

Las capacidades colectivas como un instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano

Luis Eduardo Acosta Muñoz, Oscar Iván García Rodríguez, Alfonso Dubois Migoya

Resumen

El artículo que se presenta a continuación contiene una propuesta que integra aspectos conceptuales que permitirían evaluar el bienestar en sociedades indígenas. Esta propuesta reconoce la ausencia de un consenso sobre la posibilidad de llegar a un concepto unificado de la idea general de bienestar, razón por la cual considera que la comprensión de las nociones locales de bienestar puede contribuir al desarrollo de instrumentos de planeación capaces de orientar las decisiones en contextos territoriales de pueblos indígenas. Se basa en el enfoque de las capacidades desarrollado por A. Sen, mediante el cual se puede generar la construcción de indicadores de bienestar humano y la posibilidad de introducir elementos de la visión propia de una cultura concreta sin sacrificar su alcance. A partir de los estudios adelantados en los pueblos del noroeste amazónico, particularmente entre los Uitoto (múruí-muina-mínika)¹ y la Gente de Centro, se han venido discutiendo las características de su particular noción de bienestar. Se trata de un concepto que la Gente de Centro condensa en nociones como la de *monifue* (abundancia). Esta noción resulta del análisis de los contextos simbólicos y rituales de este pueblo, por lo cual tiene una fuerte capacidad de actualización, de modo que integra hoy aspectos de la realidad contemporánea. El artículo describe algunos elementos derivados de este concepto, y aporta a la conceptualización de cada una de las capacidades que podrían integrar un modelo válido para evaluar modos de vida de pueblos indígenas. La discusión que se presenta a continuación no se orienta aún sobre los aspectos técnicos del modelo, sino que se limita a definir los campos desde donde derivarán las variables a relacionar. Es un importante avance sobre la comprensión del concepto de bienestar de estos pueblos y los elementos que exigen su instrumentalización en indicadores concretos.

Palabras clave: bienestar humano indígena; capacidades colectivas; pueblos indígenas; Amazonas-Colombia.

The collective capabilities as a methodological tool for assessing human welfare in indigenous territories of the Colombian Amazon

Abstract

The paper presents an integrating approach of conceptual issues to evaluate the wellbeing in indigenous communities. The approach recognizes the consensual absence of a “wellbeing” definition. Therefore, understanding the local concepts of wellbeing could help develop planning

Luis Eduardo Acosta Muñoz. Economista Ph.D. Investigador principal. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi). Avda. Vásquez Cobo Cra. 10 Calles 15 y 16. Leticia, Colombia. Oscar Iván García Rodríguez. Antropólogo e ingeniero catastral. Candidato a doctor en Antropología y Etnología de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales (EHES), París. oigarcia@gmail.com. Alfonso Dubois Migoya. Economista Ph.D. Profesor Colaborador honorífico de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). alfonso.dubois@ehu.eus

tools for decision-makers in indigenous societies contexts. The approach is based on the concept of *capabilities* developed by A. Sen in which a group of human wellbeing indicators are constructed and where cultural issues might be included without affecting the power of the indicator. A study with Uitoto (múruí-muina-miníka) and the called People of the Center indigenous groups of the Northern Amazonia has been done to discuss their particular idea of what wellbeing is. It is a concept the People of the Center summarizes in the word *monifue* (abundance). This concept is the result of the analysis of their symbolic and ritual contexts. The concept has been actualized through the time and today integrate issues of their contemporary life style. The paper describes some elements derived of this concept, and contributes to the conceptualization of issues that might be used in a valid model to describe the life style of these indigenous societies. The discussion of the paper is not based on technical issues of the model yet. The discussion define some limits where the variables to measure and relate should be placed. This is an important result about the understanding of the concept wellbeing of these indigenous societies and the elements that require to be transformed in concrete indicators.

Keywords: Indian human welfare; collective capacities; indigenous people; Amazonas-Colombia.

Introducción

Enfrentar la definición de bienestar de los pueblos indígenas implica plantear una serie de cuestiones previas teóricas y metodológicas. Exige ir más allá de los discursos con que una determinada comunidad manifiesta su particular visión de la vida. El objetivo no es solo dar cuenta de los discursos, sino entenderlos y enmarcarlos en el contexto histórico que se vive; de otro modo, se corre el riesgo de disponer de una visión cerrada, que no tiene en cuenta los vínculos con el mundo que nos rodea. Plantear el bienestar como referencia clave para definir el futuro de una sociedad no es una tendencia generalizada en todos los pueblos, pero sí una tendencia frecuente. En efecto, las visiones cosmogónicas de ciertos pueblos o aquellas que reconocen una trascendencia de la vida en otro espacio material como quienes afirman, por ejemplo, *vidas post-mortem*², se guían por lógicas notablemente diferentes. No obstante, el caso que se trata aquí es la búsqueda de un estado de bienestar perdido, el cual orienta la previsión del futuro. Este estado se describe a través de mitos y se gestiona tanto a través de ritos como en las prácticas de la vida cotidiana. Varios son los pueblos amazónicos que se comportan de manera similar: los casos achuar (Descola 1986), yukuna (Van der Hammen 1992), Uitoto (múruí-muina-miníka) (Preuss 1994), makuna (Cayón 2002), miraña (Karadimas 2004), por ejemplo, muestran cómo la idea del bienestar es transmitida en contextos como el de la agricultura, y cuando este desaparece, su recuperación es el objetivo de las actividades cotidianas.

La dinámica de búsqueda del “bienestar perdido” de los Uitoto (múruí-muina-miníka) actúa como telón de fondo de la noción de *monifue* (abundancia), determinando las acciones que guían su recuperación. En efecto, en los pueblos de la Gente de Centro, y particularmente entre los Uitoto (múruí-muina-miníka), el concepto de bienestar condensa la noción de *monifue*. Los Uitoto (múruí-muina-miníka) describen la abundancia como

una estrategia orientada al “enfriamiento” de los elementos de la naturaleza y de las condiciones humanas para alcanzar un estado de armonía; es decir un proceso de transformación constante de elementos de desorden (calientes) en elementos de armonía (fríos) a través de la “recuperación” de las condiciones estructurales que configuraron tal estado (la abundancia) en algunos de los momentos de la historia de estos pueblos. No se trata en efecto del alcance de una meta concreta, sino de la configuración de las estructuras locales de manera que logren la recuperación de la abundancia (García 2008; en preparación). Una caracterización de las representaciones culturales de la chagra de los pueblos indígenas de la Gente de Centro de La Chorrera, adelantada entre los años 2007 y 2010, ha confirmado la percepción de los Uitoto (múruimuina-minika) sobre la existencia del vínculo entre la abundancia y las zonas de cultivo (chagras), así como con la noción de “biodiversidad” descrita por este pueblo (Acosta et ál. 2011). La abundancia es vista entonces como el producto de todo esfuerzo humano que recrea un sistema productivo integral (cultivo de la chagra, recolección, pesca, caza, transformación); que conserva los ecosistemas estratégicos, que preserva las relaciones con las entidades no-humanas (animales, plantas y espíritus dueños) y que garantiza el uso colectivo de estos recursos.

Estos modelos entienden el bienestar como un fenómeno dinámico que exige pensar cómo una comunidad orienta su vida a través de tales lógicas. Analizar esta noción en el contexto de los pueblos indígenas exige conocer los aspectos que definen la cultura y la identidad de estos pueblos. La interacción entre las propuestas locales de bienestar y su confrontación con el entorno, muestra cómo estas nociones son altamente permeables a las exigencias del mundo contemporáneo. Por lo anterior, se requiere contrastar las diferentes visiones del bienestar que convergen en las actuales realidades indígenas, con valoraciones como: *buena vida*, *vivir bien*, entre otras.

La historia reciente de la Amazonia muestra cómo los pueblos indígenas han tenido dificultades para introducir estas ideas en las propuestas de desarrollo planteadas por la sociedad nacional. La modernización basada en los valores occidentales se ha hecho hegemónica y ha avasallado los esquemas de valores y representaciones locales. La consecuencia de tal circunstancia ha sido la aniquilación física y simbólica de muchas de estas culturas, algunas como producto de campañas sistemáticas de exterminio y otras como resultado de propuestas de integración que han obligado a la renuncia de sus orígenes étnicos para incluirse en la sociedad dominante, borrando de tajo su historia y su cultura. Por lo anterior, en los últimos años se ha insistido en la creación de un nuevo escenario donde se incluyan y reivindiquen otras visiones del bienestar distintas a la de la sociedad nacional.

Estos hechos recientes hacen inadmisibles que una sociedad establezca, o mejor dicho, imponga su modo de vida a otras sociedades, subordinándolas

y subestimándolas. Las consecuencias que ello tiene para las sociedades subordinadas son con frecuencia irreparables, por tal razón resulta cada vez más pertinente revisar las pautas que se han seguido en la construcción de los procesos de integración de las sociedades indígenas, así como evaluar la pertinencia y eficacia de indicadores como el consumo o el ingreso, los cuales pretendían definir de una manera imprudente e injusta la complejidad de la noción de bienestar en contextos como los de los pueblos indígenas. Pero, ¿cómo plantear la definición de bienestar de los pueblos indígenas sin caer en una nueva imposición de los valores de las sociedades dominantes? De un lado, reconociendo las exigencias de multiculturalidad del mundo contemporáneo; y por otro, reconociendo que no todas las sociedades están en las mismas circunstancias a la hora de establecer sus procesos de definición de bienestar, como es el caso de las minorías étnicas y particularmente de los pueblos indígenas. Por lo anterior, se requiere de consideraciones específicas que permitan garantizar el fortalecimiento identitario, evitando que estas sociedades subordinadas sean sometidas violentamente a los criterios de las sociedades dominantes.

El marco del enfoque de las capacidades: la dimensión colectiva del bienestar

Nos encontramos ante un proceso nuevo y complejo que pretende crear una sociedad global distinta, que encuentra su riqueza y su dinamismo precisamente en la admisión de la pluralidad de visiones de lo que debe valorarse. El enfoque de las capacidades desarrollado por A. Sen, E. Rabasco y L. Toharia (2000)³ ofrece potencialidades para introducir una dimensión normativa que responda a la visión particular de cada cultura, y de manera particular, para la definición de los indicadores de bienestar que permitan establecer los objetivos a alcanzar y evaluar los resultados conseguidos.

El enfoque de las capacidades permite superar un elemento que es tan tentador como nocivo: alejarse de la generalidad para abrazar la excesiva especificidad. En efecto, la pretensión de esta discusión no corresponde a un modelo específico que niega puntos en común entre sociedades diversas o que generaliza con base en criterios globales. No se trata de ofrecer un marco que responda de manera específica y exclusiva a las particularidades de un pueblo indígena, ya que ello significaría negar la diversidad que existe al interior de cada pueblo, así como tampoco se busca introducir la idea de comunidades aisladas sin contacto ni intercambio alguno. Las concreciones del bienestar serán forzosamente muy diferentes, pero las cuestiones centrales a tener en cuenta para determinar cuándo las personas viven con dignidad su condición

humana pueden llevarse a contextos más amplios, aun si se renuncia a la pretensión de universalizarlas.

Por lo anterior, esta propuesta debe entenderse como un marco de referencia normativo en construcción, y no como una teoría acabada; busca incluir las visiones de los pueblos indígenas de la Amazonia, y por ende espera ser analizada en varios contextos a fin de introducir diversas concepciones del bienestar. Se fundamenta en el enfoque de las capacidades, que establece cuál es el espacio a tener en cuenta para asegurar que sean las personas, en cuanto consigan la calidad de sus vidas, los referentes de la propuesta de bienestar.

Una referencia central del enfoque de las capacidades es que contempla la vida integral de las personas, donde se incluyen las dimensiones materiales y espirituales. La vida humana no se mide solamente teniendo en cuenta las necesidades materiales. Las personas persiguen otros objetivos más allá de lo material: el ocio, las relaciones placenteras con otros seres o el compromiso con la colectividad, entre otros. Se plantea una pregunta fundamental en la búsqueda de la noción de bienestar: ¿qué clase de vida busca cada sociedad? Esto quiere decir que su objetivo no es ofrecer una propuesta determinada de qué es el bienestar, sino proponer categorías que permitan abordar la pregunta ¿qué debe ser el bienestar para cada grupo social?

Desde esta visión, las discusiones sobre el bienestar superan las habituales propuestas basadas en las necesidades básicas y plantean la disposición de procesos colectivos de discernimiento público que permitan definir los contenidos del mismo. Aquí surge un elemento central: para que una sociedad, un colectivo, viva de acuerdo a un concepto de bienestar con determinadas características, necesita de un consenso sobre los objetivos de una vida valiosa.

Durante mucho tiempo, la dimensión colectiva ha sido el aspecto menos destacado del enfoque de las capacidades (Murphy 2014). Hoy, por el contrario, se cuenta con este fundamental concepto del enfoque⁴. El Informe de Desarrollo Humano (PNUD 2010) ofrece un giro importante en la definición del desarrollo humano al introducir la dimensión colectiva como parte integrante de él: “El desarrollo humano supone la expresión de la libertad de las personas para vivir una vida prolongada, saludable y creativa; perseguir objetivos que ellas mismas consideren valorables; y participar activamente en el desarrollo sostenible y equitativo del planeta que comparten. Las personas son los beneficiarios e impulsores del desarrollo humano, ya sea como individuos o en grupo” (PNUD 2010: 2).

La definición pone de relieve los fundamentos básicos colectivos del desarrollo humano: su naturaleza sustentable, equitativa y empoderadora, y su flexibilidad. No basta con conseguir resultados en un momento dado, ya que estos logros pueden ser frágiles y susceptibles de retrocesos. El desarrollo humano no es el resultado de esfuerzos individuales, sino que se realiza en

el marco de determinadas estructuras que lo impulsan o lo dificultan. Por eso, debe abordar las disparidades estructurales, o sea debe ser equitativo, y facultar a la gente para ejercer su capacidad de decidir y de participar, dar forma y beneficiarse de los procesos que le competen en el plano personal, comunitario y nacional; es decir, el desarrollo humano debe ser empoderador. Este enfoque insiste en mantener la deliberación, el debate y una continua disposición a la discusión. Son las personas quienes, individualmente y en grupo, dan forma a estos procesos (Deneulin 2014).

La cuestión central es determinar cuáles son los espacios colectivos prioritarios. Dentro de los diferentes funcionamientos⁵ de la sociedad como colectivo, sin duda el más emblemático es aquel por el que cada una determina sus prioridades de bienestar, es decir, decide cuál es su proyecto político fundacional. La capacidad central de una sociedad o institución para decidir autónomamente sobre su futuro es, sin duda, la principal dimensión política colectiva, ya que a partir de esa definición se estructurarán sus instituciones y se evaluarán prioridades y resultados. Desde esta perspectiva, lo decisivo es reconocer que la base política del funcionamiento de una sociedad, desde el desarrollo humano, es que pueda decidir autónomamente sus preferencias o prioridades, lo que conlleva nuevas formas de participación para conseguir esa definición de objetivos.

Así, la propuesta metodológica reconoce que el proceso de las decisiones colectivas de la sociedad es fundamental. No es que se desechen los resultados en las personas, sino que se asume que estos solo podrán darse de acuerdo con los valores propios, si hay procesos colectivos que los propugnen. Esto es aún más relevante para los pueblos indígenas, ya que de no tenerse en cuenta esta dimensión colectiva, existe el peligro de limitar el desarrollo a la superación de una situación definida como “pobreza”, siempre medida desde parámetros externos, y la necesidad primordial de establecer una estrategia para superarla.

Actualmente existe una creciente tendencia a entender los procesos colectivos desde los actores. Es decir, partir de la *agencia (agency)*⁶, definida como la capacidad de individuos, organizaciones y grupos de actores colectivos para deliberar y actuar estratégicamente para llevar a cabo sus intenciones. La clave para comprender la dinámica de cambio político y desarrollo se encuentra en la comprensión de cómo los actores políticos interactúan, no solo con los demás, sino también con el contexto estructural e institucional en que operan, utilizando los recursos y las oportunidades que este ofrece. La dinámica medular de los procesos políticos, y por lo tanto del cambio del desarrollo, se encuentra en las relaciones de las estructuras, así como en los agentes, contextos, conductas, instituciones y organizaciones.

En referencia a los pueblos indígenas, la capacidad colectiva para la autodeterminación es una libertad que solo puede ser realizada en común por los miembros de una comunidad política definida, trabajando juntos

dentro de las instituciones políticas compartidas para determinar las leyes y políticas que darán forma a su futuro individual y colectivo. Abarca: la libertad para determinar el carácter y los límites de la comunidad política, incluyendo los criterios de pertenencia y participación; la libertad de establecer o reforzar los mecanismos institucionales de deliberación colectiva y toma de decisiones; y la libertad de tomar decisiones como comunidad con ausencia de interferencias o dominación externas. La forma concreta para su institucionalización es la libertad que confiere a los pueblos a tomar sus propias decisiones sobre asuntos de política de la comunidad, en lugar de que esas decisiones sean tomadas para ellos por otros (Murphy 2014: 323).

Una referencia imprescindible es que las propuestas del bienestar no se ajustan en compartimentos herméticos y aislados. De muy diversas maneras interactúan entre sí y en muchos casos incluso deben compartir un mismo territorio. Esto abre nuevos retos para cualquier grupo, pero especialmente para los pueblos indígenas. ¿Cómo mantener lo específico de su cosmovisión y de los valores y, al mismo tiempo, convivir o relacionarse con otras sociedades poderosas con visiones muy diferentes sobre los objetivos del bienestar? ¿Cómo garantizar la capacidad de las sociedades indígenas para no verse asoladas por otros modos de vida que les impidan enfrentar el futuro desde ellas mismas?

Este trabajo no aborda exhaustivamente todas las categorías colectivas que debieran tenerse en cuenta para el funcionamiento autónomo de los pueblos indígenas; en lugar de ello, se centra en la definición de las capacidades colectivas⁷ como parte de las herramientas metodológicas clave que son necesarias para enfrentar decididamente las cuestiones que se señalaron anteriormente. Sin un proceso que conduzca a las sociedades indígenas a desarrollar sus capacidades colectivas sobre la evolución de sus modos de vida, a mantener relaciones positivas con otros grupos, a enfrentar los desafíos de las nuevas realidades, entre otros, será difícil hablar de desarrollo humano en estos contextos.

Existen diversas propuestas que especifican las capacidades colectivas consideradas como clave y que deben entenderse de manera integral, relacionándolas unas con otras⁸. Pero no hay una referencia cerrada, consensuada, que pueda servir de pauta para señalar cuáles son las que deberían desarrollar las comunidades indígenas. El proceso de selección ha supuesto la aplicación de las consideraciones metodológicas a la realidad de los desafíos que enfrentan los pueblos indígenas en la Amazonia colombiana. En ese sentido, responden en su esencia a las capacidades colectivas que normalmente se suelen considerar, pero también presentan características propias que permiten dar respuesta positiva a los retos planteados.

Modelo para evaluar el bienestar humano en territorios indígenas

Los modos de vida indígena se pueden entender a partir de un marco analítico que tenga en cuenta su carácter holístico. Este marco comprende tres dimensiones: lo natural, que interpretamos como los recursos a partir de los cuales se construye la vida indígena; lo social, donde se relacionan los conocimientos tradicionales asociados con la biodiversidad; lo cultural y ético, que hace referencia a los principios del pensamiento cosmogónico de los pueblos indígenas (Acosta 2013). En conjunto, garantizan la reproducción de la vida colectiva y de cada uno de los miembros que hacen parte de ella. La relación que existe entre las sociedades, sus modos de vida indígenas y sus visiones sobre el mundo, con los ecosistemas y sus dinámicas, determinan su noción de bienestar humano.

En esa dirección, el modelo para evaluar el bienestar de los modos de vida de las sociedades, indígenas se sustenta en un conjunto de funcionamientos que definen las capacidades a través de las cuales se pretende dar cuenta y evaluar el bienestar de estas en la Amazonia colombiana. En este modelo, el análisis de las capacidades se fundamenta en fenómenos de orden colectivo, que en algunas ocasiones pueden ser vistos como restricciones⁹ al comportamiento de los individuos, pero que en realidad son medios para orientar el alcance de las “libertades” en un contexto colectivo que vincula tanto a sociedades humanas como no-humanas.

En el caso de los pueblos indígenas, podría pensarse que estos se ven limitados en su libertad de cazar, pescar o recolectar recursos de los bosques por las prescripciones éticas y morales consignadas en mitos y discursos ceremoniales. No obstante, estas normas son un mecanismo que busca establecer un tipo particular de relación con las entidades de la naturaleza, a través del cual se intenta conservar las fuentes de recursos humanos y no-humanos. Junto a este tipo de prácticas, se tienen otras que incluso están orientadas a la “reproducción” de estos recursos; ejemplo de lo afirmado, es la ceremonia del ritual de Yuruparí (Cayón 2002); la sujeción de comportamientos a creencias como el castigo riguroso por parte de los “dueños espirituales” de los recursos (Van der Hammen 1992), así como la gestión de los recursos a través de intercambios (Hugh-Jones 2011; García en preparación). Este tipo de normas no es visto como una limitación a las posibilidades de realización de las personas, sino como un conjunto de mecanismos que potencian la *libertad para realizarse* bajo un sistema de creencias que permiten la (re) producción, mantenimiento y aprovechamiento de sus sistemas ecológicos, sociales y culturales. Así las cosas, la restricción de la libertad de cazar, pescar o recolectar, en el presente, es la garantía de mantener esa libertad a futuro;

la misma tiene efectos positivos en la protección de las especies, es decir, en el logro del equilibrio territorial.

En ese sentido, los mecanismos sobre los cuales se puede sustentar un concepto de bienestar de los pueblos indígenas giran en torno a un conjunto de prácticas culturales propias. Tales prácticas pueden ser de carácter individual o colectivo. Las mismas pueden estar sujetas a conceptos de orden económico, político, religioso, etcétera, que determinan su forma, así como su función y significado. Este tipo de prácticas exige una caracterización particular en cada contexto cultural y pueden determinar uno u otro grado de bienestar. En esta dirección, se ha identificado un conjunto de capacidades que guardan una correspondencia con el control y gestión de los recursos de los resguardos indígenas, que presentan un estado legal como propiedades privadas colectivas. Estas capacidades son: (1) control colectivo del territorio; (2) agencia cultural autónoma; (3) autonomía alimentaria; (4) ambiente tranquilo; (5) autocuidado y reproducción (Acosta 2013).

Las capacidades colectivas señaladas son centrales para el bienestar de los pueblos indígenas y, en particular, son una herramienta metodológica fundamental en la definición de indicadores que permitan evaluar el bienestar. Avanzar en una visión alternativa del bienestar en la región amazónica implica una continua búsqueda de nuevas categorías de análisis.

Capacidad para el control colectivo del territorio

Los pueblos indígenas en Colombia cuentan con organizaciones sociales propias, que se caracterizan por poseer diversas formas de asociación y articulación así como una autonomía para ejercer la autoridad y el control social en sus territorios. Se fundamentan en la fuerte influencia de los sistemas de parentesco, de las relaciones de solidaridad, tanto individuales como grupales, sobre la redistribución de bienes y sobre las prácticas que reafirman los valores culturales y la identidad. La manera como estos grupos se relacionan está influenciada por la existencia de grupos de solidaridad —distributiva, laboral y ceremonial— con los cuales configuran su vida cotidiana. Estas relaciones se dan en el marco de variadas interpretaciones que se manifiestan en los diferentes complejos culturales, territoriales y de conocimientos tradicionales (Gasché y Vela 2012).

La capacidad de control colectivo del territorio identifica los aspectos fundamentales del control social y político, el cual se ejerce por unas instituciones tradicionales que gozan de autoridad y poder en los resguardos indígenas. En este contexto, la noción de control considera al menos dos dimensiones: el control social formal, ejercido a través de organizaciones especializadas (propias o introducidas), pero también el control social informal que se aplica a los miembros de la colectividad de manera

difusa (Durkheim 2007). Los controles formales tienen en cuenta tanto las instituciones creadas bajo la influencia del Estado como las instituciones culturales de cada pueblo que permiten la regulación de los territorios. Estas, con frecuencia, están ligadas a las normas de herencia de los derechos sobre el territorio que son válidas para los grupos que constituyen una colectividad y que se suman a normas de respeto de fronteras, comercio, guerra e intercambio en grupos de distinta etnia.

Lo anterior se puede ejemplificar con lo reseñado por los pueblos indígenas de La Chorrera (Azicatch 2005: 85-95); en este territorio existen instituciones tradicionales que ejercen el control social y político, que cuentan con diferentes orígenes y que se atribuyen a una autoridad y poder según el nivel jerárquico: (i) las de orden tradicional, en cuya cabeza se encuentran los ancianos sabedores en su calidad de caciques, que ejercen el gobierno propio o autónomo en los territorios ancestrales de los pueblos indígenas; (ii) aquellas surgidas de las relaciones con el Estado, como es el caso de los gobernadores y las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI), que soportan el sistema de gobierno intercultural o articulado (Acosta 2013).



Fotografía 1

Autoridades tradicionales del pueblo bora,
La Chorrera, Amazonas. Fuente: Acosta (2013).

El gobierno propio o autónomo se ejerce desde la maloca, considerada la unidad básica de ocupación del territorio por parte de los pueblos indígenas de La Chorrera. La maloca es más que un espacio físico, es un espacio simbólico de identidad social, del cuerpo y del cosmos, de la solidaridad del grupo local y de sus relaciones con otras gentes y con la naturaleza en sus territorios. Como centro ritual de los caciques, se constituye en un epicentro de la vida social, económica y ceremonial de las comunidades indígenas

(Corredor 1986; Van der Hammen 1992: 138-146; Correa 2000: 87). Estas participan en la regulación del territorio en un nivel interno, es decir, en la gestión de los territorios de los linajes y grupos clánicos (Gasché 1976); y en un nivel externo, en la normalización de las relaciones entre los grupos vecinos conformados por etnias diferentes.

El sistema de gobierno intercultural o articulado lo conforman, a su vez, los siguientes niveles:

- Los cabildos indígenas existentes en los territorios, los cuales son instituciones reconocidas por el Estado colombiano (Decreto 2001 de 1988), que los define como una entidad de derecho público de carácter especial, con un territorio propio y una organización sociopolítica tradicional. Los cabildos indígenas cuentan con un gobernador quien en su su calidad de autoridad civil, es el encargado de las relaciones con las entidades del Estado¹⁰.
- Las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI), las cuales aglutinan a todos los pueblos y cabildos indígenas en un territorio. Son organizaciones de reciente creación y legitimidad, que obran como una autoridad administrativa ejerciendo gobierno en los territorios y en todos los sentidos de la vida colectiva. Su junta directiva se relaciona con el gobierno departamental y con las entidades nacionales y ONG que allí tienen presencia.
- El gobierno propio o autónomo y el sistema de gobierno intercultural cuentan con un espacio de interacción y armonización del control social y político en la Asamblea de Autoridades Tradicionales o el antiguo Consejo Indio, que reúne a los caciques, sabedores y sabedoras y gobernadores de los cabildos que hacen parte de la AATI. En el caso de La Chorrera, esta es la instancia de mayor jerarquía a la que se supeditan las otras dos instancias citadas.

Al definir estas instancias como agentes de las capacidades de control territorial, se busca enunciar no solo las entidades que se tienen en cuenta sino también las relaciones que agencian. Así, el objetivo es ir más allá de la constatación de su presencia (o sus equivalentes en cada pueblo) para dar cuenta de su participación conjunta en la gestión del territorio. Al proceder a la evaluación de esta capacidad, se pretende mostrar que la misma es un componente fundamental del desarrollo humano autónomo en los territorios de los pueblos indígenas. Además, se llama la atención de que la jerarquía de autoridades tradicionales e interculturales propias, que conforman un modelo de gobierno y gobernabilidad, garantiza el control social, político y ambiental en los territorios indígenas.

Capacidad de agencia cultural autónoma

Los pueblos indígenas amazónicos conciben el territorio no solo desde el punto de vista geográfico en el sentido de la tierra o la propiedad que provee los recursos básicos del sistema de autosuficiencia alimentaria, sino que el territorio es, también, el mundo donde existen relaciones que involucran a los seres humanos, a los seres sobrenaturales y a los de la naturaleza, que habitan los diferentes niveles del mismo. El manejo del territorio es simultáneamente un asunto del fuero individual y colectivo que trasciende tanto los aspectos étnicos como ecosistémicos, y que considera las relaciones que humanizan la naturaleza. Este modelo cuestiona el límite naturaleza-cultura y reconoce modos de relación distintos a la subordinación de la naturaleza. La capacidad de agencia cultural autónoma del territorio se define a través del concepto del control cultural, que se entiende como la libertad de regular desde las instituciones locales los flujos que circulan en los territorios ancestrales, tanto aquellos que llegan desde escenarios externos a la cultura como los que emergen de los mismos. Se trata, en los términos de Durkheim (2007), de instituciones de control social tanto formal (de carácter local) como informal. Tiene que ver con los vínculos que se establecen con diferentes actores que, de manera deliberada, deciden entablar relaciones con los pueblos indígenas, como es el caso de las entidades del Estado, ONG y organizaciones multilaterales. Igualmente, reconoce otro tipo de actores como los medios de comunicación, iglesias, e incluso a los actores armados y colonos.

Para alcanzar la agencia de control cultural autónomo es preciso tener en cuenta la existencia de principios que deben ser asumidos por la sociedad misma, que se constituyen en un conjunto de prácticas, actitudes y valores destinados a mantener el orden al interior de las sociedades y en sus territorios (control social informal).

Se sustenta sobre distintas acciones de control cultural, en diferentes momentos de la actuación de las autoridades tradicionales y en general sobre el conjunto de la sociedad indígena, frente al control sobre la oferta de recursos naturales que corresponde a los inventarios ecosistémicos: especies maderables y no maderables; especies ícticas, especies faunísticas terrestres y acuáticas, suelos para la implementación de las actividades del sistema económico local (chagra, caza, pesca, recolección), y que permiten la sostenibilidad de los asentamientos y modos de vidas.

La figura jurídica del resguardo parece garantizar el acceso a la tierra; sin embargo, no siempre es así en términos de ciertos recursos o ciertos espacios simbólicos de importancia para los pueblos indígenas. En todo caso, el resguardo permite ciertas condiciones de seguridad por el hecho de ser una propiedad colectiva con un régimen especial que impide la posibilidad de ejercer un control individual exclusivo en el uso y explotación de los recursos y su enajenación, y posibilita más bien conservar siempre su carácter imprescriptible

e inembargable. Sin embargo, la sostenibilidad de su integralidad territorial puede verse comprometida por ciertas vulnerabilidades derivadas de las propias lógicas sobre el acceso a la tierra; así como por las ocasionadas por las relaciones con actores externos al resguardo, con intereses en efectuar aprovechamientos de recursos naturales, deforestación de los bosques para la implementación de la ganadería extensiva o cultivos de tipo comercial —lícitos e ilícitos—, entre otros.

Muchos de los resguardos del Amazonas son multiculturales, de modo que el acceso a los derechos sobre la tierra se halla condicionado por la pertenencia a ciertos grupos étnicos o por las relaciones internas entre ellos. Una unidad familiar inscrita en un resguardo cuenta con una posibilidad de acceder a la tierra que viene determinada por la norma de residencia que rige a los cónyuges de tal unidad familiar, por sus relaciones de parentesco y herencia, así como también por la fertilidad de los suelos, la demanda de tierra derivada de la tecnología y el sistema productivo vigente y la cantidad de personas demandantes.

La capacidad de agencia cultural autónoma del territorio está ligada al flujo de relaciones al interior del resguardo; se asocia con la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales que incursionan en la sociedad indígena, sea para rechazarlos, adoptarlos o asimilarlos. Se evalúa a través de la acción de prácticas culturales tradicionales distributivas. Busca dar cuenta de las redes que se derivan de las estructuras simbólicas y ceremoniales practicadas al interior de un pueblo indígena; a partir de las cuales se establece la identidad, la pertenencia y las relaciones armónicas entre los individuos, que se identifican con una etnia. La evaluación se efectúa en la dirección de la pertenencia a: grupos ceremoniales¹¹; sectores de la estructura social que permiten acceso o reconocimiento a nivel de grupo o grupos de solidaridad¹².



Fotografía 2

Los bailes, prácticas culturales que fundamentan el bienestar indígena, Gente de Centro, La Chorrera, Amazonas. Fuente: Guerrero et ál. (2012).

Esta capacidad busca describir ciertas relaciones generadas por los flujos (internos y externos) que se generan en los territorios: (i) aspectos de orden demográfico, que dimensionan las posibilidades con que cuentan los pueblos indígenas de ser estables en el territorio; y (ii) situaciones de orden social, cultural, económico, que generan flujos migratorios, tanto aquellos que se dan hacia fuera del resguardo, como aquellos que entran al mismo.

La capacidad centra su atención en la toma de decisiones reales que son efectuadas y asumidas por los sujetos en el contexto de los resguardos. Considera los elementos que determinan las decisiones de la población indígena a migrar. Estas son situaciones de orden extremo, que incluyen decisiones autónomas o influenciadas por decisiones de otros. La decisión autónoma corresponde a opciones voluntarias de las personas, que se explican por condiciones muy particulares, entre las que cabe mencionar: el alcance de una mejor formación educativa, el cumplimiento del ejercicio de la representación étnica en organizaciones indígenas regionales o nacionales, aspiraciones económicas que buscan un mejor nivel de vida, demanda de mano de obra en procesos de economía extractiva (cultivos ilícitos, la pesca, maderas, minería), o ejecución de distintos proyectos de desarrollo en los territorios indígenas por entidades del Estado y ONG.

Otros aspectos demográficos en los territorios relacionados con las dinámicas poblacionales que delinean la identidad indígena derivan del hecho de ser parte de un grupo tradicional autónomo, como es la información que se vierte en los censos de población donde se reafirma la pertenencia a una etnia en particular, con una historia, una cosmovisión y una tradición en sus territorios.

El ser competente en la comunicación cultural e intercultural se refiere a la posibilidad de ejercer, transmitir, reproducir y proteger los valores propios de cada cultura, de proteger y legar los conocimientos propios de la tradición de cada grupo étnico. Describe un ambiente de respeto mutuo entre grupos étnicos y sociales. Los funcionamientos ligados a este aspecto permiten legar conscientemente a las nuevas generaciones los conocimientos asociados a la tradición¹³. Se destacan los sistemas tradicionales, así como las prácticas de instituciones nuevas —derivadas de instituciones como la Iglesia o la escuela—.

En ese sentido, la capacidad de agencia cultural del territorio afianza las posibilidades de ejercer autónomamente el control territorial y los recursos ecosistémicos, así como también la de practicar, transmitir, reproducir y proteger los valores propios de cada cultura. Incluye también grado de libertad para transmitir y reproducir dichos valores.

Capacidad para garantizar la autonomía alimentaria

Se define como la capacidad que tiene el sistema de producción tradicional de permitir a los miembros de una sociedad indígena estar bien alimentados. Los índices de nutrición son elementos notablemente eficaces para determinar la relación entre alimentación y salud, no obstante este enfoque va más allá, tratando de incluir la percepción local de “comer bien” que supera los aspectos puramente nutritivos integrando elementos como el prestigio o la pertenencia a grupos clánicos determinados por entidades espirituales. Lo anterior se logra a través de diferentes medios, los cuales permiten una vinculación concreta a esta sociedad: la existencia de ciertas categorías de alimentos —que denotan prestigio o podrían revelar la existencia de ciertos tabúes y prohibiciones—, les permiten conservar un cierto estado de salud, bajo el respeto de las normas y prohibiciones derivadas de la tradición local; junto a ello, la diversificación de los alimentos o abastecerse con ciertos productos otorga un grado de bienestar, pues les permite establecer un tipo particular de relaciones con los miembros de tales sociedades; y finalmente los productos de consumo final que se adquieren en las economías locales, que denotan un grado de dependencia alimentaria.

Esta capacidad apunta igualmente a las posibilidades de tener seguridad de almacenamiento; es decir, disponibilidad de contar con alimentos en el mediano y largo plazo. Es claro que, en términos de la seguridad alimentaria, una mayor posibilidad de almacenar los productos garantiza un estado continuo de bienestar. La conservación de grandes cantidades de yuca o de semillas almacenadas en las chagras, cocinas o en las orillas de los ríos, aporta al mejoramiento del nivel de bienestar, pues garantiza un abastecimiento continuo. Medir este proceso permite dar cuenta de la capacidad de abastecimiento presente y futuro, con lo que correspondemos con la idea de abundancia¹⁴, que pone sus miras en el largo plazo y no en el plazo inmediato, como se suele pensar.

La capacidad de garantizar la autonomía alimentaria engloba las características de los sistemas alimentarios de sociedades cuyos modos de vida dependen de la disponibilidad de los recursos sujetos a la existencia de una oferta ambiental. Se refiere a los sistemas de producción de las actuales sociedades indígenas de la Amazonia que se basan en la interrelación y complementariedad de actividades como la agricultura, la pesca, la caza y la recolección de especies no maderables, labores que se ejecutan de acuerdo a pautas culturales tradicionales.

Los espacios de cultivo, o chagras, son considerados como un agroecosistema que reproduce los ciclos y flujos de materia y energía del bosque natural, además de reforzar valores sociales y culturales de los pueblos indígenas amazónicos. Las especies cultivadas sirven para garantizar la soberanía alimentaria, así como para conservar la agro-biodiversidad

amazónica a partir de bancos genéticos *in situ* (Gainza et ál. 2008). La chagra es más que un espacio de cultivo, ya que supone para los grupos indígenas un importante sistema de representaciones, un espacio de fertilidad e integración de las prácticas y perspectivas de dominio femenino. La chagra es un lugar de transmisión de conocimientos y saberes entre madres e hijos. En general, este sistema permite a los indígenas manejar la selva de modo que esta se utilice racionalmente. La variedad de los alimentos vegetales y animales es un factor determinante para el mantenimiento de un equilibrio dietético, resultante del manejo ecológico de los recursos naturales (La Rotta 1982)¹⁵.

Usar y manejar volúmenes adecuados de producción en la chagra garantiza la autosuficiencia alimentaria. Este objetivo exige el empleo del trabajo familiar y colectivo (mingas). Se basa en la práctica de los conocimientos tradicionales asociados al uso y manejo de especies propias, que se recrea a partir de las prácticas rituales y culturales¹⁶. Es contar con importantes cantidades de tubérculos, leguminosas, cereales, frutas, plantas medicinales, hortalizas y plantas culturales y rituales, obtenidos en la chagra u ofrecidos por el bosque; es poder incluir dentro de la alimentación peces, carne de monte e insectos, que proveen las proteínas necesarias para una buena alimentación; en general, para “vivir bien” y “comer bien”.

La capacidad de garantizar la autonomía alimentaria en los pueblos indígenas tiene que ver también con la seguridad de tener la alimentación deseada. En particular, en el análisis de los sistemas agrícolas locales se deberá tener en cuenta los niveles de producción de las chagras. Los estudios realizados en La Chorrera muestran cómo la capacidad de producción de las chagras depende del acceso a los recursos, de los conocimientos, de la composición de la familia, de las edades, los roles y la distribución sexual del trabajo, entre otras (Acosta et ál. 2011). En esas condiciones se pueden establecer rangos de capacidad de producción potencial. Aun cuando estos sistemas productivos no son de carácter intensivo, existen algunas regiones donde esto tiene lugar dado la disponibilidad de tierras aprovechables y los intereses de las unidades familiares —comercial, ritual, familiar, entre otros—, y el número de áreas de tierra demandadas por el sistema productivo. Estar en capacidad de contar con la alimentación deseada implica poder acceder a los recursos con los que se producen sus propios alimentos.

Capacidad para lograr un ambiente tranquilo

La capacidad para lograr un ambiente tranquilo se refiere a todos los aspectos de orden cultural y social que permiten la vida en comunidad —aun en asentamientos dispersos o de baja concentración—, y a todos aquellos elementos que posibilitan un ambiente apacible en los territorios indígenas, donde reinen buenas relaciones intrafamiliares —reconociendo tanto las familias extendidas como las relaciones interclánicas a través

de las cuales se organizan ciertas sociedades—. También da cuenta de las relaciones intracomunales, tales como las que se establecen entre vecinos y que determinan grupos de solidaridad y participación de la vida comunitaria, entre otros (Gasché y Vela 2012).

Esta capacidad se puede expresar bajo la noción de *vivir bien*¹⁷, la cual está asociada a normas morales¹⁸ acatadas por los pueblos indígenas que, de manera detallada, se pueden definir:

- El respeto entre las personas. Se reconoce un conjunto de roles y estatus derivados de las relaciones jerárquicas de estos pueblos. Se vinculan el respeto al medio ambiente, a las personas de la comunidad, a las mujeres, a los hijos y familias, a los ancianos, a las autoridades y a la cultura.
- Procurar una vida sin vanidad. Se refiere a mantener relaciones de orden igualitario. Si bien existe una jerarquía al interior de los pueblos indígenas, en el contexto de las relaciones se establece la ausencia de *vanidad* como elemento fundamental para la vida tranquila. La vanidad es tildada como impedimento para poder aprender la palabra (*uai*) —donde se consigna la ideología— de estos pueblos; así mismo, se considera nociva para generar y mantener las relaciones de reciprocidad y unidad entre los miembros de las comunidades¹⁹.
- Procurar una vida sin orgullo. El orgullo es visto como la incapacidad de escuchar el consejo. La vida sin orgullo es vista como elemento fundamental para mantener las relaciones de común unidad en tanto posibilita el acceso a las redes de distribución y redistribución local.
- Inteligencia²⁰. Este concepto alude a la capacidad de poner en práctica los conocimientos tradicionales obtenidos desde las instituciones tradicionales. Se trata entonces de la posibilidad de resolver problemas a partir de los conocimientos locales para dar respuesta a problemas asociadas con la salud, la vida cotidiana, la producción, entre otros.

En conjunto, las categorías posibilitan esencialmente la armonía de las relaciones internas en las comunidades indígenas. A partir de estas se enmarca la capacidad de *vivir tranquilo*, la cual busca dar cuenta de las relaciones sobre el territorio, entendido este como un entramado de relaciones sociales que supera ampliamente la visión espacial cartesiana del mismo. Dicha capacidad se basa justamente en el concepto de territorialidad, definido como “el sistema de conductas que controlan y mantienen el uso más o menos específico sobre un área” (Lanata 1993: 10).

La capacidad de *vivir tranquilo* busca dar cuenta de las prácticas efectuadas por los pueblos indígenas que permiten lograr un equilibrio con la naturaleza. El ejercicio de la territorialidad indígena se refiere al control territorial por

parte de las autoridades tradicionales, que se ejerce en las vinculaciones y relaciones con actores externos. En la Amazonia colombiana se dan ciertos fenómenos sociopolíticos como el conflicto armado, el paramilitarismo, el narcotráfico, la presencia de agentes económicos dominantes, entre otros, que ejercen presión e impactan tanto a la sociedad indígena como a sus territorios. Las habilitaciones que resultan de este funcionamiento son de intercambio, en tanto resultan de los flujos de relaciones con el exterior.

Capacidad para asegurar el autocuidado y la reproducción

La capacidad para asegurar el autocuidado y la reproducción se refiere a todas las condiciones necesarias que permiten la reproducción adecuada y diferencial de los individuos en una sociedad indígena. Se define como la posibilidad de tener y practicar los conocimientos y valores que permitan mantener y garantizar un ambiente sano en las comunidades. Se consideran las versiones locales de salud y enfermedad, derivadas de las relaciones con el medio ambiente, en las que un desequilibrio generado por un uso y manejo inadecuados propicia ciertos desórdenes sociales que se reflejan en la existencia de enfermedades en las comunidades.

Esta capacidad refleja las posibilidades con las que cuentan los individuos en una sociedad indígena, de mantenerse bien física y mentalmente. El autocuidado incluye el derecho a escoger un estado de bienestar, en términos de las prácticas a las que se tiene acceso para el mantenimiento de la salud. No obstante, el autocuidado implica también la sostenibilidad de los espacios naturales de los que se hace parte o con los que se establecen relaciones de uso y manejo. La libertad de escoger un nivel adecuado de uso, manejo y aprovechamiento de los recursos ofrecidos por la naturaleza, acatando las prácticas y principios que sostienen la abundancia, expresa de mejor manera la idea de bienestar de los modos de vida indígena.

Igualmente, esta capacidad busca dimensionar las enfermedades reconocidas y tratadas por la medicina occidental y aquellas que lo son por la medicina tradicional, y junto a ello, la disponibilidad de médicos y terapeutas de una tradición u otra y de parteras en cada zona. En relación con esta capacidad, son siempre insuficientes los esfuerzos hechos para lograr un inventario de las patologías tratadas por la medicina tradicional, una caracterización que permita identificar cuál es el grado de dificultad que implica la curación o la prevención de las mismas, o un catálogo sobre la disponibilidad de plantas y productos tradicionales para dar cuenta de la efectiva posibilidad de tratar estos casos por la medicina tradicional²¹. La capacidad busca que los métodos terapéuticos de la medicina tradicional sean reconocidos, respetados y protegidos por el Estado.

En esta capacidad se describen las previsiones y cuidados del cuerpo, de la naturaleza y de la sociedad. Igualmente, aquellas prácticas culturales que permiten corregir desórdenes y curar enfermedades, y lograr ser personas saludables. Refleja diferentes tipos de circunstancias ligadas a las condiciones de saneamiento ambiental, que determinan en parte el estado de la salud en correspondencia con la edad o el género. Se consideran importantes temáticas como acceso al agua potable, disposición final de residuos sólidos, contar con un buen estado de salud que se asocia al grado de libertad para mantener los espacios propios en condiciones simbólicamente adecuadas, acceso a centros y espacios de salud (puestos de salud y medicina alopática y tradicional), acceso a medios de prevención de enfermedades (físicas, psicológicas y espirituales).

Se trata, pues, de una capacidad compleja en cuanto combina capacidades ya descritas, a la vez que se pregunta de manera directa por el tipo de ambiente y las condiciones existentes, en las que es posible y deseable el desarrollo de la vida en comunidad, independientemente del tipo de poblamiento que se posea.

Conclusiones

El modelo de capacidades propuesto genera las bases conceptuales que permiten instrumentalizar un enfoque diferencial de bienestar. Busca construir medios de información desde los territorios indígenas y sostenidos en el tiempo por sus propias estructuras organizativas, que lleven al reconocimiento de sus modos de vida, de sus territorialidades, de su cultura y visiones particulares de la vida y del medio ambiente en la Amazonia colombiana.

El artículo plantea consideraciones de orden teórico y de carácter metodológico con el fin de que, con base en un modelo para el análisis de las capacidades y en el marco del desarrollo humano, se puedan construir instrumentos de medición y evaluación que den buena cuenta de las diferentes visiones del bienestar que convergen en las actuales realidades indígenas, con valoraciones como: “buena vida” y “vivir bien”. Estos se postulan como aspectos que permiten dimensionar la vida integral de las personas, y de las dimensiones materiales y espirituales de sociedades que viven en la Amazonia colombiana. Igualmente, propende por reconocer el nivel de injerencia, oportunidad y participación en los espacios de discusión y decisión con las entidades del Estado encargadas de la construcción del desarrollo sostenible en esta región.

El enfoque de capacidades propuesto se enmarca en la tendencia reciente, y en construcción para América Latina (Del Popolo et ál. 2007), la cual reconoce que las cosmovisiones se construyen y reproducen permanentemente desde lo local y que son fundamentales para evaluar tanto las políticas como

las acciones de desarrollo que no logran más que asimilar a las sociedades indígenas a los rigores de la economía de mercado.

La discusión sobre el bienestar muestra la importancia de las instancias colectivas de decisión. Si bien no se ha querido discutir prácticas como las sesiones nocturnas a través de las cuales los uitoto toman decisiones, eso no significa que la explicación de estos espacios y el fortalecimiento de los mismos sean ignorados en este proceso. Se ha resaltado entonces el papel de las instituciones de toma de decisión, pero a la vez se insiste en las lógicas y los sistemas de valores a partir de los cuales estas decisiones son tomadas. Este es sin duda uno de los primeros retos que esta investigación plantea.

Las nociones de bienestar sobre las que se ha trabajado al reunir elementos de tan alta heterogeneidad hacen que su medición se convierta en un reto para esta propuesta de trabajo. La conformación de un modelo integrado por variables medibles y controlables, si bien es deseable, empieza a mostrar su real dimensión abriéndole paso a nuevos instrumentos de medición que evidencian aspectos de orden tanto cualitativo como cuantitativo. Es por eso que resulta importante continuar ahondando en los aspectos que conforman la noción de abundancia de manera que puedan ser construidos sistemas de detección y medición de alternativas que conduzcan a la recuperación de las estructuras sociales de este “bienestar perdido” que describe el pensamiento uitoto.

Es evidente que la inclusión de este tipo de análisis en la definición de políticas públicas genera un fuerte cambio en la construcción de los planes de desarrollo de esta región, evidenciando también el esfuerzo necesario y mancomunado —que es de grandes proporciones—, por lo que el Estado y la sociedad civil deberán comenzar a avanzar decididamente en esta dirección si esperan generar un cambio de estas dimensiones.

No obstante, la complejidad que generan estos instrumentos propuestos no parece ser una dificultad sino una oportunidad; sobre todo para los actores locales, quienes podrían usar su liderazgo en condiciones menos subordinantes y con perspectivas más claras y eficaces. En efecto, la construcción de propuestas de desarrollo basadas en los conceptos locales de bienestar daría a las organizaciones autóctonas locales y regionales, un rol mucho más decisivo, a la vez que permitiría la inserción de instancias no-estatales como agentes que dinamicen estas acciones.

Notas

¹ El término “uitoto” deriva de una palabra de origen carijona, que alude a la noción de “esclavo”. Este etnónimo, como el de otros pueblos amerindios, no resulta de una autodenominación sino de una designación de parte de un grupo externo. Los etnónimos

aparecidos por designación son frecuentemente rechazados, en muchos casos porque tienen significados peyorativos, como los que motivan el etnónimo “uitoto”. Es por eso que hoy resulta más que legítimo que los pueblos a quienes se les llama por etnónimos derivados de designaciones externas reaccionen frente a los mismos. Recientemente las autoridades indígenas de La Chorrera, Amazonas —del hasta hoy llamado pueblo “uitoto”— han levantado su voz de protesta anunciando la decisión de abandonar el gentilicio que se les había asignado. Hoy las autoridades estudian al menos dos propuestas sobre la nueva denominación: la primera “múruí-muina” y la segunda “múruí-minika”. Estos términos, salidos del fuero indígena, deben sin embargo hacer un largo recorrido antes de que sean “estabilizados”; es decir, antes de que los cuerpos jurídicos de los Estados, las bibliografías especializadas y los mismos indígenas los asuman como un término corriente. Se comparte la iniciativa de abandonar un término peyorativo para retomar un etnónimo que refleje el pensamiento del propio pueblo, y se contribuye a esta discusión dando cuenta de este cambio en este artículo. Por esta razón en este documento, en lugar del término “uitoto” usaremos el término “Uitoto (múruí-muina-minika)”. Lo anterior porque permite reconocer la intención legítima y justificada de liberarse de un gentilicio peyorativo, así como porque reconoce las varias instancias indígenas donde hoy las autoridades de este pueblo buscan una solución a este conflicto. No obstante, es preciso decir que si no se abandona de tajo el término “uitoto” es porque este continúa siendo el eslabón que permite situar el pueblo del que se ocupa esta investigación, es decir, al mantener temporalmente el término dentro de este texto se busca que los avances que propenden reconocer los avances locales en la búsqueda de estrategias de un modelo de desarrollo propio no corran el riesgo de perderse dentro de esta coyuntura, invisibilizando así el protagonismo del pueblo del que tratan estos párrafos.

² Algunos análisis sobre los Uitoto (múruí-muina-minika) muestran la existencia de creencias en la reencarnación. Este tipo de creencias parece haber cambiado (sin haber sido eliminado) por influencia del cristianismo, no obstante el ejercicio del chamanismo sigue soportándose sobre este tipo de creencias.

³ Si bien la formulación original se debe a Amartya Sen, hay que tener en cuenta otros aportes posteriores que han abierto nuevas perspectivas. El enfoque de las capacidades se debe entender como una crítica de conceptos básicos de la economía los cuales reclaman la reflexión filosófica sobre grandes cuestiones tales como qué es el bienestar o la vida plena, qué elementos forman parte constituyente de la economía.

⁴ El enfoque de capacidad puede entenderse desde una visión reducida o desde otra más bien amplia. La primera indica la información que se debe analizar para evaluar (juzgar) la vida de alguien; trata estrictamente la evaluación de los niveles de funcionamiento individuales o las capacidades de una persona. En la segunda, el enfoque evalúa las vidas de las personas, y otras consideraciones en sus evaluaciones. Así, el enfoque de las capacidades es un marco conceptual válido para una variedad de ejercicios normativos de evaluación: del bienestar individual, de los acuerdos sociales y del diseño de las políticas y propuestas de cambio social en la sociedad (Robeyns 2011).

⁵ En términos de Sen, Rabasco y Toharia (2000), los funcionamientos (*functioning*) es un concepto que tiene unas raíces claramente aristotélicas y refleja las diversas cosas que

una persona puede valorar hacer o ser. Con el concepto *capacidad* se trata de evaluar la posibilidad real que tiene una persona para lograr aquellos funcionamientos que son básicos e intrínsecamente valiosos para poder llevar una vida humana buena y digna.

⁶ Sen (1999) define un *agente* como alguien que actúa y produce cambios, cuyo logro puede ser evaluado en términos de sus propios valores y objetivos.

⁷ El PNUD ha lanzado el desarrollo de las capacidades como una herramienta para llevar adelante el enfoque del desarrollo humano. Ver: UNDP (2009).

⁸ El trabajo de Baser y Morgan (2008) ha servido de referencia para la identificación de algunas de esas capacidades colectivas.

⁹ La noción de restringir se entiende como circunscribir a los individuos dentro de una lógica de orden mayor, sin negar las libertades individuales. Fuera del contexto de las culturas locales, se corre el riesgo de que algunas tradiciones de los pueblos de la región sean descritas como un mecanismo de privación de las libertades. En estas condiciones es preciso matizar las mismas de manera que no se establezcan a priori desde el exterior tales categorías y que se pueda entender su importancia dentro de la lógica local de bienestar.

¹⁰ En la legislación colombiana, el artículo 2 del Decreto 2164 de 1995 los define como una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de las comunidades indígenas, elegidos y reconocidos por estas y cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Arango y Sánchez 2004: 201)

¹¹ Para ver un análisis sobre los grupos ceremoniales, particularmente los bailes de yuakí, ver García (en preparación).

¹² Para ver un análisis sobre la influencia de los grupos de solidaridad y de parentesco en las sociedades amazónicas contemporáneas, incluidas las de los uitoto, ver Gasché (2002).

¹³ Reconocemos que la transmisión de la tradición puede valerse de medios frecuentemente imperceptibles (inconscientes) para los agentes implicados, tales como aquellos ligados a las prácticas rituales, el parentesco, etcétera. No obstante, estas prácticas desbordan el objetivo de este documento, por lo que esperamos tratarlas en otros espacios.

¹⁴ El término uitoto *monifue* es traducido al español como abundancia, no obstante se trata de una categoría particular que no deriva solamente de la producción de excedentes sino que vincula la posibilidad de transformación de los productos de la selva (calientes) en productos de uso humano (fríos). Esta noción deriva de la relación entre los humanos y la comida cultivada, pero incluye aspectos como la demografía, la armonía entre grupos de vecindad, las prácticas rituales, etcétera. Par ver una discusión sobre esta categoría ver García (2008; en preparación).

¹⁵ La chagra constituye una despensa alimentaria. En general, en estos espacios se siembra un importante número de especies tradicionales e introducidas, que

conforman un conjunto de más de cincuenta especies entre tubérculos, leguminosas, cereales, frutales, así como plantas ictiotóxicas (barbascos), medicinales, rituales y algunas introducidas, que involucran cerca de 125 ecotipos (Acosta et ál. 2011). La estrategia de siembra en policultivo permite sostener y conservar esa variabilidad genética y un volumen de plantas, que son la base de su autosuficiencia alimentaria, según La Rotta (1982), Vélez y Vélez (1992) y Bríñez (2005).

¹⁶ Este tipo de prácticas incluye también las lógicas de “enfriamiento” características de la noción de abundancia Uitoto (múruí-muina-minika) . El “enfriamiento” de las zonas de cultivo, de los productos de la chagra, de los productos silvestres y de los cuerpos, determina las prácticas rituales de este modelo de “enfriamiento” que es la “abundancia”. Para ver un análisis sobre los modelos de enfriamiento en contextos ceremoniales ver: Echeverri, Román y Román (2001), García, O. (en preparación). Para ver un análisis sobre el enfriamiento en el contexto de la culinaria ver: Echeverri (2015).

¹⁷ La noción de *vivir bien* es frecuentemente asociada a la de *abundancia* en los contextos de la Gente de Centro (García, en preparación). No obstante la discusión de este término y sus implicaciones desborda los objetivos de este texto.

¹⁸ Para ver un estudio sobre la moralidad de los pueblos de la Gente de Centro, notablemente entre los muinane. Ver Londoño Sulkin (2004).

¹⁹ Un ejemplo sobre la vanidad como elemento de regulación del buen vivir puede encontrarse en los análisis sobre la noción de “falsa mujer”, que es una entidad espiritual Uitoto (múruí-muina-minika) que afecta la convivencia y el buen vivir. Se trata no solo de una entidad (agente) y de un modo de movilizar un conjunto de valores ligados al trabajo, la convivencia, entre otros. Para un análisis sobre la entidad de la “falsa mujer”, ver Griffiths (1998). Para un análisis de esta entidad en el contexto Muinane ver Sulkin (2004).

²⁰ El término “inteligencia” se aleja del concepto asociado a la función mental de asociación del pensamiento propio de los individuos. Se refiere a la noción movilizada por los especialistas ceremoniales Uitoto (múruí-muina-minika) que está ligada a la capacidad de agenciar el pensamiento chamánico. Algunos discursos sobre la manera como los especialistas ceremoniales conciben esta cualidad puede encontrarse en: Candre-Kinerai y Echeverri (1993), Becerra, James, Jiménez, Páramo, Vasco (2004) y Becerra (1998).

²¹ Algunos de los autores con interés por este tipo de problemáticas son: Firizateke y Boraño (2013); Farekatde (2013).

Referencias

ACOSTA, L.E. (2013). Pueblos indígenas de la Amazonia e indicadores de desarrollo humano sostenible en la encrucijada de la globalización: estudio de caso Amazonia Colombiana. Tesis Doctoral. Doctorado Globalización, Desarrollo y Cooperación Internacional, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Departamento de

- Economía Aplicada I), Universidad del País Vasco. Bilbao: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi).
- ACOSTA, L.E., M. PÉREZ, L. JURAGARO, H. NONOKUDO, G. SÁNCHEZ, Á. ZAFIAMA, J. TEJADA, O. COBETE, M. EFAITEKE, J. FAREKADE, H. GIAGREKUDO y S. NEIKASE. (2011). *La chagra en La Chorrera: más que una producción de subsistencia, es una fuente de comunicación y alimento físico y espiritual, de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce. Los retos de las nuevas generaciones para las prácticas culturales y los saberes tradicionales asociados a la biodiversidad*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi), Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (Azicatch).
- ARANGO, R. y E. SÁNCHEZ (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia. En el umbral del nuevo milenio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación (DNP).
- AZICATCH – Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera. (2005). *Plan de Vida y Ordenamiento de los Hijos de Tabaco, Coca y Yuca dulce*. Corpoamazonia, Fundación Tropenbos.
- BASER, H. y P. MORGAN. (2008). “Capacity, Change and Performance”. Study Report. European Centre for Development Policy Management.
- BECERRA, E., A. JAMES, D. JIMÉNEZ, G. PÁRAMO, L. VASCO. (2004). *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo: Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- BECERRA, E. (1998). “El poder de la palabra”. *Forma y función* 11: 1528.
- BRÍÑEZ, A. (2002). *Casabe: símbolo cohesionador de la cultura Uitoto*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- CANDRE-KINERAI, H. y ECHEVERRI, J.A. (1993). *Tabaco frío, coca dulce*. Bogotá: Colcultura.
- CAYÓN, L. (2002). *En las aguas de Yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- CORREA, F. (2000 “Amazonía amerindia, territorio de diversidad cultural”. *Geografía humana de Colombia*: Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Tomo 7, vol. 1, pp. 107-154.
- CORREDOR, B. (1986). *La maloca murui-muinane*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- DEL POPOLO, F. y B. RIBOTTA. (2007). *Sistema de Indicadores Sociodemográfico de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina – sisppi. Guía para el usuario*. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade), Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal Fondo Indígena). Disponible en: http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPPI/SISPPPI_notastecnicas.pdf
- DESCOLA, P. (1986). *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Les Editions de la MSH.

- DENEULIN, S. (2014). *Wellbeing, Justice and Development Ethics*. Londres: Routledge.
- DURKHEIM, É. (2007). *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- EACHEVERRI, J.A., O. ROMÁN y S. ROMÁN (2001). “La sal de monte: un ensayo de “halofitogenografía” Uitoto”. *Imani Mundo, Estudios en la Amazonia colombiana*, pp. 397-477.
- EACHEVERRI, J.A. (2015). “Substances and Persons: on the Culinary Space of the People of the Centre, Tipití”. *Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13(2): 91-104.
- FAREKATDE, J. (2013). *Jenuizai enfermedades de la niñez indígena a la luz del saber ancestral del clan ‘jeiai’*. La Chorrera: Universidad Pedagógica Nacional.
- FIRIZATEKE, P.J. y M. BORAÑO. (2013). *Floreciendo la sabiduría del tabaco de vida*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- GAINZA, X., L. ACOSTA y H. BERNAL. (2008). “Territorio, tecnologías del conocimiento tradicional y desarrollo. Apuntes para la gran Amazonia continental suramericana”. XI Jornadas de Economía Crítica. Bilbao.
- GARCÍA, O. (en preparación). *Environnement et Rituauté Chez Les Indiens Uitoto Du Nord-Ouest Amazonien*. Tesis de doctorado. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).
- . (2009). “Mito, rito y etnodesarrollo en pueblos indígenas de la Amazonia”. En: *Revista Colombia Amazónica* 2: 187-202.
- . (2008). *Analyse Ethnographique d’un processus d’etnodéveloppement dans l’Amazonie Colombienne: Les fils du tabac, la coca et le manioc doux*. Tesis de maestría. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).
- GASCHÉ, J. (1976). “Les Fondements de l’organisation sociale des indiens Witoto et l’illusion exogamique”. París.
- GASCHÉ, J. y N. VELA. (2012). *Sociedad bosquesina. ¿Qué significa para los bosquesinos “autonomía”, “libertad”, “autoridad” y “democracia”?*. Tomo II. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonia Peruana (IIAP), Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Concytec), Center for Integrated Area Studies, Kyoto University (CIAS).
- GRIFFITHS, T. (1998). *Ethnoeconomics and native Amazonian livelihood: culture and economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*, s.d.
- GUERRERO, L., P. GUERRERO, H. NONOKUDO y L.E. ACOSTA. (2012). “El baile tradicional, reafirmación de la identidad y solidaridad con la agrobiodiversidad en los territorios indígenas de La Chorrera, Amazonas”. *Revista Colombia Amazónica* 6: 69-87. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.
- HUGH-JONES, S. (2011). *La palma y las pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia Noroccidental*. Bogotá: Universidad Central. Disponible en: <http://es.scribd.com/>

doc/148408187/Hugh-Jones-La-Palma-y-las-Pleyades-Iniciacion-y-cosmologia-en-la-Amazonia-Noroccidental-1

- KARADIMAS, D. (2004). “La Raison Du Corps: Idéologie Du Corps et Représentations de L’environnement Chez Les Mirana d’Amazonie Colombienne”. *Langues et Sociétés d’Amérique Traditionnelle*, no. 9. Dudley, MA: Peeters.
- LANATA, L. (1993). “Evolución y espacio de grupos cazadores-recolectores”. *Revista do Museu de Arqueología e etnología* 3: 3-15. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1993.109150>
- LA Rotta, C. (1982). “Observaciones etnobotánicas de la comunidad Andoque de la Amazonia colombiana”. *Colombia Amazónica* 1(1): 53-67.
- MURPHY, M. (2014). “Self-determination as a Collective Capability: The Case of Indigenous Peoples”. *Journal of Human Development and Capabilities* 15(4): 320-334. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/19452829.2013.878320>. DOI: <https://doi.org/10.1080/19452829.2013.878320>
- PNUD. (2010). *La verdadera riqueza de las naciones*. Informe sobre desarrollo humano. Nueva York: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PREUSS, T.K. (1994). *Religión y Mitología de los Uitotos*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional.
- ROBEYNS, I. (2011). “The Capability Approach”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (summer 2011 edition). Edward N. Zalta (ed.). Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>
- SEN, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Knopf.
- SEN, A., E. Rabasco y L. Toharia. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- UNDP. (2008). Capacity Development Practice Note: How does capacity development relate to human development?. Disponible en: http://www.unpcdc.org/media/220984/capacity_development_a_undp_primer_spanish.pdf
- VAN der Hammen, M.C. (1992). *El manejo del mundo*. Bogotá: Tropenbos.
- VÉLEZ, G. y A. Vélez (1992). “Sistema agroforestal de ‘chagras’ utilizado por las comunidades indígenas del medio Caquetá (Amazonia colombiana)”. *Revista Colombia Amazónica* 6(1): 101-134.

Fecha de presentación: 30 de noviembre de 2015.

Fecha de aceptación: 12 de enero de 2016.