



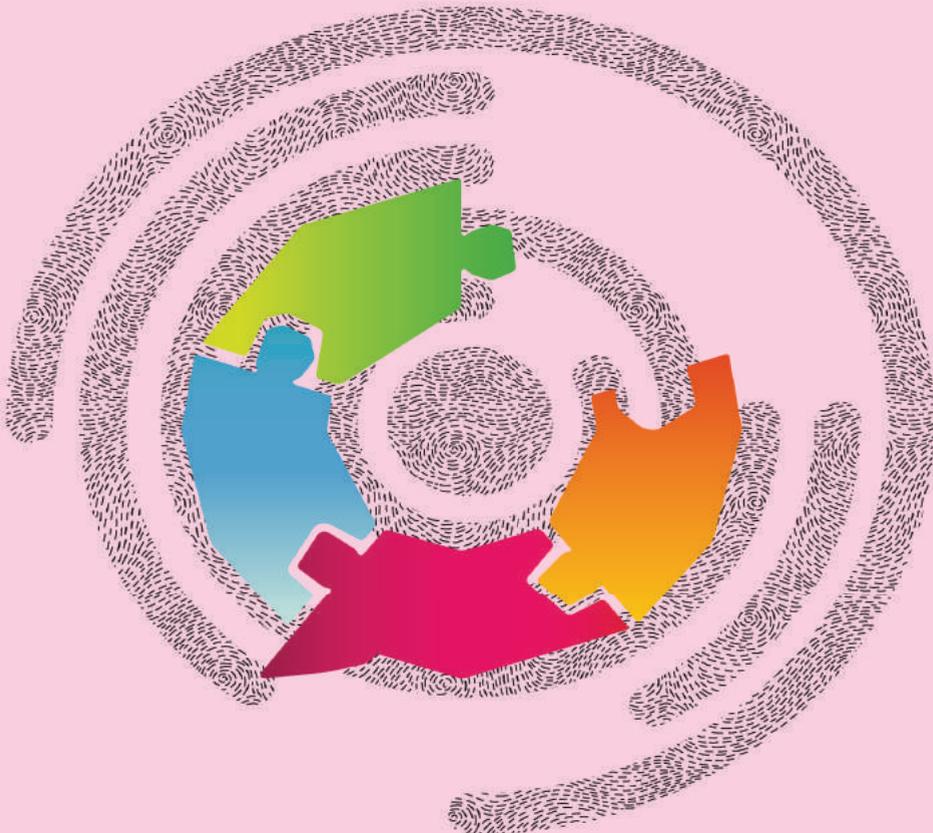
Actas

Proceedings

Colóquio Internacional Epistemologias do Sul:  
aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul

International Colloquium Epistemologies of the South:  
South-South, South-North and North-South global learnings

Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cunha (eds)



Volume 3

Outras economias / Other economies

Junho - June 2015

## PROPRIEDADE E EDIÇÃO / PROPERTY AND EDITION

Centro de Estudos Sociais – Laboratório Associado  
Universidade de Coimbra  
www.ces.uc.pt  
Colégio de S. Jerónimo, Apartados 3087  
3000-995 Coimbra – Portugal  
Tel: +351 239 855573/ + 351 239 855589

ISBN: 978-989-95840-5-1

## Capa e projecto gráfico / Cover and graphic design

Cristiana Ralha

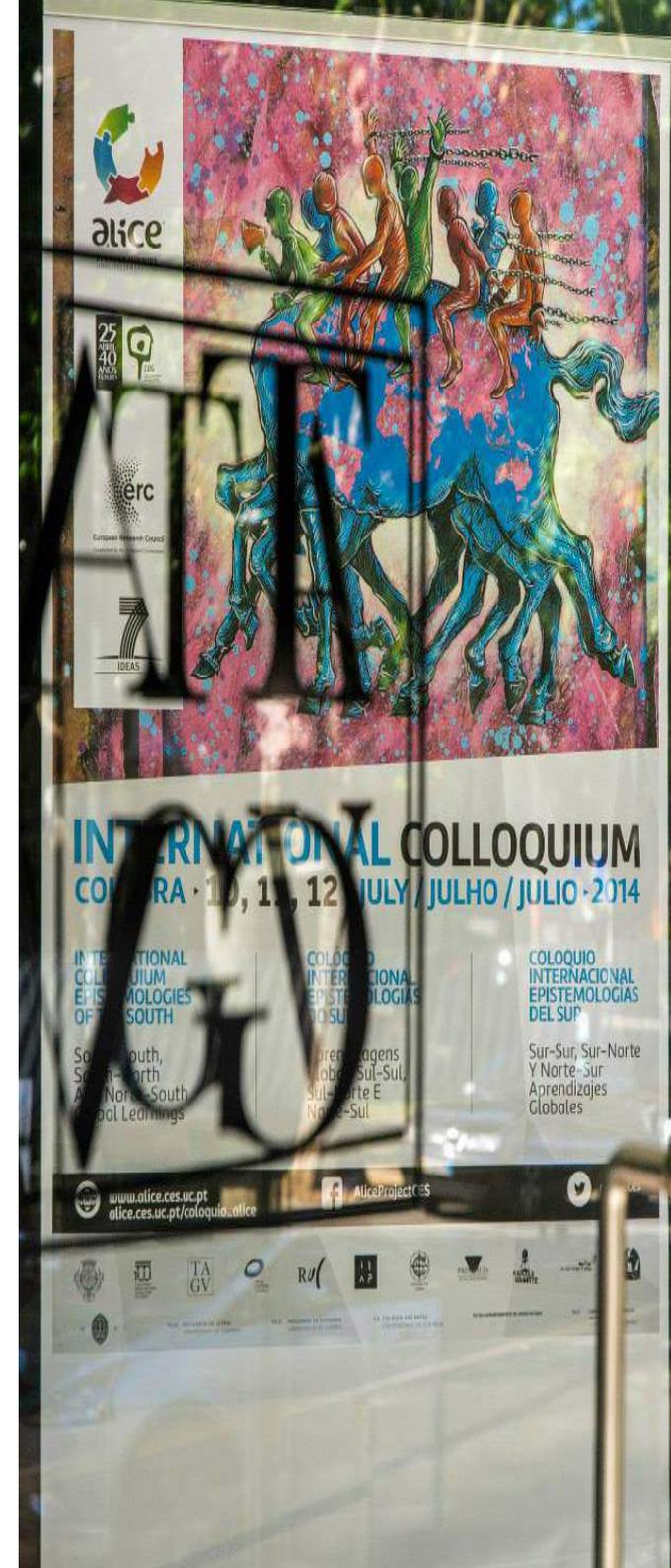
Coimbra, Junho, 2015

## COMISSÃO CIENTÍFICA DO COLÓQUIO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Boaventura de Sousa Santos  
José Manuel Mendes  
Maria Paula Meneses  
Élida Lauris  
Sara Araújo

## COMISSÃO ORGANIZADORA DO COLÓQUIO / ORGANISING COMMITTEE

Alice Cruz  
Aline Mendonça  
André Brito Correia (Coord. do Programa Cultural / Cultural Programme Coord.)  
Antoni Aguiló  
Bruno Sena Martins  
Catarina Gomes  
Cristiano Gianolla  
Dhruv Pande  
Élida Lauris (Coord. Executiva / Executive Coord.)  
Francisco Freitas  
José Luis Exeni  
Luciane Lucas dos Santos  
Mara Bicas  
Maurício Hashizume  
Raúl Llasag  
Rita Kacia Oliveira (Coord. Executiva / Executive Coord.)  
Sara Araújo (Coord. Executiva / Executive Coord.)  
Teresa Cunha



POR VONTADE DO AUTOR E DA AUTORA, ESTE TEXTO NÃO OBSERVA AS REGRAS DO NOVO ACORDO ORTOGRÁFICO



alice



ces  
Centro de Estudos Sociais  
Laboratório Associado  
Universidade de Coimbra



erc  
European Research Council



IDEAS

Foto / Photo  
Rodrigo Reis

## AGRADECIMENTOS INSTITUCIONAIS

Este livro, em quatro volumes, resulta de um esforço colectivo que envolveu várias instituições e muitas pessoas a quem queremos prestar o nosso profundo agradecimento.



Universidade de Coimbra



Colégio das Artes da Universidade



Departamento de Arquitetura da Faculdade



Escola da Noite / Teatro da



Faculdade de Economia da



Faculdade de Letras da



Machado de Castro National



NES - Núcleo de Estudantes



NES - Sociology Student Body

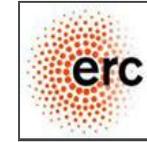


RUC - Radio Universidade de

Este livro de Actas foi elaborado no âmbito do projecto de investigação “ALICE – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra – Portugal. O projecto é financiado pelo Conselho Europeu para a Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].

## INSTITUTIONAL ACKNOWLEDGMENTS

These Proceedings, in four volumes, would not have been possible without the kind support and help of many individuals and organizations. I would like to extend our sincere thanks to all of them.



University of Coimbra



College of Arts of the University of



Department of Architecture of the Faculty



Escola da Noite / Teatro da



Faculty of Economics of the



Faculty of Arts and Humanities



Machado de Castro National



NES - Sociology Student Body



RUC - Radio Universidade de

This book of proceedings was elaborated as part of research project “ALICE – Strange Mirrors, Unsuspected Lessons: Leading Europe to a new way of sharing the world experiences”, coordinated by Boaventura de Sousa Santos (alice.ces.uc.pt), at the Centre for Social Studies of the University of Coimbra – Portugal. The project is financed by the European Research Council (ERC), 7th Framework Programme of the European Union (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].



Giovanna Micarelli<sup>1</sup>

### Resumen

Este ensayo considera las conceptualizaciones indígenas del desarrollo como una “enfermedad del camino del blanco”, y las formas en que ellos se proponen curar esta enfermedad, con el fin de mostrar un horizonte diferente en la búsqueda del buen vivir, reivindicado por los pueblos indígena a través del consumo ritual de la coca y el tabaco. El énfasis en estas sustancias sagradas ocupa un lugar central en la reconfiguración de redes interétnicas que reflejan nuevos modos de construcción de lo político y que tienen el potencial de fortalecer la acción política y lograr un mayor reconocimiento. Al mismo tiempo se reafirman las visiones indígenas de la vida como entretejido que debe ser cuidado y mantenido a través de la incorporación de la diferencia. Con el objetivo de “curar el mundo” los indígenas defienden así una epistemología del cuidado que sustenta una alternativa contra-hegemónica al paradigma dominante del desarrollo.

**Palabras clave:** Amazonia, epistemologías indígenas, desarrollo económico, políticas de la identidad, cultura.

### Abstract

This essay takes into consideration indigenous conceptualizations of development as an “illness of the white man’s road”, and indigenous ways of curing this illness, to show a different horizon for the pursuit of the *buen vivir*, one that is reivindicated by indigenous people through the ritual consumption of coca and tobacco. The emphasis on these sacred substances occupies a central place in the reconfiguration of interethnic networks that reflect new modes of construction of the political and that have the potential to increase political agency and recognition. At the same time, it reaffirms indigenous visions of life as an interweave that needs to be maintained and cared for through the incorporation of difference. With the purpose of “curing the world” indigenous people thus defend an epistemology of care that sustain a counter-hegemonic alternative to the dominant development paradigm.

**Keywords:** Amazonia, indigenous epistemologies, economic development, identity politics, culture.

---

<sup>1</sup> Profesora Asociada, Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, e investigadora en el Centro de Estudos Sociais, Laboratorio Asociado, Universidad de Coimbra, Portugal. Un discusión más extensa de las ideas presentadas aquí se encuentra en *Weaving a New Basket: Indigenous Networks at the Margins of Development* (Micarelli, 2003), y en *‘Divine Banknote’: The Translation of Project Money into Public Wealth* (Micarelli, en curso de publicación).

*¿Para que consumimos mambe [coca] y ambil [tabaco]? Para pensar bien, hablar bien, y trabajar bien. Y para que esto se convierta en abundancia para todos.*

[Líderes Uitoto]

Este artículo tiene por objeto contribuir a “un pensamiento alternativo de alternativas” (Santos 2007) a partir de la forma en que algunos grupos indígenas de la Amazonia colombiana dan sentido al desarrollo y, en el proceso, subvierten sus premisas y su práctica. Como dice Arturo Escobar (1995), el desarrollo es un espacio de contestación cultural y de construcción de la identidad, además que un discurso y una práctica colonizadoras. Sin embargo, si bien existen críticas reveladoras del desarrollo como proceso ligado a la modernidad e historicidad occidentales (Edelman y Haugerud 2005, Escobar 1995, Ferguson 1994), todavía falta volver más la mirada sobre el papel que juega el desarrollo en el surgimiento de políticas de identidad interétnicas, y sobre los significados culturales que se movilizan en procesos políticos que desafían las creencias implícitas de desarrollo así como su funcionamiento práctico.

Durante mi trabajo con los grupos indígenas de la Amazonia colombiana encontré una divergencia, en si no muy sorprendente, entre las metas declaradas del desarrollo de mejorar la calidad de vida de sus “beneficiarios”, y el declive percibido por la población indígena. Los indígenas expresan la sensación de que su calidad de vida se ha vuelto peor a medida que los proyectos de desarrollo proceden, y se consideran enfermos física y espiritualmente, esto a pesar del enfoque del desarrollo sostenible en la cultura y la participación. Al mismo tiempo, dadas las fuertes críticas de los pueblos indígenas hacia la empresa del desarrollo, su esfuerzo por participar en los proyectos de desarrollo puede parecer algo sumamente contradictorio.

En el presente texto sugiero que esta contradicción es sólo tal si se entiende dentro de la lógica “resistir o rendirse” a la dominación externa. En su lugar, voy a tratar de desentrañar los entendimientos culturales que los indígenas movilizan para dar sentido y buscar afectar las relaciones de poder en las que han sido entrelazados históricamente y donde el desarrollo juega ahora un papel clave. Aquí una lógica diferente, indígena, está en función, según la cual lo que llega como malo –enfermedad, conflictos, o en este caso, el desarrollo– debe ser volteado y convertido en algo bueno.

Dos imágenes pueden ayudar a entender esta perspectiva. La primera ve la humanidad y sociabilidad como el resultado impermanente de un proceso continuo de desintoxicación en el que sustancias exógenas potencialmente peligrosas pero no obstante indispensables para la vida humana, son transformadas e incorporadas gradualmente en el cuerpo personal y social. La segunda es la imagen del canasto, que denota el conocimiento y el cuerpo humano como hechos de diferentes fibras entretejidas. El trabajo y la responsabilidad de cada persona es tejer este canasto y cuidar de la vida a través de procesos que, al mismo tiempo, capturan, transforman y organizan la diversidad. Estas perspectivas indígenas explicarían otra aparente contradicción entre la lucha para reafirmar la cultura y la búsqueda de formas

de organización intercultural que caracteriza las políticas indígenas contemporáneas en la Amazonia colombiana.

Las perspectivas que se presentan aquí se refieren sobre todo a los miembros de un conjunto de grupos étnicos lingüísticamente diverso, pero relativamente uniforme del punto de vista cultural llamado Gente de Centro, que incluye Uitoto, Muinane, Bora, Miraña Andoke, Nonuya y Ocaina, y también Yukuna y Makuna que se han reasentado en lo que hoy es el Resguardo Indígena Tikuna-Uitoto, Km. 6-11, en la periferia de la ciudad de Leticia, en el Amazonas colombiano. Estos grupos comparten el uso ritual de la hoja de coca – *mambe* – y del tabaco, ya sea como pasta de tabaco, *ambil* entre la Gente de Centro, o rapé entre los Yukuna y Makuna.

Con cerca de 7,540 hectáreas, el resguardo tiene una población de aproximadamente 1,800 personas que representan al menos diez grupos étnicos diferentes. Esta diversidad es el resultado de la interacción de varios procesos de migración, desplazamiento y reterritorialización en su mayoría relacionados con el genocidio, la esclavitud y la diáspora vinculadas al auge del caucho (1880-1945), el sistema de *endeude*, la expansión estatal, y más recientemente, el conflicto armado entre la guerrilla de las FARC, los paramilitares y el Estado. En respuesta a la prestación de servicios centralizados de salud, educación y vivienda por parte del Estado, a inicio de los años 70 “comunidades indígenas” comenzaron a formarse a lo largo de la carretera prevista entre Leticia y Tarapacá. Estas comunidades fueron cruciales para vincular poblaciones indígenas dispersas al aparato del Estado, y se convirtieron en el terreno natural del desarrollo tanto para las instituciones del Estado, como para organizaciones no gubernamentales. Del mismo modo, el discurso del empoderamiento y la sostenibilidad convergieron en la idea de comunidad y participación comunitaria. Esta forma impuesta pero frágil de organización generó, sin embargo, más problemas que beneficios, como el aumento de formas de control y dependencia, y una serie de conflictos internos, en su mayoría sobre liderazgo y acceso a los recursos naturales y económicos, que frustraron el progreso hacia una mayor organización política y autodeterminación. El desarrollo es ahora una presencia constante en la vida de la comunidad, y mientras la gente busca capturar el dinero del desarrollo, también afirma que el desarrollo “los tiene enfermos”.

En este escenario, las respuestas indígenas al desarrollo han comportado la reconfiguración de redes interétnicas que tienen el potencial de sustentar la acción política y el reconocimiento. Este esfuerzo se ha llevado a cabo a través de significados y prácticas culturales compartidas, vinculadas con el consumo de las sustancias rituales de la coca y el tabaco. Coca y tabaco sirvieron como base para la construcción de una agenda política capaz de articular “la integración unificada de criterios ancestrales tradicionales” (en las palabras de los líderes del resguardo) y el respeto a la pluralidad étnica y cultural, un programa en sintonía con la Constitución Política de Colombia de 1991. Al mismo tiempo, el énfasis en el valor cultural y en el carácter sagrado de la planta de coca, permitió a los líderes indígenas catapultar la lucha indígena por la autodeterminación hacia el ámbito nacional e internacional y

comentar directamente sobre cuestiones geopolíticas como los programas de erradicación de la coca abogados por EE.UU. La coca se volvió el símbolo de la amenaza diaria contra la soberanía indígena y sus territorios, y la usurpación más sutil y más cargada simbólicamente de sus formas culturales y modos de vida. Tal amenaza debe entenderse con relación a la implementación ideológicamente construida del desarrollo en la región, que es al mismo tiempo vinculada a la definición del estado-nación, como a patrones de gobierno de orden global.

A raíz de la descentralización del Estado colombiano y la reconfiguración de los entes públicos avalados por la Constitución de 1991, una de las funciones reconocidas a las autoridades indígenas ha sido la de “diseñar políticas, planes y programas de desarrollo económico y social en su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo” (art. 330 de la constitución política de Colombia). Las organizaciones indígenas, en cabeza de la ONIC – Organización Nacional Indígena de Colombia – han estado promoviendo la definición de Desarrollo Propio y de los planes de vida indígenas: “llamamos Desarrollo Propio a la forma como recreamos y proyectamos nuestra vida, que esta ligada necesariamente a la concepción sobre el orden del mundo, señaladas en nuestras leyes de origen” (ONIC-IICA, 1999: 18). Según la ONIC, los planes de vida son “una herramienta con que cuentan los pueblos indígenas para preservar la integridad étnica y cultural de los pueblos diseñada por ellos mismos con la dirección de sus autoridades con el propósito de crear las condiciones para su desenvolvimiento futuro como grupos sociales y culturales distintos [...] se constituyen en mecanismos de negociación, participación, concertación y control, es un instrumento político que debe permitir un desarrollo propio...”<sup>2</sup>

A pesar de estos importantes logros, la construcción de los planes de vida se ha visto limitada por la necesidad de cumplir con los requisitos institucionales: “Es necesario cumplir con los requisitos exigidos por las instituciones, para obtener financiación de una manera más fácil” recita una cartilla del programa de formación de la ONIC (1999: 38; véase también Micarelli 2003; Villegas 2008). El aparato burocrático erigido en torno a los planes de vida y la actividades de planificación y capacitación establecidos por los liderazgos indígenas, con muy pocas excepciones, parecen replicar las formas occidentales de producción de conocimiento, lineales, abstractas y reduccionistas, a expensas de las indígenas, más relacionales e interdependientes del contexto (Escobar 1992b). El surgimiento de nuevos cuadros de liderazgo, en su mayoría urbanos, también ha creado nuevas jerarquías, desplazando a menudo las formas tradicionales de autoridad radicadas en el territorio. A pesar de un énfasis participativo, la participación se dirige desde arriba y es enmarcada por metodologías en gran medida foráneas a las sociedades indígenas. Así, los planes de vida, que en el papel tienen sus raíces en el reconocimiento de las especificidades culturales de los pueblos indígenas, en la práctica terminan no permitiendo la plena realización de la diferencia cultural, lo cual

2 “Sistema de monitoreo de la protección de los derechos y la promoción del buen vivir de los pueblos indígenas de América Latina y El Caribe”, [http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/monitoreo/SMDyBV\\_Introduccion.pdf](http://www.fondoindigena.org/apc-aa-files/documentos/monitoreo/SMDyBV_Introduccion.pdf) [Sept. 2014].

pone en tela de juicio su capacidad para transformar realmente el espacio epistemológico y metodológico del desarrollo.

La aparición de la coca y el tabaco como potentes símbolos, al mismo tiempo de curación y disenso, de continuidad cultural e interetnicidad, revela la voluntad de reivindicar un horizonte diferente para el mantenimiento de la vida y el bienestar: “La palabra ‘vida’, la palabra ‘desarrollo’ están en la coca y el tabaco”, dice un anciano del resguardo. Más recientemente, esta estrategia ha implicado un movimiento desde las comunidades a una red de malocas y *mambeaderos* emplazados en el territorio, concebido como una red en expansión de relaciones socio-ambientales que deben ser atendidas bajo la guía de expertos rituales.<sup>3</sup>

Hasta el año 2000 sólo una de las siete malocas del resguardo se consideraba al menos parcialmente tradicional, todas las malocas, excepto una, eran localizadas dentro o en las cercanía de las aldeas y su construcción había sido llevada a cabo con fondos del estado. En 2002, sin embargo, un respetado chamán tomó la decisión de construir una gran maloca a orillas del río Tacana y de hacerlo de la manera correcta: tomando acuerdos con los dueños espirituales del territorio, abriendo y cultivando *chagras* (sistemas de siembra en policultivo), realizando *mingas* (sesiones de trabajo comunal), haciendo aliados y, sobre todo, reactivando la transmisión de la Palabra de Coca y Tabaco.<sup>4</sup> Tres años más tarde, la maloca fue inaugurada con el primero de una larga serie de rituales de baile, las “carreras rituales” del chamán dueño de maloca. Eventos rituales se han realizado de forma cíclica desde entonces.

En los años siguientes a la inauguración de la maloca, llamada *Joko Ailloko Rierue Nabiri* en lengua Uitoto (“el lugar donde madura dulcemente el hombre”), trece ancianos de las etnias Uitoto, Muinane, Bora, Ocaina, Yukuna, Macuna, e Inga, liderados por el maloquero Uitoto, reanudó conversaciones sobre cómo producir formas de organización y gestión del territorio que sitúan la cultura en el centro, pero en el respeto de las diferencias culturales. Su motivación para la constitución de un consejo de ancianos en el resguardo fue precisamente haber observado el fracaso de los planes de vida y los planes de desarrollo en lograr lo que se había propuesto. Estos planes, en sus palabras, no ‘amanecieron’, es decir, no se materializaron en trabajo capaz de sostener una vida abundante y saludable para todos.

3 Las malocas son grandes casas comunales. El *mambeadero* es un espacio reservado de la maloca donde se lleva a cabo el consumo ritual de la coca y el tabaco.

4 La Palabra de Coca y Tabaco, también Palabra de Vida (*rafue* en Uitoto; *fiivoji* en Muinane) son rituales del habla. Según Candre y Echeverri (2008: 28) “*rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas – es el movimiento de lo nombrado a lo real a través del tiempo.”



Figura 1 - Cosechando cuidadosamente las hojas de coca: “cada hoja es una palabra”.

Foto: Vincenzo Micarelli.

## LA ENFERMEDAD DE DESARROLLO. CURAS INDÍGENAS.

La conceptualización del desarrollo como enfermedad está incorporada en las cosmologías indígenas: las ideas y percepciones del universo como sistema ordenado y el lugar de los seres humanos en dicho sistema. Preocupadas por cómo darle sentido al mundo, estas ideas no son inmunes a las turbulencias de la vida y de la historia. Como sugirió Barth (1987: 84) las cosmologías están siempre en proceso, y podemos entender mejor una cosmología particular “no construyendo más orden en ella, sino dando cuenta mejor de su producción”. Para evitar el riesgo de una fetichización de la tradición, una consideración de las cosmologías indígenas debe ir de la mano con el reconocimiento del contexto político de tales representaciones. Esto implica reconocer el carácter relacional y creativo de las cosmologías contra una noción estática de la significación y una noción de las culturas entendidas como totalidades limitadas y autónomas.

Una serie de supuestos que se refieren a la ideología desarrollo contribuyen a la “enfermedad de desarrollo”, en primer lugar, la tendencia que se encuentra en el discurso del desarrollo de representar las condiciones estructurales de la desigualdad como una patología del “subdesarrollado”. Como sugiere justamente Arturo Escobar (1992a: 25), los *tropoi* del vocabulario del desarrollo – “los pobres”, “los desnutridos”, “los analfabetos”, “las mujeres embarazadas”, “los sin-tierra” contribuyen a construir categorías de la anormalidad. Esta atribución de abyección por parte de la cultura dominante convierte a los sujetos indígenas en la causa de su propio “subdesarrollo”, separa a los “problemas” de sus causas históricas, y termina por denegar las conceptualizaciones locales de los problemas y las necesidades, así como las soluciones locales. Los mecanismos de desarrollo como la burocracia, la retórica institucional, y la competencia técnica, naturalizan modos de pensar y de hacer que se incorporan en la vida cotidiana y adquieren la fuerza de un orden cosmológico. El marco espacio-temporal resultante explica, justifica, y, finalmente, reproduce la desigualdad, construyendo al “subdesarrollado” en base a unas supuestas carencias: racionalidad, habilidades, activos. No teniendo nada, excepto las necesidades, el sujeto se re-constituye en lo que Ivan Illich llama “*homo miserabilis*” (1999). Estas representaciones confinan a aquellos que se encuentran en los márgenes del orden mundial global, a un estado de desempoderamiento físico y moral, además que político: una especie de hospital metafórico en el que los expertos tratan de curar la enfermedad crónica del subdesarrollo. Ambiguamente, incluso cuando esta “enfermedad” se entiende como originada en las estructuras de poder colonial y neo-colonial, se actúa sobre ella como si fuera una idiosincrasia causada por la propia naturaleza y cultura de los llamados “beneficiarios” del desarrollo. Estas representaciones giran en torno a nociones naturalizadas de la cultura y la identidad, que se revelan como formas de crear objetos que facilitan el ejercicio de formas de control y de intervención. Por ejemplo, el *tropos* “comunidad indígena” desplegado en el vocabulario del desarrollo, oscurece, y por lo tanto no permite articular, la textura compleja de las identidades sociales en las que se predicán los procesos de organización indígenas.<sup>5</sup>

La que considero probablemente como la proposición más dañina de la ideología del desarrollo es la imposición de una noción ajena de bienestar, ya que niega a los llamados “beneficiarios” del desarrollo, el derecho a perseguir la vida que *ellos* desean vivir. De esta manera, el desarrollo establece un dominio perceptual; sus construcciones ideológicas se internalizan como experiencia subjetiva: la elaboración de lo que se puede experimentar, desear, o siquiera imaginar. La gente se refiere a esta condición como “la crisis”: una pérdida de control que se convierte en patógena, y que afecta a la salud en los niveles físicos, psicológicos, sociales, ambientales y cosmológicos.

Pero la visión de bienestar del desarrollo no se infiltra fácilmente en las percepciones cosmológicas indígenas. Al tener en cuenta la manera en que las nociones corporeizadas

5 Esto también revela el legado de una noción estática de la ‘cultura’ y de la práctica antropológica del trabajo de campo basado en ideas de separación y contigüidad geográfica en contribuir a una visión de las sociedades indígenas como entidades delimitadas y aisladas.

de la salud y el buen vivir se convierten en el punto de partida para refutar la producción silenciosa de sujetos subdesarrollados propongo una acepción de disenso cercana a su etimología: sentir de manera diferente. Al emerger de una fractura entre nociones contrastantes de bienestar, el disenso se ramifica a todos los dominios de la experiencia, guiando la crítica indígena y la toma de decisiones. Las nociones corporeizadas del buen vivir son también el punto de partida para la articulación de las diferencias internas, proyectando la construcción de consenso a través de la diversidad en términos de la búsqueda del buen vivir y la convivialidad para todos.

La Gente de Centro concibe los proyectos de desarrollo como “cacería” acechada por el líder-chamán con las armas espirituales de la coca y el tabaco. Antes de visitar las oficinas institucionales en la ciudad, ellos preparan coca y tabaco – infundiendo estas sustancias con *un pensamiento* intencional y poderoso. Al parecer, el mundo de los blancos es como la selva, donde sustancias exógenas y potencialmente patógenas, sin embargo indispensables para la vida humana, son controladas por otros poderosos: los dueños de los animales o las instituciones ajenas. El objetivo de los líderes debe ser bifocal: capturar el dinero institucional y proveer para el bienestar de la comunidad.

Como cualquier sustancia exógena que resulta de una empresa depredadora, el desarrollo se concibe como patógeno, es “caliente”, y está incluido en las etiologías indígenas como una de las “enfermedades del camino del blanco”. Para que sea apto para el consumo humano debe ser “enfriado” y transformado a través del trabajo y otras prácticas sociales. Esta transformación envuelve esencialmente el proceso de “curar”, tanto en el sentido de curación y como de volver apto para el consumo humano (como en la curación de la carne de la cacería).

La humanización de la sustancias exógenas comienza a través de rituales del habla que se realizan todas las noches en el *mambeadero* con el propósito de restaurar “un mundo sano”. Estos se llaman “Palabra de coca y tabaco” o “Palabra de vida”. La Palabra de vida vincula de manera explícita la incorporación de sustancias exógenas al mantenimiento de la salud y la vida. Esta conexión se puede encontrar en percepciones cosmológicas subyacentes según la cual la posibilidad de vida armoniosa depende de procesos de transformación que entrelazan la diversidad en el tejido de la sociedad, como diferentes fibras se entretajan para hacer un canasto (Micarelli, 2003, en prensa).

Lo que se habla durante la noche debe ser puesto en práctica durante el día, a través del trabajo, que materializa el pensamiento la palabra intencional vinculando temas tan diversos como la captura chamánica, la producción de alimentos, la enseñanza-aprendizaje, y la curación. En la perspectiva de la Gente de Centro – compartida por otras sociedades amazónicas indígenas – el trabajo es la fuente de la que se recrean continuamente no sólo el cuerpo humano, la identidad y la sociedad, sino también la vida y el cosmos. El trabajo confiere identidad tanto en forma colectiva como individual. El esfuerzo persistente y la ingestión de alimentos

y bebidas adecuados – en sí el producto del trabajo – forma gradualmente cuerpos, hábitos y disposiciones, definidas en base al género, a lo largo de la vida de una persona. La actividad productiva es también una manera de reforzar los sentimientos benignos entre compañeros de trabajo, y de crear y mantener buenas relaciones con las personas y el mundo de los espíritus (Griffiths 2002: 248). Estos hábitos son una fuente de identidad verdadera. Por encima de todo, el trabajo es el medio por el cual se materializa el “conocimiento de vida” del creador – se hace ‘amanecer’ – alcanzando el estado de tranquilidad, convivialidad y buena salud generalizada que constituyen el ideal de vida de la comunidad.



Figura 2 - La construcción de una maloca en el resguardo indígena Tikuna-Uitoto Kilómetro 6 y11.

Foto: Hernán Gómez

## UNA EPISTEMOLOGÍA DEL CUIDADO.

*No se llama proyecto porque proyecto es robo y corrupción. Se llama cacería y después se llama trabajo. Se piensa y se llama para dar trabajo a la gente.*

[Hombre Uitoto]

*El trabajo es para comer, tomar, curar, para dar de comer a la humanidad. Por eso nosotros estamos intentando con trabajo, abundancia, aprovechando el verano para sembrar toda clase de fruta, trabajo para arreglar, que no se logra solamente de documentos: hay que sufrir... Por eso aunque digan que soy perezosa allí esta mi chagra, mi maní, mi manicuera, mi maloca, mis nietos. Esa es mi semilla bien plantada que no es papel; es vida.*

[Mujer Uitoto]

El propósito del consejo de las autoridades tradicionales del resguardo no ha sido el de rechazar el desarrollo por completo, sino transformarlo en función de las nociones indígenas de buen vivir, y de cómo lograrlo. En 2009 y en 2010 el consejo fue capaz de “cazar” una financiación internacional para apoyar su proyecto de organización territorial y reafirmación cultural.<sup>6</sup> Entre las actividades del proyecto, se le dio énfasis particular a eventos rituales, mingas, transmisión de conocimientos culturales y sesiones de diálogo en los *mambeaderos*, actividades que se consideran fundamentales para la correcta organización de las relaciones socio-ambientales.

La incorporación de dinero en estos procesos fue de por sí bastante problemático. La respuesta fue convertir primero el dinero en otra cosa: sustancias intercambiables y trabajo. De esta manera, el dinero fue “enfriado” y absorbido en los circuitos de producción, reciprocidad y convivialidad. El dinero se utilizó, por ejemplo, para comprar bienes para ofrecer a los concedores tradicionales a cambio de enseñanzas, productos agrícolas de la chagra y mano de obra para la preparación de comida que se ofrece en las mingas, enormes cantidades de maní para intercambiar en los rituales de baile, tabaco para preparar *ambil*, y mano de obra para la elaboración de panes de sal de monte con que pagar los cantores rituales. Todos estos gastos fueron descritos en los informes presupuestarios como “materiales de intercambio”. De esta manera, se puso a trabajar el dinero del desarrollo para dinamizar el intercambio de energía indispensable para la reproducción de la vida y la abundancia generalizada: la fuerza

<sup>6</sup> “Fortalecimiento del Consejo de Autoridades Tradicionales Indígenas del Resguardo Tikuna Uitoto Km. 6 y 11 para la construcción participativa de estrategias de gestión territorial y para su difusión (Leticia, Amazonas, Colombia)” (2009), y “Consolidación de la propuesta de gestión socio-ambiental de la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Resguardo Tikuna-Uitoto Km. 6 y 11 – Cuenca alta del río Tacana (Leticia, Amazonas)”, (2010). PPD-ICAA (Iniciativa para la Conservación de la Amazonia Andina), USAID.

motriz, aunque en sí mismo un estado fugaz, que extiende entre el trabajo y la convivialidad.

La adhesión a Palabra de coca y tabaco es una manera de reafirmar los valores indígenas en contraste con los valores del desarrollo. Su realización diaria adquiere un significado político profundo, sobre todo porque concibe a las personas como agentes creativos, que engendran y cuidan el buen vivir, visto como algo arraigado en una red de relaciones socio-ambientales. De este modo, la Palabra de Coca y Tabaco proporciona un comentario implícito, y se convierte en una fuente de resistencia en contra a la alienación causada por el desarrollo. Como sustancias símbolo del “conocimiento de vida” del creador, coca y tabaco responden a la fragmentación, incertidumbre y pérdida cultural provocadas por la modernidad occidental, y subrayan una noción de cultura como una práctica diaria, dirigida a la reproducción de la vida y el bienestar para todos, no sólo tolerante sino posible solo gracias a la articulación apropiada de la diferencia.

Este orden de valor reafirma prácticas culturales que pueden proteger de la abyección y la atribución de abyección hecha por la cultura dominante, movilizando nociones alternativas de bienestar que también son cruciales para evaluar, transformar, y resistir los regímenes de conocimiento ajenos, como aquellos desplegados por aparato de conocimientos técnicos del desarrollo. Al mismo tiempo ayuda a forjar alianzas interétnicas, que son clave para la construcción de la agencia política en un escenario multiétnico minoritario.

Una de las consecuencias imprevistas del desarrollo, entonces, ha sido el fortalecimiento de formas culturales que van en contra del *telos* implícito del desarrollo: la reactivación de la ley de origen expresada en las enseñanzas de la coca y el tabaco, la reafirmación del poder chamánico, la organización de actividades colectivas de trabajo como las *mingas*, la construcción de *malocas*, y la realización de masivos rituales de baile cuyo propósito es el de “arreglar el mundo”.



**Figura 3 - Ritual de baile *Jimoma*. Maloca *Joko Ailloko Rierue Nabiri*, resguardo indígena Tikuna-Uitoto, Kilómetro 6 y 11.**

**Foto: Marcela Lucía Rojas.**

En este breve ensayo he tratado de llamar la atención sobre dos puntos. El primero es que las críticas del desarrollo deben involucrar un análisis de las nuevas formas locales de organización, ya que es a través de estas formas sociales que las respuestas al desarrollo y las demandas de reconocimiento se articulan y expresan. El segundo punto es que el surgimiento de alternativas no puede entenderse al margen de los valores y los significados culturales que las personas aprovechan en sus luchas para imaginar nuevas posibilidades de agencia. Valores y significados que están basados en otras nociones, del mundo, la historia, el conocimiento, el ser y la vida misma.

Nos hemos acostumbrado a pensar en la cultura como algo que se relaciona con el pasado en lugar del futuro –tradición, hábito, patrimonio, costumbres– e infelizmente la antropología no ha hecho lo suficiente para cambiar este punto de vista; un sentido de la cultura como algo que pertenece al pasado todavía domina nuestra imaginación (Appadurai 2004). Pero las formas en que los indígenas amazónicos entienden y realizan la cultura, y las razones a las que ellos apelan para forjar relaciones culturales a través de fronteras étnicas y lingüísticas, reflejan sus particulares comprensiones de la historia, son ejemplo de sus historicidades. Los pueblos indígenas conciben la historia como un proceso continuo de conquista y resistencia: “la conquista sigue” es un concepto proferido y debatido una y otra vez en las conversaciones de la *maloca*. La conquista se sedimenta en la memoria y en las necesidades de la personalidad, y a veces se vuelve vívidamente presente en la vida de las personas, resultando en lo que Paulo Freire llama “una visión profética permanente” (1970). Sin embargo, la relación entre conquista y resistencia no se concibe como una oposición dicotómica, sino como un proceso gradual de incorporación y auto-antídoto, un proceso puesto en acto principalmente a través de la Palabra de coca y tabaco.

La visión lineal de la historia que está en la base de la ideología del progreso y de su sucesor natural – el desarrollo – encierra la responsabilidad histórica de las personas en un marco teleológico de puntos progresivos pero discontinuos en el tiempo, y de este modo limita la capacidad de las personas para cambiar la historia. Por el contrario, las perspectivas indígenas sobre la historia asumen la interdependencia de pasado y futuro, y ponen énfasis en la facultad de las personas de influir en esa relación. La Gente de Centro ve a los humanos como sombra de los ancestros y las generaciones futuras. En esta línea de sombra, origen y devenir se encuentran e interpenetran. Proyectados en el cuerpo humano pasado y futuro sólo se muestran como imágenes borrosas, y es a través de las acciones de las personas que adquieren una forma más nítida. Así, el cuerpo humano que vive en el presente no es sólo la imagen espejo de la historia, sino que se refleja de vuelta en la historia, una visión que pone de relieve la responsabilidad personal. Curar el cuerpo es el primer paso para curar la historia también.

Estos movimientos actúan en el ámbito de las normas básicas de la vida: para la gente del resguardo, las motivaciones para establecer la coca y el tabaco como principios de organización

descansa precisamente en el cuidado de la vida. Esta práctica del cuidado constituye una forma en que los pueblos indígenas recuperan el control sobre la historia y la agencia en una situación de crisis, que invade, como un virus, el cuerpo humano, social y cósmico.

Lo que he tratado de esbozar aquí es cómo los indígenas enlazan historia y curación, especificidades culturales e interculturalidad, ritual y política, para dar sentido a una época de transformaciones aparentemente incontrolables. Las maneras en que la coca y el tabaco se movilizan de construir nuevas comunidades a través de las distinciones étnicas, y en respuesta a la globalización, reflejan claramente nuevos modos de construcción de lo político. Estos movimientos reafirman los órdenes indígenas del valor/valores (*orders of worth*), y fundamentan las alternativas contra-hegemónicas a los paradigmas dominantes del desarrollo en una epistemología del cuidado. Contemplando el fin de “curar el mundo” proporcionan una respuesta local al imaginario de desarrollo que tiene una proyección global. Pero estos actos también alimentan y amplían las comprensiones cosmológicas indígenas, y, como tal, tienen un significado que va más allá de lo político.

Estas ideas mueven nuestra comprensión de las sociedades indígenas más allá del paradigma de la aculturación basado en la oposición entre un pasado de integridad y adaptación y un futuro de desagregación y anomia. Ellas ponen de relieve una dimensión de la cultura – su orientación hacia el futuro – que tiene implicaciones radicales para las expectativas de los pueblos indígenas en el mundo global, y para las formas emancipatorias en las que ellos pueden participar en la modernidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta Sicachá, Gretta N. (2003), *La esperanza y el espejo. El Plan Integral de Vida del pueblo Guambiano*. Monografía para optar al Título de Antropóloga Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá.

Arjun Appadurai (2004), “The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition”, en Vijayendra Rao & Michael Walton (orgs.) *Culture and Public Action*. Stanford: Stanford University Press, 59-84.

Barth, Fredrik (1987), *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. New York: Cambridge University Press.

Edelman, Marc, and Angelique Haugerud, (orgs.) (2005), *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Blackwell.

Escobar, Arturo (1995), *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

Escobar, Arturo (1992a), “Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development, and Social Movements”, *Social Text*, 31/32, 20-54.

Escobar, Arturo (1992b), "Planning", en W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books.

Ferguson, James (1994), *The Anti-Politics Machine: "Development," Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Freire, Paulo (1970), *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder & Herder.

Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*. Ed. and transl. Q. Hoare and G. Nowell Smith. New York: International Publishers.

Griffiths, Thomas (2002), "Finding One's Body: Relationships between Cosmology and Work in North-West Amazonia", in Laura Rival and Neil L. Whitehead (orgs.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 247-262.

Illich, Ivan (1999), "Needs", in Wolfgang Sachs (org.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London and New York: Zed Books, 88-101.

Micarelli, Giovanna (2003), *Weaving a New Basket: Indigenous Networks at the Margins of Development*. Unpublished Ph.D. Thesis, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Micarelli Giovanna (2010), "Pensar como un enjambre: redes indígenas en las márgenes de la modernidad", in Margarita Chaves and Carlos Del Cairo (orgs.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá: ICANH/Universidad Javeriana, 489-510.

Micarelli, Giovanna (in press), "'Divine Banknote': The Translation of Project Money into Public Wealth", in Fernando Santos-Granero (org.), *Images of Public Wealth or the Anatomy of Well-being in Native Amazonia*. Tucson: University of Arizona Press.

ONIC-IICA (1999), *Planes de Vida*. Bogotá: ONIC.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Sahlins, Marshall (1999), What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review of Anthropology* : i-xxxiii.

Santos, Boaventura de Sousa (2007), Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review*, XXX, 1, 45-89.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores/CLACSO.

Santos-Granero, Fernando (2009), "Hybrid Bodyscapes: A Visual History of Yanesha Patterns of Cultural Change". *Current Anthropology*, Volume 50, Nº 4, 477-512.

---

Stewart, Kathleen (1996), *A Space on the Side of the Road. Cultural Poetics in an 'Other' America*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Villegas, Valentina (2008), "El Plan de vida: un arma de doble filo." *Etnias y Políticas*, Vol. 9. *Minga, pueblos indígenas y Planes de Vida*, **114-139**.