más por ser una tesis académica para una formación doctoral, desde una nuevo enfoque como la agroecología, que podía hacer mucho más evidente lo que ya es: el énfasis de que instituciones de relevancia puedan hacer incidencia política para que se les preste verdadera atención. Básicamente manifiestan que lo que es tan evidente en esta investigación, ya se ha denunciado; pero el Estado lo hace cada vez más invisible y los indígenas no tienen el suficiente peso político para llevarlo a término óptimo para su beneficio. Al indagar sobre las razones de que esto sea así, manifiestan que son claras y que se muestran en la mayor parte del contenido de esta tesis: que a pesar de que existe una organización nacional indígena, su proceso de unidad no está completo, es necesario hacer una pausa e iniciar de nuevo, pero desde la consolidación de los planes de vida como un espacio de participación nacional desde las comunidades en su construcción individual, hacía los aportes a la organización nacional, con una fuerza política real, consolidada y haciendo uso de uno de sus principios, el de unidad”.

En una última lectura del documento, encontramos una característica particular que sobre número cuatro se podía ver. Aparece repetitivamente en el documento en diferentes contenidos y que de acuerdo con las tradiciones indígenas, dejan la razón del porqué aparece; se puede explicar desde la visión indígena para el país: son cuatro los momentos para la construcción de un plan de vida según esta investigación, son cuatro los puntales de las bases en las que se soporta todo el mundo indígena en Colombia: la tierra, la naturaleza, el

mundo de sus muertos y el mundo espiritual. Son cuatro los principios de la organización nacional indígena: unidad, territorio, cultura y autonomía; cuatro años de transición en la organización indígena desde la promulgación de la Constitución Política en 1991 hasta la aparición de las estrategias de planes de vida como planes de desarrollo, cuatro mundos en el universo de los Wounaan, sus casas las construyen sobre cuatro pilotes que soportan toda la estructura y son los primeros que se asientan en el terreno cuando las construyen, y cuatro comunidades Wounaan fueron la bases de esta investigación.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

**Arango, R., & Sánchez, E. (2004).** Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.

**Aguilera Peña, M. (1998).** *La rebelión de los comuneros*. Bogotá: Panamericana Editorial.

**Araya Pochet, C. (2005).** *Historia de América en perspectiva latinoamericana*. San José Costa Rica: Editorial Universidad Estatal a Distancia.

**Baracaldo, A. (1980).** El chontaduro o cachipay. Un cultivo promisorio de América Intertropical. Bogotá: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria INCORA.

**Bonfil, G. (1995).** Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En G. Bonfil Batalla, *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. II, México: INAH / INI. pp. 464-480.

**Briones, G. (1996).** Epistemología de la ciencias sociales. En I. C. ICFES, *Especialización en teoría, métodos*. Bogotá: ARFO Editores e Impresores Ltda, pp. 4-187.

**Casas C., F. & Bossoni, M. (2003).** Proyecto Biopacífico, Informe final general. Buenaventura, Colombia: Biopacífico.

**Concheiro, E., Modonesi, M., & Gutiérrez Crespo, H. (2007).** *El comunismo: otras miradas desde América Latina*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**DANE. (2000).** Los grupos étnicos de Colombia en el censo de 1993 - Análisis de Resultados. Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

**DANE. (2005).** *Censo general 2005 - nivel nacional*. Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

**De las Casas, F. B. (1986).** *Historia de las Indias*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

**Duque N., A. (2002).** Etnoconocimiento y biodiversidad en Risaralda. Pereira: Discusiones.

**Dávila L. de Guevara, C. (2002).** *Empresas y empresarios en historia de Colombia - Siglos XIX y XX.* Bogotá: Universidad de los Andes - CEPAL - Editorial Norma.

**Duque Gómez, L. (1963).** *Reseña arqueológica de San Agustín.* Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.

**Dussan de Reichel, A. (1988).** *El mundo Tairona.* Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

**Días M., J. M. & Gast Harders, F. (2009).** *El Chocó biogeográfico de Colombia.* Santiago de Cali: Banco de Occidente.

**Fajardo, D. (1979).** *Ayer y hoy de los indígenas colombianos.* Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE.

**Fals B., O. (1975).** *Historia de la cuestión agraria en Colombia.* Bogotá: Fundación Rosca de investigación y acción.

**FEDEPALMA. (2006).** *La agroindustria del aceite de palma en Colombia.* Bogotá: Federación Nacional de Cultivadores de Palma de Aceite.

**Friede, J. (1976).** *El indio en la lucha por la tierra.* Bogotá: Punta de lanza Editorial.

**Friedemann, N. & Cross, R. (1979).** *Ma Ngombe: Guerreros y ganaderos en Palenque.* Bogotá: Carlos Valencia Editores.

**Funtowicz, S. O. & Ravetz, J. R. (2000).** *La ciencia posnormal: la ciencia con la gente.* Barcelona: Icaria Editores.

**Gentry, A. (1990).** *La Región del Chocó.* En Evans, R.; Castaño U., C.; Gentry, A. & Albericoñ, M. *Selva Húmeda de Colombia.* Bogotá: Villegas Editores. pp. 41-54.

**Gosselman, C. A. (2005).** *Viaje por Colombia: 1825 y 1826.* Bogotá: Biblioteca Luis Angel Arango.

**Grimberg, M. (2003).** *Édgar Morín y el pensamiento complejo.* Madrid: Campo de ideas.

**Groot, J. M. (1889).** *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada.* Bogotá: Casa Editorial de M. Rivas & Cia.

**Gutiérrez A., E. (1980).** *Historia del negro en América.* Bogotá: Nueva América.

**Holdridge, L. R. (1996).** Ecología basada en zonas de vida. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura - IICA-.

**II Congreso, C. d. (1825).** *Cuerpo de Leyes de la República de Colombia.* Londres: Imprenta Española de M. Calero.

**Jiménez M., O. (2004).** El Chocó, un paraíso del demonio: Nóvita, Citará y el Baudó, siglo XVIII. Medellín: Universidad de Antioquia.

**Leff, E. (2006).** Aventuras de la epistemología ambiental. México D.F.: Siglo XXI Editores.

**Leff, E. (2000).** Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad y poder. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

**Liévano Aguirre, I. (1996).** *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia.* Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.

**Lucena S., M. (2008).** Historia de Iberoamérica. Tomo II: Historia Moderna. Madrid: Cátedra Ediciones.

**Lucena S., M. (1997).** Las transferencias agrícolas del mediterráneo a América, s. XVI-XVIII: Imperialismo verde y formación de la agricultura mestiza iberoamericana. Cali: Universidad del Valle.

**Machado, A. (1993).** La agricultura en el litoral del pacífico. En Layva, P. Colombia Pacífico. Bogotá: Fondo para la protección del medio ambiente "José Celestino Mutis". pp. 55-76.

**Machado C., A. (2004).** La academia y el sector rural. Bogotá: Ediciones Universidad Nacional.

**Martínez A, J. (1994).** De la economía ecológica al ecologismo popular. Barcelona: Icaria Editorial.

**Mauss, M. (1969).** Ensayo sobre el don: corma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. París: Ceuvres iii.

**Mejía, M. (2001).** El Proceso de transformación cultural hacia la producción ecológica: experiencias, reflexiones y recomendaciones para el caso colombiano. Lineamientos Conceptuales para el Diseño de Proyectos de Investigación y Transferencia de Tecnología en Agricultura Ecológica. Bogotá: Editora M-T Palacios. p.8.

**Mingorance, F.; Minelli, F. & Le Du, H. (2004).** El cultivo de la palma africana en el Chocó. Legalidad ambiental, territorial y derechos humanos. Quibdó: Human rights everywhere - Diócesis de Quibdó.

**Monje C., J. (2010).** El ecoetnodesarrollo en las comunidades indígenas en Colombia, una descripción histórica para descubrir las verdades y mentiras sobre su autonomía. Revista Inventum (7), 38-43.

**Monje C., J. (2011).** La agroecología, un marco de referencia para entender sus procesos en la investigación y la praxis. Luna Azul (32), 50-67.

**Monje C., J. (2007).** Retos de la agroecología en las regiones colombianas. Luna Azul, 1-6.

**Morín, E. (2005).** El Metodo 1. La Naturaleza de la Naturaleza. Madrid: Cátedra Ediciones.

**Morín, E. (2006).** El Método 3. El conocimiento del conocimiento. Madrid: Cátedra Ediciones.

**Morín, E. (2007).** Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Gedisa Editorial.

**Naredo, J. M. (1996).** La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico. Madrid: Siglo XXI Editores.

**OCHA-ONU, O. (2008).** Informe semestral de desplazamiento, departamento del Chocó. Quibdó-Chocó, Colombia: autor.

**ONIC. (2010).** Palabra dulce, aire de vida. Forjando caminos para la pervivencia de los pueblos indígenas en riesgo de extinción en Colombia. Bogotá: autor.

**ONIC. (2000).** Elementos conceptuales y metodológicos de los planes de vida. Bogotá: MJ Editores LTDA.

**Ospina, W. (2006).** Ursúa. Bogotá: Alfaguara Editorial.

**Ots Capdequí, J. M. (1946).** El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial. Ciudad Trujillo: Montalvo Editores.

**Ottman, G. (2005).** Agroecología y sociología histórica desde Latinoamérica. Córdoba, España: Universidad de Córdoba.

**Parsons, J. (1973).** *Los campos de cultivos prehispánicos del bajo San Jorge.* Bogotá: Universidad Nacional.

**Pizzurno Gelós, P. (1995).** *La Separación de Panamá de Colombia y el surgimiento de la república*. Ciudad de Panamá: Instituto Nacional de Cultura.

**PNUD. (2011).** *Colombia rural, razones para la esperanza. Informe nacional de desarrollo humano*. Bogotá: INDH - PNUD.

**Reichel-Dolmatoff, G. (1978).** Colombia Indígena-Período Prehispánico. En I. C. Cultura, *Manual de historia colombiana* (pp. 33 - 115). Bogotá: Banco Popular.

**Rist, S. (2002).** Si estamos de buen corazón, siempre hay producción: caminos de renovación de formas de producción y vida tradicional y su importancia para el desarrollo sostenible. La Paz, Bolivia: Agruco - Plural Editores.

**Rodríguez, C. A. (2010).** Pesca de consumo. En Rodríguez, C. *Monitoreos comunitarios para el manejo de los recursos naturales en la amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos Internacional Colombia.

**Rueda Plata, J. O. (1999).** El campo y la ciudad: Colombia, de país rural a país urbano. *Revista credencia historia* , 98-105.

**Rueda Vargas, B. (1937).** *Intendencias y comisarías*. Bogotá: Imprenta nacional.

**Sevilla G., E. (2002).** Agroecología y desarrollo rural sustentable: una propuesta. En Sarandón, S. (Editor) *Agroecología: el camino hacia una agricultura sustentable*. La Plata, Argentina: Ediciones Científicas Americanas. pp. 57-81.

**Sevilla G., E. (2007).** De la sociología rural a la agroecología. Barcelona: Icaria Editorial.

**Sloninsky, T. (1985).** Relaciones entre humanos, animales y plantas: consideraciones ecológicas. Buenos Aires: Plus Ultra Editorial.

**Strauss, A., & Corbin, J. (2002).** *Bases de la Investigación Cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Ediciones Universidad de Antioquia.

**Tamayo, J. (1995).** Las gentes del Chocó. En Leyva, P. *Colombia pacífico Tomo II*. Bogotá: Fondo para la protección del medio ambiente “José Celestino Mutis”.

**Toledo M., V. M. & Barrera-bassols, N. (2008).** La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona: Icaria Editorial.

**Toledo M., V. M. (2002).** . Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature. En *Ethnobiology and Biocultural Diversity* (eds. Stepp, JR et al.), pp. 511-522. International Society of Ethnobiology.

**Uribe, M. (1998).** Los grupos étnicos de Colombia: intentos de cuantificación y criterios para el censo 1993. Bogotá Colombia: Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE.

**Villa, W., & Hughton, J. (2005).** Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004. Bogotá: CECOIN-OIA.

**Woodgate, G., & Redclift, M. (2002).** Sociología del medio ambiente. Una perspectiva internacional. Madrid: McGRAW-HILL/Interamericana de España.

**WRM. (2003).** Las plantaciones no son bosques. Montevideo: Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales.