

# **Palabra de abundancia: saberes indígenas que fortalecen diálogos interculturales de derechos humanos en la Amazonia colombiana**

*The word of abundance: how indigenous knowledges strengthen  
intercultural dialogues of human rights in colombian amazonia*

*Palavra de abundância: conhecimento indígena que reforça o diálogo  
intercultural sobre direitos humanos na Amazônia colombiana*

---

**Alvaro Diego HERRERA ARANGO**

---

*Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*  
*N.º 129, agosto - noviembre 2015 (Sección Monográfico, pp. 129-146)*  
*ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X*  
*Ecuador: CIESPAL*  
*Recibido: 03-08-2015 / Aprobado: 04-11-2015*

## Resumen

Este artículo analiza el papel de los saberes indígenas de la Gente de Centro –grupo indígena multiétnico de la Amazonia colombiana– en el Plan de salvaguarda étnico uitoto capítulo Leticia (PSE). Este es uno de los 34 planes que el Estado colombiano, obligado por la Corte Constitucional, ha formulado e implementado para proteger a los pueblos indígenas amenazados por el desplazamiento forzado. Con base en la investigación anticolonial y de la descolonización, y en la perspectiva subalterna de los derechos humanos, se analiza el PSE como un diálogo intercultural inequitativo en el que los pueblos indígenas son obligados a expresarse según los discursos de derechos del Estado y de la Corte.

**Palabras clave:** saberes indígenas; comunicación intercultural; derechos humanos; desplazamiento forzado; planes de salvaguarda étnica; Gente de Centro.

## Abstract

This paper analyzes the role played by the indigenous knowledges of the People of the Centre –a multiethnic indigenous group of Colombian Amazonia– in the Witoto Ethnic Safeguarding Plan of Leticia (PSE). This is one of the 34 Plans that the Colombian Constitutional Court compelled the State to create and implement to protect indigenous peoples threatened by internal forced displacement. Drawing on anticolonial and decolonizing research and on subaltern perspectives on human rights, the paper focuses on the PSE as an intercultural and unequal dialogue that forces indigenous people to express themselves in the State and Court's discourses of rights.

**Keywords:** indigenous knowledges; intercultural communication; human rights, forced displacement; ethnic safeguarding plans; the People of the Centre.

## Resumo

Este artigo analisa o papel do conhecimento indígena da Gente de Centro –grupo indígena multiétnico da Amazônia colombiana– no Projeto de salvaguarda étnico uitoto capítulo Leticia (PSE). Este é um dos 34 projetos que o Estado colombiano, obrigado pelo Tribunal Constitucional, tem formulado e implementado para proteger os povos indígenas ameaçados pelo deslocamento forçado. Com base na pesquisa anticolonial e da descolonização, e uma perspectiva subalterna dos direitos humanos, o PSE é analisado como um diálogo intercultural desigual em que os povos indígenas são forçados a expressar conforme os discursos de direitos do Estado e do Tribunal.

**Palavras-chave:** conhecimento indígena; comunicação intercultural; direitos humanos; deslocamento forçado; projetos de salvaguarda étnica; Gente de Centro.

## 1. Introducción

Este artículo ilustra la noción de saberes indígenas desde el punto de vista de la Gente de Centro, un grupo indígena multiétnico originario de la cuenca entre los ríos Putumayo y Caquetá en la Amazonia colombiana. Las reflexiones que presento en este texto son el resultado de un trabajo de campo realizado con la Gente de Centro que habita el área de Leticia, capital del departamento del Amazonas en Colombia. Durante cuatro meses, y en el marco de mi tesis doctoral (Herrera Arango, 2014), acompañé al equipo indígena que formuló el diagnóstico del Plan de salvaguarda étnica uitoto capítulo Leticia (PSE). Este es uno de los 73 planes que el gobierno colombiano ha creado e implementado de manera participativa con las autoridades indígenas desde 2009, de conformidad con el Auto 004 de la Corte Constitucional. Dicho auto obligó al Estado a reconocer los derechos básicos de los pueblos indígenas en riesgo de extinción física y cultural por el conflicto armado. Durante esta experiencia etnográfica de colaboración intercultural realicé, además, entrevistas individuales y colectivas y un proceso continuo de observación participante. Mis reflexiones no son generalizables y se circunscriben exclusivamente a las realidades observadas y vividas en los procesos de formulación del diagnóstico del Plan; que tuvieron lugar entre agosto y diciembre de 2012<sup>1</sup>. Me propongo ilustrar la manera en que ciertas formas de saber indígena –históricamente subvaloradas, estigmatizadas y silenciadas desde las relaciones coloniales de poder– pueden convertirse en fuentes de empoderamiento colectivo, de fortalecimiento identitario y de políticas públicas plurales, capaces de reconocer y afrontar la especificidad de la marginalidad histórica de estos pueblos.

Con este objetivo, introduzco inicialmente el contexto de la Gente de Centro y del Plan de salvaguarda étnica uitoto capítulo Leticia (PSE). Posteriormente, presento el concepto de saberes indígenas basado en perspectivas anticoloniales y de la descolonización. Con base en esta conceptualización y en la perspectiva subalterna de los derechos humanos, abordo los saberes indígenas como epistemologías situadas, potencialmente capaces de influir en iniciativas de justicia social que van más allá de la escala comunitaria. Ilustro dichas transformaciones a través de la alianza de la Gente de Centro –estrategia interétnica de negociación para resistir a la marginalización creada por los agentes explotadores del medio Amazonas, con la complicidad del Estado colombiano. Además, analizo el papel de los saberes míticos, de la noción de abundancia, del carácter sagrado de la palabra y del carácter espiritual de los saberes indígenas en el fortalecimiento de los participantes en el PSE como agentes colectivos políticos capaces de reclamar sus derechos frente al Estado.

---

1 Las reflexiones que presento en este artículo son de mi exclusiva responsabilidad y obedecen en gran medida a mi trabajo etnográfico de interpretar las realidades de estos pueblos a partir de mis observaciones y notas de campo. Por respeto al derecho a la privacidad de los participantes y para evitar cualquier afectación a su integridad, los nombres propios han sido omitidos.

## 2. La Gente de Centro en contexto

La Gente de Centro es una alianza interétnica entre siete pueblos indígenas que buscaron fortalecerse frente a la población blanca –llamados *colonos*–, que se asentó en sus territorios desde el siglo XIX. Los colonos establecieron intercambios desiguales de mercancías, tráfico de indígenas hacia las plantaciones andinas, y procesos de explotación de la mano de obra indígena y de recursos como el caucho (Echeverri, 1997; Pineda Camacho, 2000). Algunos historiadores sugieren que estos procesos no fueron el resultado del abandono del Estado, sino más bien de su complicidad con empresarios privados. De hecho, en 1906 el gobierno colombiano firmó un acuerdo de *modus vivendi* con el gobierno peruano para asegurar un desarrollo económico que ninguno de esos Estados había logrado producir en la región (Pineda Camacho, 2000). El acuerdo proponía evitar cualquier intervención en la región y “dejar ese río [el Putumayo] en manos de industriales” (Zárate Botía, 2008, p. 215). Además, apoyados por el Estado, agentes religiosos –principalmente católicos– lideraron procesos de aculturación que desvalorizaron y prohibieron los saberes indígenas para favorecer el sometimiento de estos pueblos a dichos regímenes privados de explotación (Stanfield, 1998; Pineda Camacho, 2000).

Para enfrentar a los colonos, pueblos que habían sido históricamente enemigos como los bora, uitoto y ocaína (Stanfield, 1998, p. 9), y otros cuyos mitos de creación diferían en tiempo y lugar como los nonuya, muninane, andoque y miraña, sellaron una alianza basada en los relatos míticos acerca de su origen común (Echeverri, 1997). Desde entonces, un raudal conocido como el “Centro del mundo” o el “Hoyo de la humanidad” en La Chorrera, Amazonas (ver Mapa 1) fue considerado por estos siete pueblos como el lugar de su origen común (Echeverri, 1997, p. 102). En sus narrativas, este lugar conecta el mundo material con el inframundo, donde se encuentra el Padre creador de los siete pueblos. Esta estrategia mítica creó un linaje común imaginario que forjó una identidad interétnica de la Gente de Centro como un agente colectivo capaz de enfrentar a los blancos y colonos que llegaban a sus tierras. Para reforzar este linaje común, cada grupo étnico abolió o declaró como privadas las historias fundacionales de cada pueblo (Echeverri, 1997, p. 103). Estas transacciones identitarias, a través de los mitos fundacionales, constituyeron una estrategia de autorepresentación colectiva orientada a la sobrevivencia de pueblos indígenas con ciertas similitudes estructurales, aunque relativamente separados geográfica y culturalmente<sup>2</sup>.

Esta alianza fue estratégica para la recuperación demográfica y cultural de estos pueblos luego de la devastación producida por la sanguinaria explotación a la que fueron sometidos durante el auge del caucho entre 1860 y 1930 (Echeverri, 1997, pp. 73-75). Durante ese régimen, la población indígena de la región decre-

2 Pineda Camacho (2000) reconoce similitudes en las formas de organización social entre los uitoto, miraña, bora y andoque, aunque también hace hincapié en sus diferencias lingüísticas y culturales.

ció de 90.000 a 4.000 entre 1905 y 1908 (Pineda Camacho, 2000, p. 65). Echeverri atribuye a esta alianza la recuperación de algunos pueblos indígenas que habían prácticamente desaparecido:

*There are very little population data available for the 1930s. [Indigenous] people's versions suggest that population has grown importantly from 1930 to the present. According to Andoque elders, there were only 9 surviving Andoque in 1935; Jon Landaburu (1970) reports 65 Andoque in 1969; and the Andoque population in the 1990s is 220. Also, there were only 2 Nonuya survivors in the early 1930s, according to a grandson of one of them, and there are about 60 Nonuya in the 1990s. Similar situations occurred for the other groups. (1997, p. 76)*

**Mapa 1.** La zona de la triple frontera Amazónica, con la región del Putumayo-Caquetá en detalle.



Fuente: Stanfield (1998, p. 2).

En el presente, los participantes en el PSE uitoto han retomado esta alianza como una estrategia de cohesión entre los pueblos asentados en el área de Leticia, puerto amazónico con 32.450 habitantes y ubicado en la triple frontera colombo-peruano-brasileña (Colombia, 2005). La mayoría de los beneficiarios del PSE uitoto capítulo Leticia hacen parte de la primera o segunda generación de la Gente de Centro que llegó a esta ciudad desde los años cuarenta del siglo XX, o durante los años ochenta y noventa del mismo siglo.

La primera de estas migraciones corresponde a grupos que intentaron –de modo fallido en la mayoría de los casos– retornar a sus lugares de origen luego

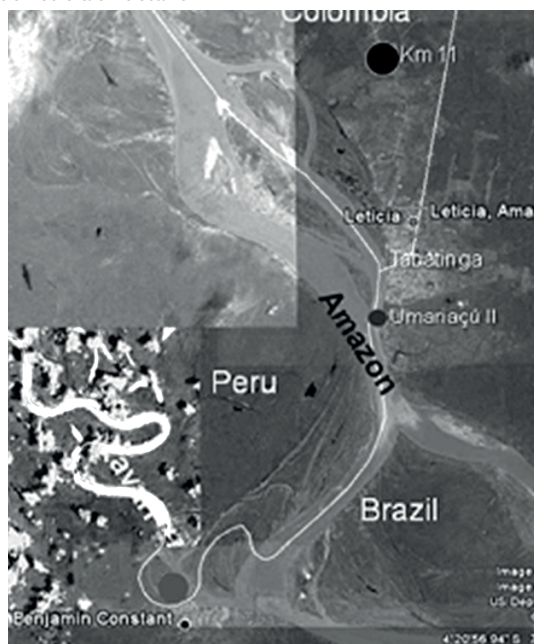
de las migraciones forzadas por los caucheros (Herrera Arango, 2014, p. 56). Estos grupos fueron atraídos a Leticia por la protección que las fuerzas militares colombianas –recién asentadas en dicha ciudad– podrían ofrecerles frente a la posibilidad de ser nuevamente explotados por caucheros peruanos (Echeverri, 1997; Herrera Arango, 2014)<sup>3</sup>. La segunda de estas migraciones se produjo en los años ochenta y noventa cuando grupos de la Gente de Centro huían de la acción de guerrillas, narcotraficantes, paramilitares, colonos e incluso del ejército en la cuenca del Caquetá-Putumayo (Franco, 2012).

**Mapa 2.** La triple frontera del Medio Amazonas en Suramérica.



Fuente: Aponte Motta (2011).

3 El Trapecio Amazónico, en extremo sur de Colombia, donde se ubica Leticia, fue reconocido internacionalmente como territorio colombiano después de la guerra con el Perú entre 1932-1933 (Echeverri, 1997; Stanfield, 1998).

**Mapa 3.** El área de Leticia en detalle

Fuente: Google Earth con mi intervención propia.

Ambos grupos se asentaron mayoritariamente en un área de 7.560 hectáreas en las afueras de Leticia, la cual fue habitada por los ticuna desde el siglo XVII. Este territorio fue reconocido por el Estado como resguardo indígena en 1986, después de negociaciones y alianzas territoriales complejas entre los ticuna y los uitoto (Azcaita, 2008, p. 27). En las últimas décadas –entre 1990 y 2008–, la llegada de nuevas familias de la Gente de Centro se ha multiplicado en el resguardo Ticuna-Uitoto (Huérfano Belisamón, 2010, p. 20). En consecuencia, la población total del resguardo hacia 2008 era de 2.903 personas, pertenecientes principalmente a los grupos ticuna, uitoto, Gente de Centro y mestizos (Azcaita, 2008). Este crecimiento poblacional y la presencia de colonos en estas tierras indígenas produjeron condiciones de difícil acceso al territorio, hacinamiento, ausencia de servicios básicos como agua potable, alcantarillado, electricidad, educación, vivienda o vías de ingreso. Estas condiciones también afectaron las posibilidades de muchos indígenas para mantener sus prácticas culturales de cultivo, de encuentros comunitarios y de apropiación espacial. Además, debido a la sobreocupación del resguardo, los desplazados más recientes se ubicaron en el área urbana de Leticia, donde les resulta difícil mantener sus prácticas tradicionales. A pesar de esto, y de estar asentados a más de 600 km de sus sitios de origen, algunos miembros de la Gente de Centro intentan reconstruir algunas de sus prácticas, creencias, cosmovisiones, espacios y formas de organización social en el área urbana y rural de Leticia. En 2012, muchos indígenas del área

de Leticia veían el Plan de salvaguarda étnica uitoto como una oportunidad para recuperar dichas prácticas, para defender su territorio de los colonos y consolidar el resguardo.

### **3. El Plan de salvaguarda étnica uitoto: comunicación intercultural para el reconocimiento de los derechos indígenas**

Debido a la atención inadecuada del gobierno colombiano a la población indígena afectada por el desplazamiento forzado, la Corte Constitucional colombiana profirió el Auto 004 de 2009, el cual obliga al Estado a construir y formular los planes de salvaguarda étnica<sup>4</sup>. Durante la fase de diagnóstico de estos planes, la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior –encargada de los PSE– elevó este número a 73. Hasta agosto de 2015, 31 PSE de diferentes grupos indígenas se encontraban disponibles en el sitio web del Ministerio del Interior de Colombia (Colombia, 2015). A excepción de informes realizados por dicho Ministerio hasta 2012, existe poca información disponible sobre la implementación y monitoreo de los PSE.

El proceso de formulación del PSE uitoto capítulo Leticia<sup>5</sup> comenzó en abril de 2012, cuando un antiguo gobernador uitoto fue contactado por la Oficina de Asuntos Indígenas. Después de múltiples intentos y dificultades administrativas, este líder consiguió formar un equipo de 24 personas: un consejo de ocho abuelos sabedores, un grupo de ocho profesionales indígenas, ocho promotores comunitarios, un coordinador y un secretario. Para formular el PSE, los uitoto reactivaron la alianza de la Gente de Centro y además acogieron en ella –no sin dificultades– a otros grupos indígenas, como los ticuna, cocama, yagua e inga<sup>6</sup>. Uno de los líderes uitoto describe así esta negociación: “Mientras el gobierno divide, nosotros unimos. Por eso nosotros integramos varios grupos indígenas en el Plan. Todos somos hermanos [...]” (Entrevista 1. Líder uitoto. 2 de septiembre de 2012). Asimismo, un abuelo sabedor bora complementa: “La ley de origen que nos dio el padre creador une todos nuestros pensamientos diferentes en uno solo [...] Tenemos que llegar a un acuerdo, si no nos acabamos” (Encuentro comunitario 1. 3 de octubre de 2012). Estas negociaciones, basadas en el conocimiento histórico y mítico de la alianza de la Gente de Centro

4 Entre 1998 y 2010, el gobierno colombiano registró 3.110.598 personas desplazadas, lo cual corresponde al 7% de la población nacional (SNAIPD, 2010, p. 95). De esta cifra, el 2,5% corresponde a población indígena. Por su parte, Peace Brigades International (2010) sugiere que entre 2002 y 2009, 45.399 personas indígenas fueron desplazadas en Colombia

5 El PSE uitoto tiene nueve capítulos ubicados en los diferentes lugares a los que este grupo étnico se ha visto forzado a migrar: el departamento del Putumayo, La Chorrera, Aracua, Leticia, el Trapecio Amazónico, Villavicencio, Florencia, Solano y San Rafael (Colombia, 2012, pp. 150-154).

6 Los ticuna han compartido su territorio con los cocama y yagua. Al igual que los ticuna, los cocama son un pueblo ribereño localizado en los tres países del Medio Amazonas. Por su parte, los yagua sumaban cerca de 300 personas y también son un pueblo tri-fronterizo. Algunas comunidades yagua también habitan en el norte del llamado Trapecio Amazónico (Arango & Sánchez, 1998; Bellier, Chaumeil, & Goulard, 1994).



ha cohesionado pueblos indígenas con diferencias históricas, territoriales, lingüísticas y culturales.

A diferencia de otros PSE –mayoritariamente concentrados en un solo grupo étnico– estas negociaciones han transformado el PSE uitoto capítulo Leticia en una oportunidad de inclusión y reconocimiento de derechos para una población de cerca de 4.300 personas de once grupos indígenas, situados en ocho comunidades y afectados de maneras diversas por el conflicto armado; algunos como desplazados y otros como receptores de grupos desplazados. Los líderes de este plan buscan influir en los gobiernos local, departamental y nacional en la creación de políticas públicas que reconozcan sus derechos a la tierra, a la autonomía política, a la educación y a la salud de acuerdo con sus propias prácticas y visiones culturales.

Con la financiación del gobierno nacional el grupo interétnico formuló entre 2012 y 2014 el diagnóstico de las necesidades del área; además, las líneas de acción prioritarias, con el objetivo de reconocer los derechos de los pueblos asentados en esta área y las posibles estrategias para implementar el Plan. Hasta 2014 este PSE estaba aún en su fase de evaluación para ser incluido en los planes de desarrollo por parte de las autoridades locales y nacionales.

Mi tesis doctoral analiza la formulación del diagnóstico de este PSE como el encuentro entre dos visiones culturales sobre los derechos humanos y el desarrollo (Herrera Arango, 2014). La primera de ellas se basa en saberes indígenas de la Gente de Centro, tales como la noción de abundancia y la ley de origen. La segunda se fundamenta en los acuerdos internacionales de derechos humanos, los derechos indígenas reconocidos por la Constitución de 1991 y en visiones occidentales de desarrollo, sustentadas en el crecimiento económico. En mi tesis –y en este artículo– propongo analizar los PSE como un diálogo intercultural en el cual los pueblos indígenas están obligados a utilizar el lenguaje y los códigos de otro (el Estado, la Corte Constitucional y sus discursos de derechos) para imaginar, proponer y luchar por su autonomía y reconocimiento.

Para entender la complejidad de este diálogo, retomo la pregunta que Santos hace frente a los diálogos interculturales contemporáneos en materia de derechos humanos:

*¿Cuáles son las posibilidades para un dialogo intercultural cuando una de las culturas presentes ha sido moldeada por violaciones de derechos humanos masivas y duraderas perpetradas en nombre de las diferencias [y de la supuesta superioridad] entre una cultura y la otra? (Santos, 2002, p. 278, traducción propia).*

En el caso estudiado, la cultura de la Gente de Centro ha sido afectada por la complicidad del Estado con agentes de explotación económica y cultural en su territorio. Paradójicamente, ese mismo Estado funge en el PSE como agente de reconocimiento de derechos.

Estas condiciones inequitativas de negociación no son un fenómeno nuevo o exclusivo del PSE uitoto capítulo Leticia. En diálogos interculturales como los que dieron lugar a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, estos últimos han sido compelidos a presentar sus puntos de vista y sus propuestas de acuerdo con los sistemas lingüísticos, judiciales e institucionales a través de los cuales han sido históricamente dominados (Glenn, 2011). En estos diálogos, “el uso del ‘lenguaje del otro’ puede ser útil para ‘comunicar los conceptos de uno mismo’” (Glenn, 2011, p. 177, *traducción propia*). Nuevas formas de conocimiento, legislación y programas sociales pueden emerger del contacto intercultural entre “diferentes verdades [...] puestas en paralelo con el propósito de interrogarse y comprenderse mutuamente” (Glenn, 2011, p. 177). Con base en estas visiones, propongo analizar cómo, a pesar de su carácter inequitativo y principalmente influido por visiones occidentalizadas de la cultura colombiana e internacional de los derechos humanos, el PSE uitoto capítulo Leticia ha abierto posibilidades para la creación, expresión y puesta en práctica de los saberes indígenas de la Gente de Centro.

Para tal fin, me inspiro en la perspectiva subalterna y cosmopolita de los derechos humanos que analiza cómo los movimientos sociales, en especial los indígenas, han utilizado los derechos humanos en formas contrahegemónicas (Rodríguez Garavito & Arenas, 2005; Rodríguez Garavito & Santos, 2005; Santos, 1997; 2002). Dicho enfoque subalterno se concentra en formas alternativas de conocimiento que, como los saberes indígenas, conectan la cultura, el territorio, las tradiciones y las visiones del derecho. Este enfoque me permite afirmar que, a pesar de su carácter tradicional, frágil y embrionario, las prácticas y saberes indígenas pueden dar lugar a procesos de resistencia y creatividad que permiten fortalecer espacios incluyentes, plurales y participativos orientados al bien común y a la justicia social. Para argumentar esta afirmación, es necesario entender mejor la noción de saberes indígenas desde su carácter cultural, contextual y político.

#### **4. Saberes indígenas**

Baso mi comprensión de los saberes indígenas en las perspectivas anticoloniales y de la descolonización. Desde un punto de vista anticolonial es necesario hablar de saberes indígenas en plural para dar cuenta de la diversidad de sistemas de pensamiento, normas tradicionales, valores sociales, constructos mentales y medios de expresión a través de los cuales estos pueblos teorizan y conceptualizan sus mundos naturales y sociales (Dei, Hall & Rosenberg, 2000, p. 6). Desde la perspectiva de la descolonización, la investigadora maorí Linda Tiwhai Smith recuerda el rol de los saberes indígenas en la sobrevivencia de éstos como grupos culturalmente distintos, forzados a un contacto permanente e inequitativo con la Modernidad:

*Nuestra sobrevivencia como pueblos indígenas viene de nuestro conocimiento frente a nuestros contextos, nuestro medio ambiente y no de una beneficencia activa de la Madre Tierra. Tuvimos que aprender a sobrevivir. Tuvimos que entrenarnos con formas de saber, tuvimos que predecir, aprender y reflexionar, tuvimos que preservar y proteger; tuvimos que defendernos y atacar, tuvimos que ser móviles, y tuvimos que tener sistemas sociales que nos hicieran capaces de hacer estas cosas. [Los pueblos indígenas] aún tenemos que hacer estas cosas. (1999, p. 13, traducción propia)*

En otras palabras, estos conocimientos no son solo esotéricos o espirituales, sino que además están directamente vinculados con las luchas de los pueblos indígenas por la sobrevivencia colectiva.

Esto implica dos consecuencias. En primer lugar, estos saberes están localizados y son producidos en un contexto geográfico e histórico específico; lo cual no significa que tengan que permanecer confinados a las comunidades indígenas. Los pueblos originarios producen sus conocimientos dentro de un contexto de creación de significados directamente relacionado con las visiones del mundo a través de las cuales ellos entienden y transforman sus realidades. Se puede notar aquí la manera en que “diferentes grupos sociales, culturas, grupos raciales, sociedades o civilizaciones hacen evolucionar diferentes epistemologías, cada una de las cuales refleja la historia social de dicho grupo, cultura, raza, sociedad, cultura o civilización” (Scheurich & Young, 1997, p. 8, traducción propia). Por lo tanto, todas las formas de saber –incluyendo aquel asumido como científico– dependen del contexto, los valores y los grupos que los producen. Cualquier conocimiento que se muestre como universal –por ejemplo la noción de desarrollo, de derechos humanos, de progreso o de ciencia– alberga una pretensión colonialista de dominación de la diferencia a través del saber.

En segundo lugar, los grupos indígenas han desarrollado su conocimiento como una estrategia de sobrevivencia a las inequidades de poder creadas por relaciones coloniales y neocoloniales. Por ello, sus conceptos, sus sistemas de análisis y marcos culturales de referencia reflejan cómo los sujetos marginalizados enfrentan y resisten las relaciones de poder a las que han sido históricamente sometidos (Dei, 2000, p. 118). Los saberes indígenas reconocen y valoran formas alternativas de conocimiento que buscan desestabilizar los proyectos hegemónicos y los discursos excluyentes (Dei, 2000, p. 117-118). En consecuencia, el estudio de los saberes indígenas es un proyecto político de reconstrucción de “contra-historias” que pueden constituir poderosas formas de resistencia (Smith, 1999). Estas historias alternativas y contrahegemónicas pueden ofrecer comprensiones profundas sobre la realidad de los pueblos indígenas desde sus propios conceptos, narraciones y prácticas (Smith, 1999, p. 2). Las perspectivas anticolonial y de la descolonización permiten posicionar a los agentes locales como sujetos claves en la construcción de conocimiento sobre sus propias realidades y sobre sus propias posibilidades de transformación.

## 5. Los saberes indígenas de la Gente de Centro en el PSE uitoto capítulo Leticia

El siguiente relato describe al “niño lombriz” –quien personifica el saber de los uitoto. La narración fue contada por una abuela sabedora del PSE uitoto capítulo Leticia durante un encuentro colectivo:

*Este niño [el saber] va a crecer para todos. Él va a repartir, va a hacer todo, quiere decir como un niño, va a tener poder para todo y este niño tiene de todo. Este va a dar, va a repartir consejo, va a repartir historia, canciones, va a repartir más hombre sabedor. Es este niño. Él sabe de todo, de todo. La abuela dice que es lombriz. Su nombre es lombriz, pero no es lombriz. Ese es su hijo, la lombriz ciega que dice, ya quedó historia de la lombriz ciega.*

*El hijo de lombriz es el que va a dar la sabiduría [...]La lombriz realmente estaba engendrando un hijo que era el de la abundancia.*

*Ya le dejó, canciones, historias, cuentos, hombre sabedor y los abuelos, él le dejó. Ese niño les dejó. Esa historia ya les dejó a todos [...]. (Abuela sabedora uitoto. Encuentro colectivo 2. 2 de octubre de 2012).*

Esta narración relaciona directamente el saber con la posición inferior de la lombriz de tierra, un animal que fertiliza el suelo para cultivar la yuca, la coca y el tabaco, productos que para la Gente de Centro materializan la noción de la “abundancia”. Esta noción refiere la capacidad colectiva del grupo de transformar la naturaleza de forma benéfica para la sobrevivencia de la comunidad (Bríñez Pérez, 2002; Nieto, 2006). De hecho, la Gente de Centro se representa a sí misma como gente de coca, tabaco y yuca dulce<sup>7</sup>. En sus encuentros colectivos, la Gente de Centro reitera que sin estas tres sustancias sagradas no puede haber encuentro comunitario para compartir el saber y tomar decisiones que afectan a la comunidad. En otras palabras, sin conocimiento no hay abundancia, por lo tanto no existen las fuentes básicas y las condiciones mínimas para la existencia de la comunidad. Para la Gente de Centro, los saberes indígenas son formas de poder material y simbólico necesarias para la sobrevivencia del grupo.

Para la Gente de Centro, la espiritualidad ocupa un lugar central en estos saberes conectados con el poder de la comunidad para sobrevivir. Un promotor comunitario del PSE uitoto sugiere que los saberes están conectados con cuatro dimensiones relacionadas con cuatro mundos: en primer lugar, la palabra de fuego, que busca purificar; esta palabra es la casa del creador, que significa disciplina y experiencia. En segundo lugar, se encuentra la palabra dulce, que

<sup>7</sup> Como resultado de las negociaciones interétnicas hechas en nombre de las sustancias de la abundancia, el nombre del PSE uitoto capítulo Leticia fue cambiado por el de “PSE de los hijos de tabaco, coca, yuca dulce y yagé” (Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka+ Komuya Uai, 2013). Esta última sustancia incluye sobre todo a los pueblos cocama e inga. Esta nueva forma de autorepresentación puede ser comprendida como una nueva creación identitaria producida a partir de la experiencia colectiva del desplazamiento forzado y del contacto con el Estado en el marco de este plan.

es fría y amorosa; esta palabra se relaciona con la madre de la vida. En tercer lugar, está la palabra de consejo, que lleva a la gente a una dimensión diferente, oscura y antigua, donde lo bueno y lo malo se encuentran; en esta dimensión, los sujetos aprenden qué es bueno y malo a través de múltiples dificultades; allí se encuentran con el hijo del Creador. Finalmente, se encuentra la palabra de trabajo, con la que la persona debe demostrar lo que aprendió. En este punto, “el espíritu del tabaco está dentro de la persona y un nuevo sanador sabio ha nacido”, sugiere el promotor comunitario. En síntesis, para la Gente de Centro la producción de saberes involucra dimensiones espirituales, materiales y prácticas entre diversos agentes (hombres, mujeres, seres míticos), fuerzas (las dificultades, el espíritu del trabajo), valores (la identificación de lo bueno y lo malo) y roles sociales (la madre, el consejero, el sabedor, el creador). Según el relato del promotor, estos actores, dimensiones y factores se relacionan de manera coherente y secuencial para garantizar la formación del sujeto como sanador en beneficio de la comunidad.

La palabra es otro elemento relevante en esta descripción. Los uitoto y otra Gente de Centro le otorgan un rol central a la palabra como entidad creadora que precede otras formas de existencia. Algunos trabajos etnográficos sugieren que para los uitoto las palabras tienen su propia vida y crean la vida (Preuss, 1994). En sus narraciones de origen, cuando el ser humano encontró la yuca dulce y salvaje, empezó a conocer y nombrar la naturaleza con cantos que dieron origen a nuevos nombres y a nueva vegetación. Así, los seres humanos completan la creación al nombrar la naturaleza (Bríñez Pérez, 2002, p. 34).

Esta visión de la palabra como elemento creador sagrado ha fortalecido los encuentros comunitarios del PSE uitoto capítulo Leticia y les ha otorgado un sentido espiritual a pesar de su carácter político y de su origen estatal. Durante mi acompañamiento al diagnóstico del Plan, la Gente de Centro se reunía, entre otros mecanismos a través de múltiples rituales guiados por el concepto de la abundancia. Uno de los rituales a los que asistí fue un “asentamiento de la palabra”, a través del cual los participantes buscan eliminar los obstáculos a los proyectos de la comunidad. En el ritual, los miembros del equipo del PSE, antes de hablar, consumían *ambil* (pasta de polvo de tabaco con sal vegetal), *mambe* (polvo de las cenizas de la hoja de coca y de la hoja del *yarumo*) y *caguana* (jugo de yuca dulce). Cada miembro del equipo consumía las sustancias de la abundancia como una forma de solicitar autorización a los presentes y a los ancestros para participar en la discusión (ver fotografías 1 y 2). En el encuentro, aun cuando el PSE no había sido discutido, los miembros del equipo se referían a la importancia del mismo para la comunidad y reconstruían anécdotas, hechos históricos y narraciones míticas que justificaban la necesidad de formular e implementar dicho plan.



**Fotografía 1** (izquierda). Hombre uitoto procesa las hojas de coca para producir mambe.

**Fotografía 2** (derecha). Líderes del Plan de salvaguarda étnica uitoto comparten las sustancias de la abundancia: ambil (pasta de tabaco), mambe y caguana (bebida de yuca dulce) durante un encuentro ritual.

Debido a que los relatos míticos establecen que la coca, el tabaco y la yuca dulce fueron entregadas por el Padre creador, la Gente de Centro solo puede pronunciar palabras que beneficien a la comunidad frente a estas sustancias. Las palabras que alguien profiere cuando consume las sustancias de la abundancia deben convertirse en realidad puesto que ellas constituyen un compromiso con la comunidad para seguir completando el mundo de la manera más benéfica para todos. De lo contrario, los propietarios míticos de la coca, tabaco y yuca dulce pueden castigar a quienes incumplen las palabras pronunciadas frente a estas sustancias. De hecho, en el ritual, estos propietarios míticos (el Padre creador, los ancestros y espíritus conocidos como los dueños de la selva) eran invocados por los abuelos para ayudarles a fortalecer el PSE. Así, la formulación del PSE uitoto capítulo Leticia ha tenido lugar a través de prácticas, saberes y narrativas que incorporan dimensiones y seres espirituales y no observables.

El carácter sagrado de los símbolos de la abundancia y de las palabras que se pronuncian frente a la comunidad en dichos rituales ha llevado al equipo del PSE a considerar dicho plan como un compromiso sagrado con el bien común de los grupos participantes. En lugar de la esperanza de reconocimiento que ofrece el discurso de derechos de la Corte o los programas de un Estado en el cual desconfían, es la conexión con sus saberes locales, con sus prácticas y creencias lo que ha motivado a estos participantes a mantener la continuidad del Plan como un proyecto comunitario sagrado. En un encuentro comunitario, uno de los profesionales indígenas del PSE afirmaba: “Hay que hacer este plan a nuestra manera, con nuestra ley y nuestras costumbres, esto no es fiesta de blancos” (16 de noviembre de 2012). Esta conexión del PSE uitoto capítulo Leticia con los saberes indígenas ha incrementado el sentido de pertenencia del equipo hacia el Plan, les ha fortalecido en momentos en los que el Estado ha incumplido en los procesos de acompañamiento, ha reforzado la cohesión comunitaria entre los participantes, y les ha conducido a mantener una veeduría constante

frente a los acuerdos alcanzados de manera colectiva. Paradójicamente, saberes, conceptos, rituales y narrativas tradicionales, míticas y espirituales han influenciado un espacio público colectivo en el que estos grupos indígenas buscan ser reconocidos a través de uno de los lenguajes más racionales de la Modernidad: el discurso de los derechos humanos y de la constitucionalidad.

## 6. Conclusión

¿Cuál es el valor de los saberes indígenas en los procesos de reconocimiento de derechos de pueblos históricamente marginados? El caso de la Gente de Centro en el PSE uitoto capítulo Leticia refleja que los saberes indígenas –como el concepto de abundancia y su conexión con la palabra como elemento creador– han favorecido una visión del PSE como un proceso comunitario sagrado comprometido con el bien común de los participantes en el Plan. La posibilidad de ser reconocidos por el Estado ha llevado a estos pueblos a retomar saberes históricos y míticos sobre sus conexiones interétnicas. Estos saberes les han permitido, en primer lugar, reducir las diferencias culturales, lingüísticas e históricas entre estos grupos y, en segundo lugar, producirse a sí mismos como un sujeto colectivo político capaz de demandar del Estado un reconocimiento apropiado a sus necesidades específicas. A pesar de ser obligados a hablar en el lenguaje y los sistemas de conocimiento de otros, estos grupos han creado estrategias para fortalecer los espacios comunitarios en los que buscan reclamarle al Estado sus derechos fundamentales como desplazados. Por lo tanto, a pesar de su carácter tradicional, los saberes indígenas pueden convertirse en fuentes de empoderamiento colectivo que enriquecen procesos interculturales y comunitarios de reconocimiento de derechos. Pueden también reactivar los niveles de compromiso político de los pueblos hacia los procesos públicos que los afectan.

Estos saberes alternativos, situados, multidimensionales y espirituales pueden también influir discursos racionales e instituciones estatales. A pesar de que su implantación es aun materia de evaluación, los líderes del PSE uitoto consiguieron que el Estado ampliara dicho Plan a nueve grupos indígenas más; entre ellos algunos como los ticuna y los cocama, que no fueron desplazados pero que sí fueron afectados por la llegada de desplazados a sus territorios. Este reconocimiento a otras formas específicas en las que ciertos grupos culturales experimentan el desplazamiento forzado sin salir de sus territorios constituye una contribución importante del PSE uitoto a la necesidad de políticas públicas más incluyentes para abordar el desplazamiento forzado. Aunque la influencia formal de este mecanismo identitario depende de la voluntad política del Estado y de procesos de implementación institucionales que se deben monitorear en el futuro, la visión incluyente creada por los saberes míticos que forjaron la alianza de la Gente de Centro ejemplifica cómo las legislaciones pueden flexibilizarse,

complementarse y adaptarse a los contextos locales a través de los saberes indígenas.

Los resultados de estos PSE deben ser materia de análisis para investigaciones futuras. Sin embargo, desde ya, ellos pueden ser analizados como experiencias únicas e invaluable para que el Estado colombiano cree diálogos interculturales capaces de reconocer el valor de los pueblos indígenas y de sus saberes en las políticas contemporáneas de reconocimiento de derechos. El reconocimiento a estas formas de sabiduría subalterna, subvalorada y olvidada puede ser un paso certero para que las sociedades latinoamericanas comiencen a saldar sus deudas históricas con los pueblos y las lógicas de pensamiento que han estado en sus territorios desde tiempos ancestrales y que pueden ser claves para superar inequidades históricas e interculturales en la región.

## Referencias bibliográficas

- Aponte Motta, J. (2011). La frontera en el espacio urbano: expresiones del límite entre Leticia (Colombia) y Tabatinga (Brasi). *Mundo amazónico*, 2, 24. doi: 10.5113/ma.2.13902.
- Arango, R., & Sánchez, E. (1998). *Los pueblos indígenas de Colombia 1997: desarrollo y territorio*. Colombia: TM Editores / Departamento Nacional de Planeación.
- Asociación Plan Salvaguarda Monifue Ka+ Komuya Uai (2013). *Construcción de la maloca del Plan salvaguarda de los hijos de tabaco, coca, yuca dulce y yagé*. Recuperado de [https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s\\_uitoto\\_leticia.pdf](https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_uitoto_leticia.pdf).
- Azcaita (2008). *Plan de Vida de los Pueblos Tikuna, Uitoto, Cocama y Yagua*. Leticia: Alta Voz Comunicaciones.
- Bellier, I.; Chaumeil, J.P. & Goulard J.P. (1994). *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen I*. Quito [Lima]: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bríñez Pérez, A. H. (2002). *Casabe, símbolo cohesionador de la cultura uitoto*. [Bogotá]: Ministerio de Cultura.
- Colombia, República de (2005). *Censo general 2005*. Bogotá: DANE.
- Colombia, República de (2012). *Informe de avance presentado a la honorable Corte Constitucional Autos 004 de 2009, 382 de 2009, 174 de 2011, 092 y 237 de 2008, 008 de 2009*.
- Colombia, República de (2015). *Planes de Salvaguarda étnica*. Ministerio del Interior. Recuperado de: <https://www.mininterior.gov.co/content/planes-de-salvaguarda-o>.
- Dei, G. J. S. (2000). Rethinking the role of Indigenous knowledges in the academy. *International Journal of Inclusive Education*, 4(2), 111-132.
- Dei, G. J. S., Hall, B. L. & Rosenberg, D. G. (2000). *Indigenous knowledges in global contexts: multiple readings of our world*. Toronto. Buffalo: Published in asso-



- ciation with University of Toronto Press.
- Echeverri, J. Á. (1997). *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon.* (Ph D.). Nueva York: New School for Social Research.
- Franco, R. (2012). *Cariba malo: episodios de resistencia de un pueblo indígena aislado del Amazonas.* Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Glenn, H. P. (2011). The three ironies of the un declaration on the rights of indigenous peoples. En S. Allen and A. Xanthaki (Eds.), *Reflections on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.* Oxford; Portland, Or.: Hart Pub.
- Herrera Arango, Á. D. (2014). *Indigenous Knowledges and Power in Friction with Human Rights and Development Discourses: The Case of the Witoto Ethnic Safeguarding Plan in the Colombian Amazon.* (PhD dissertation), Université de Montréal, Montreal.
- Huérffano Belisamón, Á. (2010). *San José Km 6. Transformaciones de una comunidad Ticuna del Amazonas colombiano.* (Tesis de maestría en Estudios amazónicos), Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, Leticia.
- Nieto, J. V. (2006). *Mujeres de la abundancia.* (Master's Degree in Amazonian Studies Master's dissertation), Universidad Nacional de Colombia, Leticia.
- Peace Brigades International (2010). «Con los megaproyectos llega la militarización y nos obliga a desplazarnos de nuestros territorios». *Boletín especial. Peace Brigades International Colombia*, 14, 3.
- Pineda Camacho, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana.* Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Preuss, K. T. (1994). *Religión y mitología de los uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica.* Bogotá: Editorial Universidad Nacional / Corporación Colombiana para la Amazonia / Instituto Colombiano de Antropología.
- Rodríguez Garavito, C. A. & Arenas, L. C. (2005). Indigenous rights, transnational activism, and legal mobilization: The struggle of the U'wa people in colombia. En C. A. Rodríguez Garavito & B. d. S. Santos (Eds.), *Law and globalization from below: Towards a cosmopolitan legality* (pp. 241-266). Cambridge, UK; Nueva York: Cambridge University Press.
- Rodríguez Garavito, C. A. & Santos, B. d. S. (2005). *Law and globalization from below: towards a cosmopolitan legality.* Cambridge, UK; Nueva York: Cambridge University Press.
- Santos, B. d. S. (1997). Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*(48), 22.
- Santos, B. d. S. (2002). *Toward a new legal common sense: law, globalization, and emancipation.* Londres: Butterworths LexisNexis.
- Scheurich, J. J. & Young, M. D. (1997). Coloring Epistemologies: Are Our Research Epistemologies Racially Biased? *Educational Researcher*, 6(4), 13.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples.*

Londres; Nueva York; Dunedin, N. Z.: Zed Books / University of Otago Press / Distributed in the USA exclusively by St. Martin's Press.

Sistema Nacional de Atención Integral a la Población Desplazada (2010). *Informe del gobierno nacional a la Corte Constitucional sobre la superación del estado de cosas inconstitucional declarado mediante la sentencia T-025 de 2004*. Bogotá.

Stanfield, M. E. (1998). *Red rubber, bleeding trees: violence, slavery, and empire in northwest Amazonia, 1850-1933*. Albuquerque, N. M.: University of New Mexico Press.

Zárate Botía, C. (2008). *Silviclolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonía de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI).