

# TICUNA

Los hombres de negro

# TICUNA

## Los hombres de negro

Internacionalización de los saberes ancestrales  
del pueblo transfronterizo ticuna

**Miguel Fonseca Martínez**

**Alberto Carvajalino Slaghekke**

Editores



UNIVERSIDAD  
La Gran Colombia



Ticuna. Los hombres de negro: Internacionalización de los saberes ancestrales del pueblo transfronterizo ticuna / Alberto Carvajalino Slaghekke... [entre otros] -- 1a edición -- Bogotá, Universidad La Gran Colombia, 2025.

204 páginas ; 22x22 cm

ISBN: 978-628-7626-49-2

E-ISBN: 978-628-7626-50-8

1. Comunidades indígenas 2. Etnología 3. Antropología cultural  
4. Culturas tradicionales 5. Usos y costumbres I. Universidad La Gran Colombia

305.8861 SCDD 23 ed. CAJR BUGC

*Ticuna: los hombres de negro. Internacionalización de los saberes ancestrales del pueblo transfronterizo ticuna*  
Primera edición, octubre 2025

© Miguel Fonseca Martínez, Alberto Carvajalino Slaghekke, editores.

© Alberto Carvajalino Slaghekke, Ángel Baldomero Espina Barrio, Miguel Fonseca Martínez,  
Oscar Mauricio Gómez Miranda, Marta Méndez Juez, Patricia Rodríguez Parra, Daniela María Rodríguez Torres, autores.

© Universidad La Gran Colombia  
Editorial Universidad La Gran Colombia

Carrera 6 n.º 12b–40 (piso 2)

Bogotá, D. C., Colombia

PBX: 327 69 99, ext.: 1048, 1049, 1050

investigaciones.editorial@ugc.edu.co

#### Producción

Dirección de Investigaciones UGC

Directora: Deixa Moreno Castro

Corrección de estilo: Héctor Alfonso Gómez

Maquetación y diseño de cubierta: Brayan Stiven Monsalve De Antonio

Crédito de cubierta: Jénifer Granados Ruiz

Fotografías: Jénifer Granados Ruiz y Miguel Fonseca Martínez

Ilustraciones ticuna: tomados de la obra: Montes Rodríguez, M. E. (ed.). (2002). *Libros guía del maestro. Materiales de lengua y cultura ticuna*. Universidad Nacional de Colombia.

#### Impresión

Ediciones Carrera 7.a SAS.

Calle 24 # 19A - 43

gerentecarrera7@hotmail.com

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos patrimoniales. Universidad La Gran Colombia | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución n.º 47 del 25 de septiembre de 1953.

# Tabla de contenido

7 Agradecimientos

9 Presentación

15 Prólogo

19 Introducción  
La selva

y sus susurros: crónica de un  
encuentro con los ticuna

25 Capítulo I.

La chagra en la cultura ticuna.  
Un espacio social de subsistencia,  
cosmovisión y resistencia

71 Capítulo II.

El cantar de Yoi  
Ciencia, saber y saber hacer  
en los saberes ancestrales ticuna

93 Capítulo III.

Yoi e Ipi  
Gobernanza del pueblo ticuna:  
una visión sociopraxica en el propósito  
colectivo del plan de vida

117 Capítulo IV.

Sentir, pensar, actuar el territorio.  
Elementos para la formulación  
de proyectos sociales

137 Capítulo V.

Tejiendo saberes y caminos. Cooperación  
internacional con la Nación Ticuna

161 Capítulo VI.

Caminos de colaboración en la selva.  
*Fundraising* y *crowdfunding*: estrategias  
de financiamiento colaborativo de la  
comunidad ticuna del Amazonas

185 Agroecología

y enfoques ancestrales sostenibles  
del pueblo ticuna

193 Vocabulario

básico lengua nativa ticuna “magüta”

199 Epílogo

Reconocimiento de saberes ancestrales en las  
políticas públicas de ciencia y tecnología en  
Colombia





**Fotografía:** Manos ticuna.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

## Agradecimientos

Para cerrar el círculo de palabra solo cabe el agradecimiento.

Al pueblo ticuna, nuestra gratitud por su libre compartir. Gracias por existir con un propósito natural de vida a través del cual el mundo se equilibra y el ser humano se dignifica. Su ciencia milenaria constituye la esencia de una comunidad arraigada en la que todos deciden su futuro, en la que la vida se camina y comparte, y donde se legitima, por derecho, su existencia.

Por compartir el círculo de palabra con aliento de corazón contento y de aire dulce, agradecemos a Floresmiro Rodríguez Mazabel, Livia Yaneth Ahue Cerrón, Rosendo Ahue Coello, Gabriel Cabrera Arévalo, Nórida Carolina López Coello, Fran Haley Pereira Cándido, Ismenia Ahue Cuellar y Zharín Rodríguez Ahue.

Agradecemos al Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior (ICETEX) por la financiación al proyecto de investigación “Internacionalización de saberes ancestrales del pueblo ticuna”, iniciativa subvencionada por el programa Expertos Internacionales del ICETEX - 2024 y desarrollada por un consorcio académico interinstitucional e internacional conformado por tres universidades colombianas: la Universidad La Gran Colombia, la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN) y la Fundación Universitaria Cervantes de San Agustín (UNICERVANTES); junto con dos instituciones extranjeras: la Universidad Tecnológica de Panamá (UTP) y la Universidad de Burgos (UBU). El presente libro es uno de sus productos más relevantes.

Especialmente, agradecemos a los líderes de todos los aliados en este proyecto: a Ángel Baldomero Espina Barrio, Daniel Mauricio Amaya Ramírez, Soleyder Paola Castillo Tobón y Jayguer Vásquez.

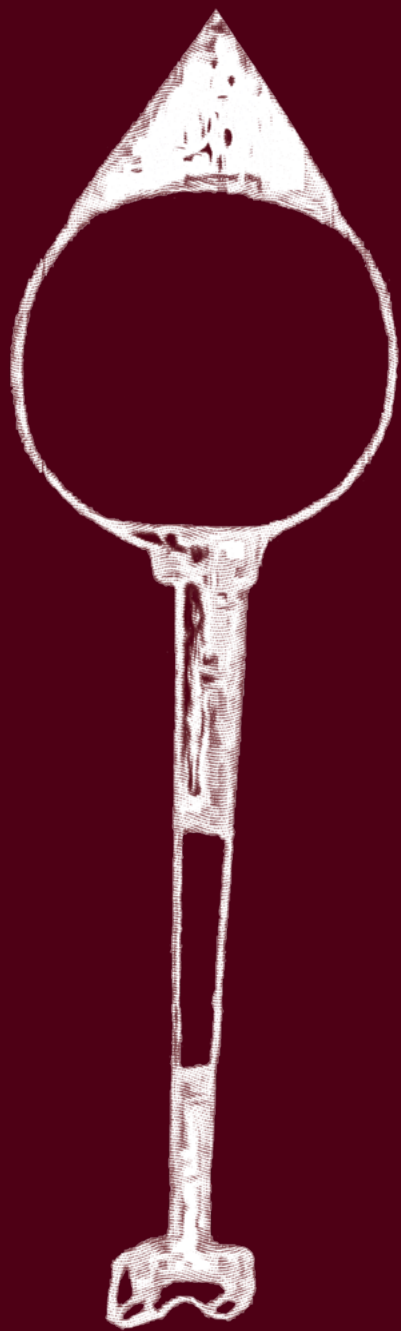
A los directivos de la Universidad La Gran Colombia, señor rector, Dr. Marco Tulio Calderón Peñaloza; a la señora vicerrectora de Desarrollo Académico, Dra. María Gaby Boshell Villamarín; al señor vicerrector de Gestión Financiera, Dr. Carlos Mauricio Cárdenas Méndez; al señor vicerrector de Innovación y Empresarismo, Dr. Víctor Manuel Pérez Arguelles; al señor decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Dr. Alberto Carvajalino Slaghekke; al señor decano de la Facultad de Ciencias de la Educación, Dr. Anderson Javier Mojica; al señor decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y Sociales, Dr. Jaime Mejía Ossman, quienes apoyaron incondicionalmente el presente proyecto editorial.

Igualmente, agradecemos a la Oficina de Relaciones Internacionales e Interinstitucionales – ORII de la Universidad La Gran Colombia, en cabeza de la Dra. Zoe Chaves Rodríguez, y su asistente, Aura Daniela Ruiz Moreno, por el liderazgo y gestión empeñada en la realización de la investigación, que propició esta iniciativa editorial.

Expresamos nuestro más sincero agradecimiento a Robinson Gómez Zapata, Sara Milena Zamora León y Juan Esteban Gutiérrez Parra, autores de la reseña realizada en el marco del Primer Encuentro de Saberes Ancestrales. Este documento fue un insumo valioso que sirvió de base para la construcción de las bisagras narrativas que articulan los capítulos de esta obra.

A Martina Fonseca, Marcela Fonseca, María Fernanda Rodríguez y Alexandra Castaño Villa por recorrer vicariamente los caños del río Amazonas con tanto amor.





## Presentación

**Ticuna:** los hombres de negro es uno de los productos principales del proyecto “Internacionalización de saberes ancestrales del pueblo ticuna”, iniciativa investigativa subvencionada por el Programa Expertos Internacionales del ICETEX–2024 y desarrollada por un consorcio académico interinstitucional e internacional conformado por tres universidades colombianas: la Universidad La Gran Colombia, la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN), y la Fundación Universitaria Cervantes de San Agustín (UNICERVANTES); junto con dos instituciones extranjeras: la Universidad Tecnológica de Panamá (UTP) de Panamá y la Universidad de Burgos (UBU) de España.

“Internacionalización de saberes ancestrales del pueblo ticuna” se concibió con el propósito de establecer escenarios de intercambio de saberes entre el pueblo amazónico transfronterizo ticuna y la academia. En el desarrollo del proyecto predominó el reconocimiento de la sabiduría ancestral, el aprendizaje, la construcción colectiva, la disposición de enseñanza y la difusión de los resultados, permitiendo visibilizar globalmente los saberes ancestrales, sus principios y formas propias de gobierno.

El objetivo general del proyecto se concentró en generar un conjunto de herramientas académicas y tecnológicas para la transferencia del conocimiento, gracias a la gestión de proyectos de cooperación internacional y de visibilización de los saberes ancestrales de la población ticuna. Para ello, fue primordial realizar dos estancias de campo en Puerto Nariño (departamento de Amazonas, Colombia), donde los docentes investigadores—entre chagras, malocas y cocinas— fueron parte de círculos de palabra con curacas, mayores y mayores. Esto les permitió, por una parte, acercarse a la concepción de su estructura de gobierno y las formas como se adaptan e interactúan con los Gobiernos Nacionales de tres países: Colombia, Perú y Brasil;

y por otra, posibilitó reflexionar sobre la forma de toma decisiones del pueblo ticuna, bajo una estructura escalonada, en donde los mayores de los diferentes clanes son los portavoces de sus familias y antepasados, sabedores que orientan el rumbo de su nación transfronteriza, Ticoya (ticunas, coyamas, yaguas). Además, representó una oportunidad única de conocer a viva voz los mitos y ceremonias que caracterizan su identidad y cosmovisión.

De igual forma, las vivencias en el territorio aproximaron a los investigadores a las formas de negociación que se pactan con la selva, acto de respeto con el medio ambiente y la Pacha Mama, para hacer viable su proyecto de vida como pueblo, que trasciende la existencia misma del individuo y se proyecta como una coexistencia, sostenible, equilibrada y dependiente entre humanos, seres vivos y la naturaleza. Es así como, la chagra, como parte de la selva, facilita y permite la existencia del hombre proveyendo los alimentos cultivados, en la medida que se nutra y cuide de los seres vivos que habitan el mismo ecosistema. Los saberes de los chagrereros son prácticas agroecológicas sostenibles que deben ser visibilizadas por el mundo para mejorar la toma de conciencia de la humanidad en cuanto a su futuro y su relación intrínseca con la naturaleza.

La experiencia vivida por los investigadores, que realizaron las dos estancias de campo, representó un reto para transmitir lo conocido a los otros investigadores, quienes, con encuentros preliminares y círculos de la palabra mediados por las tecnologías, resolvieron las incógnitas que deseaban conocer de los mayores y mayores, temas

desarrollados en los capítulos de este libro y en la construcción de los cursos virtuales.

Esta interacción, tan propia e identitaria del grupo de expertos nacionales e internacionales que hicieron posible este proyecto, impactó igualmente la población de estudiantes de la Universidad La Gran Colombia, la CUN, Unicervantes y UTP, con quienes se desarrolló el Primer Encuentro de Internacionalización de Saberes Ancestrales que tuvo como finalidad presentar a la comunidad académica, los avances, hallazgos y resultados del proyecto, con la representación de actores ticuna y la asistencia de 336 personas entre estudiantes y docentes.

El propósito de construir un escenario que permita la internacionalización de saberes ancestrales proyecta la entrega de una página web en donde se alojarán tanto la bitácora de este proyecto como los cursos virtuales, cuyos componentes funcionales y estructurales son totalmente independientes a la infraestructura tecnológica de las instituciones participantes, y con la vocación de ser escalable para otros fines por la comunidad ticuna.

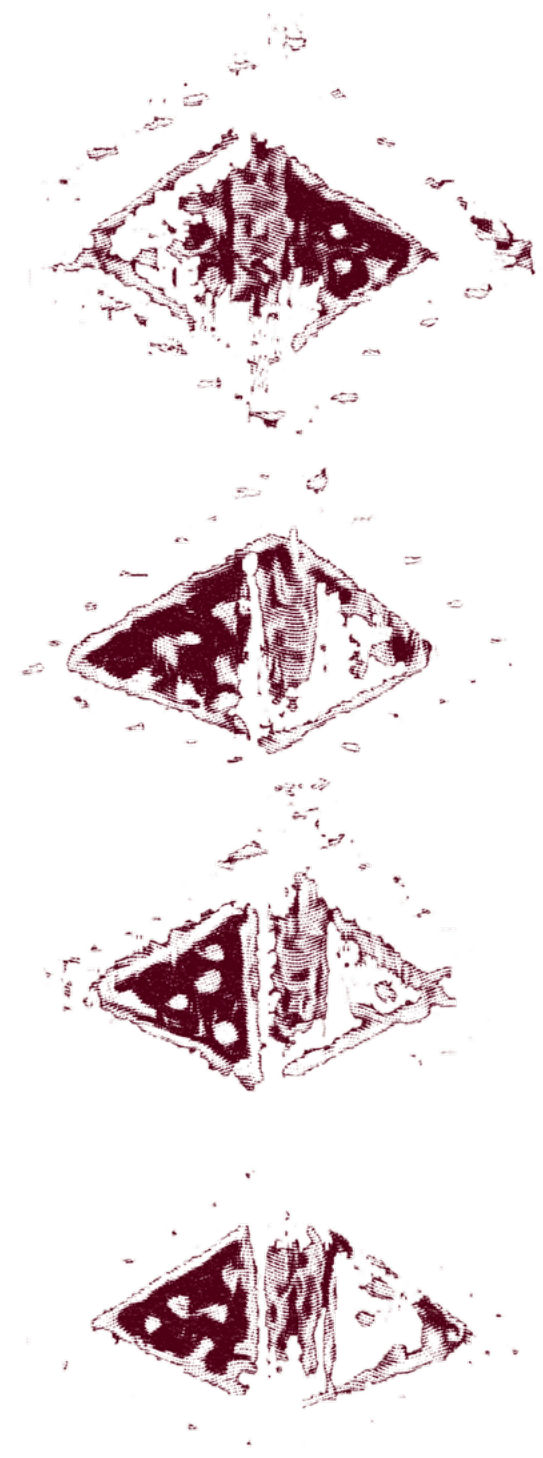
La página web, como escenario que permite la internacionalización de saberes ancestrales, tendrá garantizado su funcionamiento por 18 meses posteriores a su entrega y está acompañada por otros dos productos tecnológicos: una laptop y una antena de internet satelital. En este sentido, para buscar la sostenibilidad de los entregables, se realizó un curso a un representante de la comunidad con la finalidad de capacitarlo en habilidades básicas para su manejo.

Volviendo al libro que aquí se presenta, su relevancia se integra a una estrategia más amplia de apropiación social del conocimiento y transferencia tecnológica, que incluye la construcción de cinco cursos virtuales alojados en la página web. Estos cursos, al igual que el libro, están organizados en torno a cinco temáticas que nacen del proceso de intercambio de saberes desde la perspectiva académica tradicional: cooperación internacional, *fundraising* y formulación de proyectos; y desde la perspectiva de los saberes originarios ticuna: principios de relacionamiento y gobernanza y conocimientos ancestrales vinculados a la Chagra.

La estructura del libro presenta una lógica intercultural en la cual la academia dialoga con la palabra viva del pueblo ticuna. Cada uno de los seis capítulos que componen esta obra está precedido por una *bisagra narrativa*, recurso simbólico y literario que recoge la voz de las autoridades tradicionales del pueblo ticuna, y que permite situar cada eje temático dentro de su dimensión espiritual, histórica y territorial. Estas bisagras abren paso a los capítulos que abordan, respectivamente: la cosmovisión ticuna, su epistemología, los principios de gobernanza, la economía propia, los marcos de cooperación internacional y la formulación de proyectos con enfoque intercultural.

En esta obra convergen la memoria oral y la colaboración ancestral. Asimismo, pretende activar procesos de reconocimiento mutuo y de transferencia de saberes en doble vía: de la academia hacia las comunidades, pero, sobre todo, de las comunidades hacia la academia y el mundo. En un contexto global marcado por la urgencia de construir modelos sostenibles y culturalmente pertinentes, el pueblo ticuna ofrece aquí claves profundas de vida, organización, conocimiento y cuidado del territorio.

Agradecemos profundamente al pueblo ticuna por su generosidad y apertura en este proceso, a las universidades participantes por su compromiso con la interculturalidad crítica, y a todas las personas que desde distintos saberes contribuyeron a este libro y al ecosistema digital que lo acompaña.





Este es un paso hacia la democratización del conocimiento, la visibilización de los saberes ancestrales y la construcción de un horizonte común en el que todas las voces, sin jerarquías, tengan lugar en la transformación social.

**Zoé Mindy Alejandra Chaves Rodríguez**  
Directora de Relaciones Internacionales e  
Interinstitucionales de la Universidad  
La Gran Colombia.



**Fotografía:** La Maloca.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.





# Prólogo

Ángel Baldomero Espina Barrio  
Universidad de Salamanca

En la inmensidad de la Amazonía, donde los ríos son venas de vida y la selva guarda secretos milenarios, el pueblo ticuna emerge como custodio de un legado que trasciende fronteras. Ticuna: los hombres de negro es más que un libro; es un diálogo entre el conocimiento ancestral y la academia global, un puente tejido por instituciones como la Universidad La Gran Colombia, la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN), la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín (UNICERVANTES), la Universidad de Burgos (España), la Universidad Tecnológica de Panamá (Panamá) y la Universidad de Salamanca (España), unidas en un proyecto transdisciplinar para internacionalizar saberes que el mundo necesita escuchar.

## La selva como catedral de vida

Los ticuna, vestidos de negro como la tierra fértil que nutre sus chagras, nos enseñan que la naturaleza no se explota, se habita. En estas páginas, la *chagra* —ese jardín sagrado donde conviven yuca, plátano y árboles medicinales— se revela como símbolo de resistencia y reciprocidad. Janeth Ahue, curaca de Puerto Esperanza, lo resume: “La chagra no solo alimenta el cuerpo; es el plan de vida que nos une a todos los seres”. Este sistema agroforestal, analizado en capítulos sobre ciencia y economía, es también un acto político: un desafío a los monocultivos que devoran la selva.

## Historias que tejen el mundo

El libro se despliega como un tejido de voces. Las *bisagras narrativas* —desde el mito fundacional de Yoi e Ipi hasta el huito, fruto sagrado— guían al lector entre lo espiritual y lo práctico. En el capítulo “La chagra en la cultura ticuna”, de Alberto Carvajalino (Universidad La Gran Colombia), descubrimos cómo los mellizos cósmicos Yoi e Ipi negociaron con jaguares y espíritus, legando una cosmovisión donde humanos y naturaleza son socios, no amos. En “Yoi e Ipi. Gobernanza del pueblo ticuna”, Martha Méndez Juez (Universidad de Burgos) explora cómo esta filosofía se traduce en modelos de autogestión frente a presiones extractivas. Y en “Sentir, pensar y actuar el territorio”, de Daniela Rodríguez (Unicervantes), al igual que en “Tejiendo saberes y caminos”, de Patricia Rodríguez (CUN), se revela cómo proyectos internacionales, respetuosos de la autonomía ticuna, pueden ser faros de sostenibilidad.

## Saberes ancestrales, soluciones globales

Wade Davis, desde su experiencia con pueblos indígenas, reflexiona: “Una cultura no es un museo, sino un laboratorio de resiliencia”. Los ticuna encarnan esto. Su lengua, el *duüxiügu*, de la cual se presenta un diccionario anexo en el presente volumen, y rituales como la *pelazón* —iniciación femenina que hoy se reinventa ante cámaras y redes— demuestran que la tradición no es estática. En el capítulo “El cantar de Yoi”, de Miguel Fonseca (Universidad La Gran Colombia), desentraña cómo su conocimiento desafía paradigmas occidentales; mientras que, en “Caminos de colaboración en la selva”, de Oscar Mauricio Gómez (CUN), se analiza cómo su economía circular inspira modelos alternativos al desarrollo depredador.



## Un grito desde el Trapecio Amazónico

Mientras la deforestación avanza y el huito —símbolo de identidad— se piratea en patentes lejanas, este libro es un llamado urgente en contra de prácticas que atenten con la madre Tierra. Rosendo Ahue, líder comunitario que rescata mitos prohibidos, personifica la resistencia: una fe que no renuncia a sus raíces. Las bisagras nos recuerdan que cada práctica ticuna encierra claves para enfrentar la crisis climática.

## Invitación a un viaje colectivo

Este prólogo no cierra, sino abre. Por esta razón, imaginamos a un estudiante en Panamá descubriendo cómo diseñar iniciativas con raíces comunitarias; a un legislador en Burgos o Bogotá entendiendo que la “gobernanza” ticuna es un modelo de democracia ecológica; o a un joven en Leticia viendo su cultura reflejada con dignidad en un índice académico.

Que este libro no sea un archivo, sino un encuentro. Como dicen los abuelos: “El conocimiento es semilla: solo crece si se comparte”. Los ticuna, con su piel teñida de huito, pero con su sabiduría luminosa, nos enseñan que otro mundo es posible. ¿Estamos listos para aprender?





**Fotografía:** Embarcadero del río.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.



## Introducción

La selva y sus susurros:  
crónica de un encuentro  
con los ticuna



## El vuelo hacia lo invisible

El proyecto “Internacionalización de los saberes ancestrales”, centrado en la comunidad ticuna, inició con un vuelo desde Bogotá hacia Leticia (departamento de Amazonas). Tras la primera hora de viaje, el paisaje se transformó en una vasta extensión selvática, donde la ausencia de asentamientos humanos evidenciaba la inmensidad enigmática de esta región colombiana. Desde la ventanilla del avión, la Amazonia se revelaba como un territorio rico en imaginarios, pero pobre en conocimiento para la mayoría de los urbanos, evocando aquel temor que Dante describió en *La Divina Comedia*: el horror medieval de perderse en los bosques europeos bajo la noche. El descenso al Aeropuerto Internacional Alfredo Vásquez Cobo —inaugurado en 1955 y renombrado en 1971— marcó el inicio de la inmersión en este universo que nos recibió con aire húmedo. Era el umbral.

## Puerto Nariño: donde el tiempo respira

Puerto Nariño, punto de partida del trabajo de campo, es un municipio de calles adoquinadas pulidas por lluvias antiguas, libres de vehículos motorizados, donde el verde ecuatorial domina el paisaje. Niños descalzos corren sin preocupación, mientras los comercios —tiendas, ferreterías, droguerías— son propiedad de foráneos. La presencia de la Policía e infantería, típica de una zona fronteriza, contrasta con los puestos nocturnos que ofrecen pirarucú, carne de babilla y pollo asado, aromas que se desvanecen hacia las nueve de la noche. Los turistas extranjeros fotografían atardeceres,

mientras los ticuna miran de reojo, acostumbrados a ser parte del paisaje.

Las primeras observaciones revelaron una aculturación profunda: proliferan las iglesias cristianas y católicas, donde dioses importados rezan en español. Es el legado de los internados misioneros que prohibieron la lengua y cosmogonía ticuna mediante castigos físicos. Los abuelos los recuerdan como el lugar donde les arrancaron la lengua. “Aquí nos volvimos extraños de nosotros mismos”, murmura Rosendo, líder y pastor, mientras el río Amazonas arrastra historias no contadas.

El mercado matutino, junto al río Amazonas, es un espacio de intercambio transnacional donde los chagreros de Perú, Brasil y los locales se encuentran cada mañana iniciando a las cinco de la mañana. Aunque vibrante en productos, la atmósfera es de quietud, los precios se negocian en voz baja, entre el humo de las parrillas y el eco de los altavoces. A las dos de la tarde, solo quedan cáscaras y silencio.

## La chagra: jardín del mundo

La tierra aquí no se cultiva: se convoca. La chagra es un acto de fe. Las mujeres siembran con las manos, los hombres podan con machetes. No hay prisa.

En Puerto Esperanza, Janeth Ahue nos guía entre mandarinas gigantes y açai. “Cada planta tiene alma”, dice. Alberto, médico tradicional, compartió su viaje de sanación mediante el yagé (ayahuasca), cultivado en su vivero junto al toé y otras plantas sagradas, y nos comparte su sabiduría: “Estas raíces curan el cuerpo y el espíritu”.

Por otro lado, Silvia, curandera y partera, teje cantos católicos con hierbas que regulan la vida y la muerte.

Rosendo Ahue, líder evangélico ticuna, habló de la política como resistencia ante el avance de comerciantes no indígenas y la negligencia estatal. Su relato sobre los internados refleja el dolor de una identidad fracturada. En las chagras, las mujeres siembran con conexión espiritual, mientras los hombres gestionan lo material.

## Lo que la economía no puede nombrar

¿Cómo explicar la chagra en términos de mercados? Elinor Ostrom intentó hacerlo de la siguiente manera: es un bien común, un sistema de reglas invisibles que la lógica occidental no entiende. Aquí no hay tragedia de los comunes, sino tejido. Los abuelos rotan la tierra para que descanse; los jóvenes, aunque tentados por la ciudad, regresan. “Sin chagra, no somos nada”, repiten.

La selva almacena carbono, poliniza, regenera. Pero en los papeles del gobierno, vale menos que un campo de palma aceitera. “Nos dicen pobres”, ríe un chagrero, “pero tenemos frutos que el dinero no puede comprar”.

## La pregunta que quema

Al partir, el cuaderno estaba lleno de datos, pero el corazón guardaba otra cosa: la Amazonia no es un territorio, es un susurro ancestral tejido en hojas de yagé, en el crujir de la chagra bajo la lluvia, en los cantos que Silvia entona a medio camino entre el catolicismo y la memoria del jaguar.

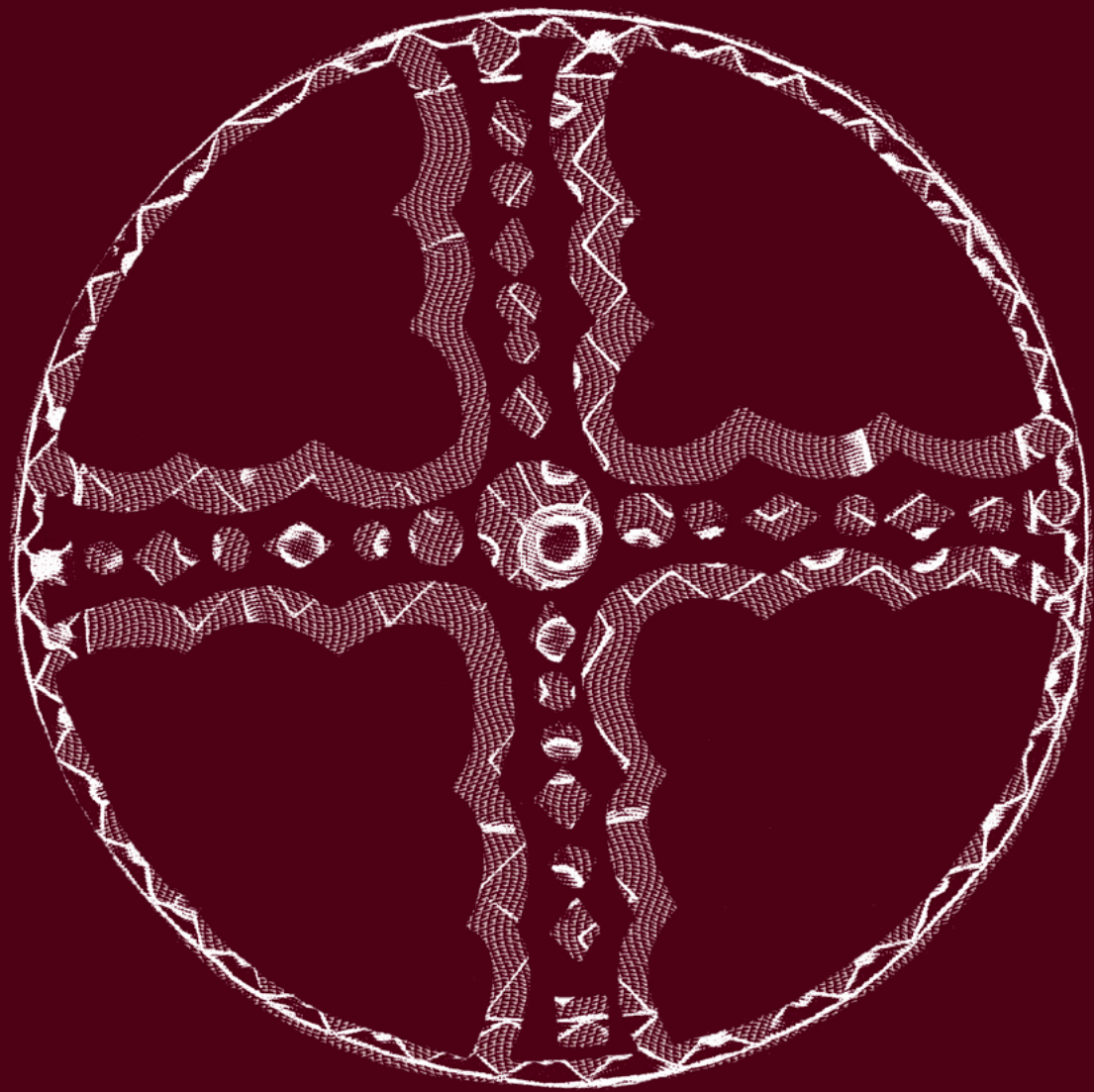
Los ticuna nos enseñan que el mundo no se posee; se habita. Su resistencia no es contra el mercado, sino a favor de un cosmos donde el río, el árbol y los niños descalzos corren hacia un futuro que el “desarrollo” aún no logra definir, todo ese paisaje condensa eslabones de una misma cadena.

La Amazonia no es un recurso. Es un diálogo.

Los ticuna no son sujetos de estudio. Son poetas del barro y la lluvia.

Y acaso, en su resistencia silenciosa, lleve la respuesta a una pregunta que el mundo urbano ya olvidó: ¿cómo habitar la Tierra sin devorarla?

Mientras el avión despegue de Leticia, la selva parece preguntarnos: ¿cuánto estamos dispuestos a olvidar para llamar “progreso” a nuestro propio desarraigo?



## La chagra

*L*a chagra es la vida misma. Ella nos da los alimentos que llevamos a nuestra mesa y nos mantiene vivos en el cuerpo y en el alma. En ella esta plasmada el plan de vida de todos los que estamos relacionados. ¿Qué es el plan de vida? Es reconocer a todos los seres que están relacionados con la chagra, las aves, los animales, las piedras, los árboles, el agua, el viento, la lluvia y claro nosotros también. Eso es el plan de vida, el respeto a la vida de todos y el derecho de todos, incluidos nosotros los Ticuna.

**Palabras de Janeth Ahue**

Curaca de la Comunidad Ticuna  
de Puerto Esperanza Primer Encuentro de  
Internacionalización de Saberes Ancestrales.





**Fotografía:** La chagra.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

# Capítulo I.

## La chagra en la cultura ticuna.

### Un espacio social de subsistencia, cosmovisión y resistencia<sup>1</sup>

*Alberto Carvajalino Slagbekke<sup>2</sup>*  
Universidad La Gran Colombia

- 
- <sup>1</sup> El presente capítulo es producto de investigación enmarcado en el proyecto interinstitucional: “Internacionalización de saberes ancestrales: herramientas académicas y tecnológicas para la gestión de la internacionalización de la población trasfronteriza Ticuna”, patrocinado por el Programa de Subvenciones de Expertos Internacionales 2024 del ICETEX. El proyecto es igualmente patrocinado por las instituciones aliadas: Universidad La Gran Colombia, Corporación Unificada Nacional de Educación Superior – CUN, Fundación Universitaria Unicervantes, Universidad Tecnológica de Panamá (Panamá), Universidad de Burgos y con el apoyo de la Universidad de Salamanca (España).
- <sup>2</sup> Doctor en Ciencias Sociales y magíster en Geografía Económica por la Universidad de Salamanca y economista por Universidad Externado de Colombia. Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad La Gran Colombia. Su capítulo: “La chagra en la cultura Ticuna: Un espacio social de subsistencia, cosmovisión y resistencia” propone una lectura desde los conocimientos del Sur; la chagra ancestral emerge como paradigma alternativo al desarrollo hegemónico, articulando resistencia e hibridación cultural frente al neoliberalismo. Desde una epistemología fronteriza, revela cómo los ticuna reconfiguran saberes tradicionales como acto de cosmopolítica decolonial, desafiando la homogenización cultural que impulsa la economía de mercado y reivindicando otros modos de habitar la Amazonía. La obra, tejida con voces indígenas y académicas, invita a pensar modelos económicos anclados en lo comunitario, donde la tierra es memoria viva, no recurso. Correo: alberto.carvajalino@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0793-6947>.



## Resumen

El capítulo describe inicialmente el ámbito territorial del pueblo ticuna, en cuanto a que es “nación” transfronteriza con una historia de desarraigo y resistencia cultural. A través de un análisis historiográfico, se muestra cómo los procesos de colonización propiciaron la reconfiguración de la organización social, territorial e incluso de la cosmovisión de este pueblo originario. Elementos como la aculturación religiosa, a través de la evangelización encubierta; las estrategias de dependencia económica, como la fiebre del caucho a principios del siglo XX, y la colonización lingüística de algunas misiones protestantes y de los estados nacionales, propiciaron una desestructuración social y cultural del pueblo de los “hombres de negro”. Ante este estado de cosas, el pueblo ticuna ha desarrollado estrategias de resistencia y supervivencia gracias al desarrollo de formas de sincretismo religioso, apropiación de herramientas lingüísticas, revitalización de los saberes propios a través de los círculos de palabra, modelos económicos propios como la chagra, la pesca, y el acceso al mundo global, a través del desarrollo del turismo comunitario y el comercio de artesanías. En este sentido, el elemento central que permite comprender estas modalidades de adaptación cultural consiste en el análisis e interpretación de la recopilación y presentación etnográfica de los mitos de origen de la comunidad. Se concluye que el mito de origen, en tanto símbolo cultural, tiene distintas escalas semánticas que dan cuenta de una recreación cultural con fines adaptativos

y políticos. Así, la chagra y la maloca son el eje semántico de la interpretación de la cultura ticuna contemporánea, frente a los retos que dicha recreación cultural en una sociedad globalizada plantea a este pueblo originario.

**Palabras clave:** chagra, círculo de palabra, descolonización, maloca, mito de origen, resistencia indígena, ticuna.

## Abstract

The chapter initially describes the territorial scope of the Ticuna people as a cross-border nation under a history of uprooting and cultural resistance. Through a historiographical analysis, it shows how colonization processes fostered the reconfiguration of the social, territorial, and even worldview organization of this indigenous people. Elements such as religious acculturation through covert evangelization, strategies of economic dependence like the rubber boom at the beginning of the 20th century, and the linguistic colonization of some Protestant missions and nation states led to a social and cultural destructuring of the Men in Black people. Faced with this situation, the Ticuna people have developed strategies of resistance and survival through the development of forms of religious syncretism, the appropriation of linguistic tools, the revitalization of their own knowledge through speaking circles, their own economic models such as the Chagra, fishing, and access to the global world through the development of community tourism and the trade of handicrafts. In this sense, the central element that allows us to understand these forms of cultural adaptation lies in the analysis and interpretation of the ethnographic collection and presentation of the community's origin myths. It is concluded that the origin myth, as a cultural symbol, has different semantic scales that reflect a cultural re-creation with adaptive and political purposes. Thus, the chagra and the maloca are the semantic axis of the interpretation of contemporary Ticuna culture, in the face of the challenges that such cultural re-creation in a globalized society poses to this indigenous people.

**Keywords:** chagra, decolonization, indigenous resistance, maloca, origin myth, speaking circle, Ticuna.

## Ámbito territorial del pueblo ticuna

El pueblo ticuna se ubica espacialmente en la Amazonía sur, con núcleos poblacionales significativos a lo largo del río Cotuhé y en la confluencia con el caño Ventura. Su distribución en Colombia se concentra principalmente en la zona de influencia de Leticia y Puerto Nariño, estos son los únicos dos municipios del departamento del Amazonas. Específicamente, habitan en los resguardos de Aticoya, San Antonio de los Lagos, San Sebastián, El Vergel, Macedonia, Mocagua y Cothué-Putumayo. Los ticuna constituyen una nación transfronteriza, con presencia en Colombia, Perú y Brasil.

La narrativa de su origen sitúa el punto de origen en el río Igarapé Évare, afluente del río Amazonas en territorio brasileño. Desde este punto, su territorio ancestral se extiende desde la desembocadura del río Atacuari, en Perú, hasta la desembocadura del río Jutai, en Brasil, abarcando el trapecio amazónico colombiano.

En ese espacio geográfico, es donde, en la actualidad, se distribuye de manera dispersa una población que, según los últimos registros censales tanto de Perú (15 asentamientos, distribuidos en los distritos de Ramón Castilla, Yavarí y Putumayo, en el departamento de Loreto), Brasil (58 asentamientos, ubicados en los municipios de Tabatinga, Japurá, São Paulo de Olivença y Santo Antonio do Içá) y Colombia (33 asentamientos en el trapecio amazónico, específicamente en los municipios de Leticia y Puerto Nariño), aglutina una población transnacional de 81 355 personas, de las cuales 57 571 (71 %) viven en Brasil (Povos Indígenas no Brasil, 2020), 13 842 (17 %) en Colombia (Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE],

2018) y 9942 (12 %) en Perú (Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios [BDPI], s.f.).

En términos generales, la población ticuna se asienta a lo largo de un tramo de 600 km del río Amazonas, extendiéndose entre la desembocadura del río Atacuari y la del río Jutai. Hacia el norte, el territorio se adentra en la zona interfluvial, alcanzando profundidades de 80 a 100 km. Es importante señalar que esta área no es exclusivamente ticuna, sino que incluye la presencia de otros pueblos indígenas, como los yagua y cocamas. Las comunidades ticuna se organizan en asentamientos que varían en tamaño, desde unas pocas decenas de personas hasta aproximadamente 3000 indígenas, como en el caso de la localidad de Umariçu (Brasil). Esta distribución espacial puede describirse como dispersa, en donde las comunidades comparten un ecosistema de selva húmeda tropical.

## Demografía

De acuerdo con los datos generados por el censo efectuado en el 2018 por el Departamento Nacional de Estadísticas de Colombia (DANE), la población que se reconoce como ticuna es de 8102 personas<sup>3</sup>.

La población ticuna se ubica principalmente en el Departamento del Amazonas (96 % del total). En Leticia, se encuentran 3200 de ellos, principalmente en barrios como Barrio Obrero

<sup>3</sup> La diferencia con el anterior dato de 13 842 ticunas es gracias a que 5740 personas de la comunidad ticuna no se autoreconocen como tal, sino como mestizos.

y San Martín. Mientras que, en Puerto Nariño, se censaron 2500 personas y en las comunidades rurales un total de 2000 ticunas, ubicados en San Sebastián de los Lagos, Arara y Macedonia.

La estructura demográfica de la población ticuna indica que el 38 % se compone de niños en el rango de edad de 0 a 14 años; el 58 % de su población comprende los adultos que se encuentran en el rango de 15 a 64 años y los adultos mayores, es decir, aquellos que sobrepasan la edad de 65 años, representan solamente el 4 % del total.

La tasa de crecimiento anual de la población ticuna, que es del 1,8 %, presenta un comportamiento en el cual sobrepasa la del promedio nacional que es del 1,1 %, a pesar de que el Departamento del Amazonas registra el tercer peor indicador de muertes infantiles. El Departamento del Amazonas se ubica en tercer lugar después de los departamentos de La Guajira y Vichada, con una tasa de mortalidad de 63 por cada 1000 nacimientos (Defensoría del Pueblo, 2024). Concomitante a esos indicadores, llama la atención el comportamiento de la tasa de fecundidad específica en mujeres adolescentes de 15 a 19 años, la cual se sitúa en 68,36 por cada 1000 mujeres, que representan nominalmente 277 casos.

## La historia del pueblo ticuna en Colombia: entre el despojo y la resistencia cultural

El pueblo ticuna ha enfrentado procesos históricos de colonización que han reconfigurado su organización social, territorial y cosmovisión. En este aparte, se abordará, para una comprensión de su tránsito a través del tiempo, cuatro periodos que sintetizan su historia:

- El contacto colonial y la aculturación religiosa;
- La violencia durante la “fiebre del caucho” (1880-1920): un etnocidio silenciado en la Amazonia ticuna;
- Las nuevas formas de colonización protestante y lingüística; y
- La resistencia contemporánea.

Aspectos que develan en el pueblo ticuna su versatilidad interpretativa de las dinámicas desarrolladas en su territorio, su capacidad de respuesta en la evolución de sus estructuras sociales y su adaptabilidad a las mismas como una forma de sobrevivencia y, por tanto, de resistencia.

### *Contacto colonial y aculturación religiosa (siglos XVI-XVIII)*

Los primeros registros de contacto europeo con los ticuna datan del siglo XVI, cuando expediciones portuguesas (1542) según los registros de Gaspar de Carvajal, menciona “gentes pintadas” que repelieron a los invasores (De Carvajal y Medina, 1894, De Carvajal, 1942, p. 73). En el siglo XVI arribaron al territorio de los ticuna las expediciones de Orellana y Ursúa-Aguirre, cada una por separado y en el siglo XVII en cuatro ocasiones con las expediciones de los franciscanos Brieva y Toledo en 1636, Texeira en 1637-1639, Laureano de la Cruz en 1647-1650 y Samuel Fritz entre 1686 y 1724 (Zárate Botía, 1998, p. 79). Sin embargo, esas expediciones no lograron establecerse de

forma permanente. Los portugueses por su parte sí lograron el establecimiento en dichos territorios mediante la fundación de Belém do Para en 1660.

Es en el siglo XVIII, cuando las congregaciones jesuitas, como franciscanas, ingresaron y se establecieron de forma permanente en territorio ticuna e insertaron la institución colonizadora de las misiones, estas ejercieron un impacto profundo en la cultura ticuna y este es un elemento que precisa de un desarrollo conceptual para entender sus efectos<sup>4</sup>.

La acción de la Iglesia Católica juega un papel protagónico a través de la evangelización. Las congregaciones religiosas católicas que se sumaron a las empresas de conquistadores eran las encargadas de establecer presencia colonial y es la figura de las “Misiones” una de sus más caras manifestaciones para civilizar y cristianizar a los indígenas. Los jesuitas, dominicos y capuchinos se destacaron en este papel y sus “Misiones”, expresadas en la posesión de haciendas dedicadas al pastoreo y cultivo de productos para el consumo de los nuevos asentamientos, ayudaron a consolidar los nuevos territorios y, por extensión, las fronteras.

El uso de misiones de frontera como método de colonización fue una de las formas como la Iglesia Católica Romana se hizo sentir en la vida colonial (Bushnell, 2007, p. 44). La Iglesia desempeñaba un importante papel mediador entre el Estado, la sociedad hispánica y las comunidades indígenas en los nuevos territorios de ultramar que habían sido cristianizadas, al menos superficialmente, poco después de la Conquista (Carvajalino Slaghekke, 2022, p. 190).

En esa lógica, la Iglesia Católica funda en 1686 a través de los jesuitas la Misión de San Ignacio de los Ticunas, la cual es

<sup>4</sup> El desarrollo conceptual sobre el papel de la Iglesia Católica a través de la institución de las misiones es tomado de la tesis doctoral del autor de este capítulo, presentada y aprobada por la Universidad de Salamanca titulada: *Las formas de violencia y la ausencia del perdón en la búsqueda de la paz en Colombia: una interpretación desde la Antropología* (Carvajalino Slaghekke, 2022, pp. 184-191).

abandonada en 1695 por efecto de las rebeliones indígenas. Las órdenes católicas establecieron reducciones o resguardos para concentrar a la población, en donde paralelamente obligaron a la supresión de los rituales, como la pelazón (iniciación femenina) y el chamanismo (payé), que eran considerados paganos (Echeverri, 1997), como una estrategia de dominación cuyo objetivo era impactar el tejido social de la comunidad ticuna y de esa manera afectar la cohesión e identidad social de la misma.

En la dimensión de lo religioso, la Iglesia Católica mediante las Misiones, ubicadas en los confines de los nuevos territorios y el manejo de la educación de indígenas, haría su parte en la consolidación del nuevo mundo, a partir de aquello que Silva (2012, p. 108) ha denominado la generación de un “Fondo de Cultural Común”. Proceso que se sustentaba en el entendido de que la unión de la nueva religión y cultura europea permitirían el inicio de la gestación de una nueva sociedad que evitara la fricción y tensión que se gesta en la diferencia y la discriminación al vencido y el mantenimiento de la diferenciación en la conceptualización del otro (Carvajalino Slaghekke, 2022, p. 191).

En las sociedades de colonización hispánica, y pensando sobre todo en las poblaciones indígenas y negras, deben tenerse en cuenta aquellos elementos relacionados con las formas de “colonización de lo imaginario”, o, dicho en otras palabras, las formas relacionadas con la “imposición de lo sobrenatural cristiano”, para usar los términos del análisis de Sergio Gruzinski. Estas remiten de manera compleja



al sentido de la participación en la práctica que el catolicismo tenía para aquellos que se encontraban en el límite posible de toda orfandad, al haber perdido todo el sistema de dioses y creencias que articulaban su mundo, al tiempo que vivían la desaparición del universo social e institucional que constituía el fundamento del tejido social de las sociedades conquistadas (Silva, 2012, p. 108).

Siguiendo los aportes del antropólogo francés Guillaume Boccara, en la América de la Conquista se diseñaron de inmediato dos espacios, tanto reales como simbólicos, que dividían el continente: los espacios conquistados y aquellos no conquistados. Como sabemos, los espacios en cuyo seno se ejerció la dominación colonial corresponden *grosso modo* a los antiguos imperios o a las así llamadas “grandes civilizaciones”; mientras que los espacios no sometidos, los llamados fronterizos, parecían superponerse a las zonas habitadas por sociedades desprovistas de una organización política centralizada (Boccara, 2001, p. 53). La imposición de los nuevos símbolos como la cruz, los templos, la inutilidad de los hechiceros ante las nuevas enfermedades, para lo cual no existía un conocimiento con el cual derrotarlas, eran la nueva invención en las nuevas tierras, así como el nuevo discurso sobre los pueblos sometidos, todos estos “dispositivos” deben ser tratados en el sentido discursivo de Boccara, como ritos de liminalidad de construcción de la alteridad. Este espacio ritualmente cerrado es un espacio cargado de significado, un espacio arrancado al espacio restante con el fin de imprimirle las

marcas de una cultura particular. Los “límite-fronteras” indígenas llegan a ser emblemas de la cultura misma, en donde el umbral diferenciador, preventivo, como una señal de tráfico, expone una diferencia cualitativa entre un lado y el otro del límite. No se trata necesariamente de una frontera territorial, es una frontera social y cultural que sirve a identificar un *ethnos* que no está siempre vinculado a un espacio preciso, pero que experimenta una tensión permanente entre avance y resistencia. El límite separa para luego tender a través de su metamorfosis en frontera a establecer una relación (Boccara, 2001, p. 7).

Esas fronteras sociales y culturales que menciona Boccara son un elemento sustancial en el desarrollo de la nueva sociedad en América. Las fronteras se generan en dos dimensiones: primera, las políticas que separan dentro del dominio geográfico las tierras ignotas de las civilizadas y la segunda es la que referencia el diálogo entre las culturas y la búsqueda del equilibrio entre ellas.

En efecto, las fronteras culturales son espacios de tensión, pero a diferencia de las fronteras políticas, en ellas se genera el proceso de la búsqueda de los elementos de encuentro para minimizar las diferencias culturales que separan por efecto de las diferencias discriminatorias, esas que impiden la realización del carácter sustancial como ser social de la especie humana.

En el caso de América, las culturas que se encuentran inician un proceso de adaptación de los patrones culturales considerados importantes en su observación de quien ha vencido, independiente de aquellos que se les impone, como la religión. Se inicia, entonces, un proceso de asumirlos como propios a través de la adaptación a su propio fuero cultural y, en ese sentido, los interpreta y se socializan como una estrategia de permanencia, es decir, de supervivencia y, por tanto, de aflojar la tensión que provoca la diferencia en un escenario social, donde claramente existe un actor que domina todo el escenario.

En ese momento, la idea de Bourdieu (2008) cuando enuncia que “la identidad social radica en la diferencia”, se torna

conflictiva para los vencidos: no es posible la diferencia. Hay que mimetizarse, parecerse, aun a pesar de las evidentes y elementales diferencias con quien se aboga el derecho de marcar y señalar las pautas de relacionamiento social. Por ello, la vía que conduce a una disminución de esa fricción se realiza a través de la generación de elementos híbridos, resultantes de un proceso de permeabilidad entre las culturas que dialogan por fuera de la vigilancia política de quien domina. En ese sentido, estaríamos ante el nacimiento, creación o invención, de una nueva expresión cultural que interpreta ese umbral, ese espacio de liminalidad entre dos mundos que intentan conjugar un espacio relacional, dialógico e interpretativo de una nueva alteridad.

Siguiendo la tesis de Burke en *Cultural hybridism* (2020[2003]), el primer efecto de ese proceso de adaptación es el sincretismo religioso, que Burke toma de Toynbee y que posibilita un camino de cohabitación como expresión o mecanismo de generación de similitud cultural. Es decir, lo que se observa es entonces una absorción del sistema de creencias de quien se impone. Sin embargo, la imposición genera un sentido de la artificialidad cuando se generan procesos sociales que suponen la unión de concepciones cosmogónicas incongruentes, en el sentido de poseer entre ellas puntos de coincidencia entre sí, y es por lo que Burke utiliza el término de la hibridación.

Ahora bien, para este autor, el concepto de hibridación se refiere a elementos que se componen de la unión y reconciliación de diferentes doctrinas, culturas o sistema filosófico. Se



**Fotografía:** Iglesia católica de Puerto Nariño.  
**Crédito:** Miguel Fonseca Martínez.

entiende comúnmente que estas uniones no necesitan necesariamente mantener una coherencia inicial sustancial y es empleado en el ámbito de la cultura o religión para resaltar su carácter de fusión y la asimilación de diferentes elementos en un proceso cíclico; es decir, estamos en un escenario en donde las manifestaciones culturales se permean una a otra y en ese proceso ambas son alteradas mediante la fusión y asimilación sin que exista uno dominado o dominante. Dicho proceso cultural puede ser algo consciente, como es el caso de la gastronomía, en donde la mezcla de diferentes ingredientes y especias para descubrir nuevos aromas, sabores y composiciones culinarias tienen una finalidad subyacente y es la de agrandar a todos y, en ese sentido, generar puntos de encuentro. Así mismo, sucede con los credos y con las religiones como elemento o política para congregar y establecer tejido social en torno a una creencia común y soportada en ella. Pero en ambos casos es solo hibridación si hay una consonancia entre los elementos y no una yuxtaposición. Es en esa línea de pensamiento en la que se puede pensar en la generación de los primeros efectos y manifestaciones de la cultura española en América a partir del siglo XVI (Carvajalino Slaghekke, 2022, pp. 169-187).

En la cultura ticuna, el fenómeno del sincretismo religioso constituía también la única vía de mantener los elementos de cohesión e identidad en donde los elementos cristianos se mezclaron con la cosmovisión ticuna. Por ejemplo, la figura de Yo’í (демиurgo en sus mitos) fue asociada a Jesús, mientras que el tabaco sagrado (chíri) con-

servó su rol en prácticas chamánicas, aunque en la clandestinidad (Pineda Camacho, 2007). En trabajos arqueológicos realizados en Leticia Vieja se encontraron entierros cristianos con ofrendas de tabaco (chíri), indicando claramente una cultura sincrética.

Para 1850, el 60 % de los ticuna en Colombia vivían en misiones, pero muchos huían a la selva profunda para mantener su autonomía (Pineda Camacho, 1995, p. 101). Las reducciones alteraron patrones de asentamiento y organización social ticuna.

*Genocidio y esclavitud durante la “fiebre del caucho” (1880-1920): un etnocidio silenciado en la Amazonia ticuna*

El periodo conocido como la “fiebre del caucho” (1880-1920) constituyó uno de los capítulos más traumáticos en la historia del pueblo ticuna. Este período revela cómo la explotación cauchera generó: a) un colapso demográfico sin precedentes, b) la desarticulación del tejido social tradicional, y c) la génesis de las estrategias de resistencia cultural que perduran hasta hoy. Durante la fiebre del caucho se documentaron, en diferentes investigaciones académicas, sistemas de control que sometieron a poblaciones amazónicas a condiciones análogas a la esclavitud. Los relatos históricos y las observaciones etnográficas describen que el caucho se extrajo mediante peonaje, trabajo forzado y explotación económica de alto impacto (Wasserstrom, 2017, p. 37).

*Contexto histórico y actores claves*

La demanda internacional de caucho natural, impulsada por la industrialización europea y norteamericana, convirtió a la Amazonia en un escenario de explotación sistemática (Rivière, 1998). En este contexto, la empresa peruana Casa Arana (fundada por Julio César Arana) estableció un régimen de terror a través de un modelo extractivista que generó, lo que Fraser (2023) denomina “capitalismo caníbal”, que devoró no sólo las bases mismas de la reproducción social indígena, sino que también abarcó su estructura social mediante estrategias de sujeción de la mano de obra que se manifestaba en prácticas como:

- A. Sistema de endeudamiento: los caucheros impusieron el habilitamiento como práctica que convertía a los indígenas en deudores perpetuos mediante el intercambio de herramientas por caucho (Tausig, 2000, p. 45). Aun en tiempos más recientes, Martin von Hildebrand, en 1972, constató que dichas prácticas seguían vigentes en la zona de influencia del río Mirití, cuando un hombre le comentó que tenía una deuda desde hacía treinta y cinco años por una máquina de coser que le compró a su esposa. “Es muy fácil entrar a trabajar el caucho. Basta con aceptar algo, lo que sea, hasta la cosita más pequeña, de manos de Jácome<sup>5</sup>. Salir es otra historia” (Von Hildebrand, 2024, p. 126).
- B. Redes de vigilancia: creación de “puestos de vigilancia” a lo largo de los ríos Putumayo y Amazonas, donde se castigaba con mutilaciones o muerte el incumplimiento de cuotas (Hardenburg, 1912, p. 112).

Estas prácticas provocaron un impacto demográfico que bien puede considerarse un etnocidio. En efecto, según las investigaciones de Pineda Camacho (1995), la pérdida poblacional ticuna fue del 40 %, de acuerdo con estimaciones que indican que para 1880 la población ticuna era de 15 000 personas y cuarenta años después esta no sobrepasaba los 9000 individuos (tabla 1). Dicha práctica se concentró en la eliminación sistemática de los líderes comunales, en donde el 73 % de los chamanes (payés) desaparecieron. La indiferencia ante el azote en la población ticuna de enfermedades como el sarampión y gripe arrasaron con el 30 % de la población infantil. Estas circunstancias provocaron el desplazamiento forzado de los ticunas a lo profundo de la selva, abandonando sus lugares y sitios sagrados de origen.

—  
5 Se refiere al dueño de la plantación de caucho.

**Tabla 1.** Cambios en la distribución poblacional ticuna (1880 vs. 1920).

Área	1880	1920	% cambio
Rio Putumayo	8200	3100	-62 %
Rio Amazonas	6800	5900	-13 %

**Fuente:** elaboración propia con base en Pineda Camacho (1995) y registros de la Comisión Casement (1997a).

La lógica capitalista exacerbada por la bonanza de la explotación cauchera provocó sobre la cultura ticuna dos efectos profundos: el primero de ellos es la desestructuración social y cultural, y el segundo es el inicio de las estrategias de resistencia (Ullán de la Rosa, 2000).

Con respecto a la desestructuración social y cultural, la violencia cauchera afectó tres pilares de la sociedad ticuna:

- A. La familia: separación del 48 % de núcleos familiares (Casement, 1997b, p. 78).
- B. Prohibición de rituales de paso como la pelazón.
- C. Autoridad tradicional: exterminio del 82 % de los curacas (jefes políticos) en la zona del Putumayo (Pineda Camacho, 1995, p. 156).

De esta forma, se repitió, así, 400 años después, la misma lógica de dominio que iniciaron los europeos en el siglo XV.

En la dimensión económica, la fiebre del caucho impactó profundamente la base productiva de la sociedad ticuna al impedir la permanencia de la chagra y sustituirlo por el monocultivo extractivo. En este nuevo escenario, la comunidad ticuna a partir de los



mecanismos de supervivencia desarrollaron su estrategia de resistencia:

La primera de ellas consistió en huir y buscar nuevos espacios en la geografía amazónica. Echeverri (2005) encontró en su investigación, que se dirigieron hacia la zona del río Yavarí en la zona fronteriza del Brasil y Perú, donde fundaron 12 nuevas comunidades.

Estos nuevos espacios geográficos de resistencia permitieron defender su cultura que se centró en la preservación oral de sus tradiciones como el mito fundacional y el del Yuruparí, donde la coca (dye'pá) simboliza la lucha contra opresores. El desplazamiento forzoso hizo surgir el relato de ese éxodo por medio de los “cantos de dolor” (e'ne) para narrar las atrocidades y el desarrollo de adaptaciones lingüísticas en un argot nuevo para comunicarse sin ser entendidos por los capataces que en muchos casos se reflejaba en el silencio como una actitud identitaria de resistencia. Proceso que trae a la memoria la tesis de Walter Benjamin (1982), en la que recuerda que todo documento de civilización es a la vez un documento de salvajismo (Villegas, 2006).

### *Colonización protestante y lingüística (siglo XX): la imposición de nuevas hegemonías*

El siglo XX marcó para el pueblo ticuna un nuevo ciclo de transformaciones culturales impulsado por dos actores centrales: las misiones protestantes y el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Este periodo, menos estudiado que la violencia cauchera, tuvo impactos profundos

en su identidad relacionada con su cosmovisión y en su organización social.

#### *EL ROL DEL INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO (ILV/SIL)*

El Instituto Lingüístico de Verano fue fundado en 1934 y su presencia en Colombia data de 1947. Época desde la cual implementaron una metodología sistemática para establecerse entre los ticuna, combinando asistencialismo, evangelización encubierta y control lingüístico-cultural bajo dos estrategias simples:

- A. La infiltración gradual bajo pretextos científicos (1940-1950): elaboraron un discurso inicial en el cual se presentaron como “lingüistas académicos” interesados en “salvar” la lengua ticuna de la extinción, bajo lo cual ocultaron su agenda evangelizadora. Para tal efecto, desarrollaron dos tácticas de acercamiento que consistió en el ofrecimiento de servicios médicos básicos como vacunación y atención primaria para ganar confianza, y, paralelo a lo anterior, desarrollaron una política asistencialista mediante la acción de proveer herramientas a los líderes comunitarios como machetes, telas, anzuelos y herramientas de uso agrícola.
- B. La “salvación lingüística”: desarrollaron el primer alfabeto unificado para la lengua ticuna (1952) y la publicación de diccionarios y gramáticas como el Diccionario Ticuna-Castellano en 1978. Así mismo, dentro esta estrategia, crearon materiales educativos bilingües.

La materialización de la estrategia para infiltrar las comunidades les permitió el desarrollo de su intencionalidad subyacente que consistía en:

- El control de la educación formal: esta estrategia se desarrolló entre los años de 1950 a 1970, se apalancó en convenios con el Ministerio de Educación para crear escuelas bilingües (ticuna-español) donde usaban materiales educativos para desvirtuar el acervo cultural ticuna y de esa manera acelerar el proceso de aculturación. La otra estrategia en este aspecto se relacionaba con la formación de maestros indígenas leales

a su doctrina. Con estos dos propósitos en desarrollo, el ILV tenía la posibilidad de manipular los currículos para eliminar los contenidos sobre mitología ticuna y paralelamente fortalecer mediante ejemplos bíblicos los principios de la fe protestante, creando paralelamente integrantes de la comunidad que aceptaron su conversión y que demostrando su lealtad al ILV los convirtieron en profesores para dividir la estructura social.

- Colonización lingüística: esta se dio a partir de una alfabetización selectiva mediante la creación de una ortografía simplificada que omitía fonemas clave para expresar conceptos espirituales ticuna, escritura SIL. Desarrollando, por parte del ILV, controles estrictos sobre la narrativa histórica ticuna, en especial, aquellas concernientes a los relatos sobre la resistencia anticolonial (Echeverri, 2005).
- Estrategias de dependencia económica: el ILV utilizó una estrategia asistencialista diferenciada y como tal divisionista, sobre la comunidad ticuna a través de un monopolio de recursos de auxilios que se hacían efectivo en su distribución (alimentos, herramientas, utensilios y medicinas) solo a familias convertidas, creando diferencias socioeconómicas tensionantes. Exacerbaban esas tensiones por medio de la creación de talleres artesanales que producían *souvenirs* con iconografía cristiana, los cuales generaban ingresos adicionales a los de la agricultura y provocaban una percepción diferencial entre los integrantes de la comunidad. Paralelamente, establecieron redes de vigilancia mediante el uso de radios de onda corta para monitorear comunidades remotas y controlar los movimientos en contrario a su estrategia evangelizadora en el territorio ticuna.
- La evangelización encubierta: para tal efecto, realizaron una traducción selectiva de la Biblia, en la cual eliminaron toda referencia al chamanismo. Estigmatizaron los rituales identitarios de la comunidad ticuna como el ritual de la pelazón, la cual calificaron como “práctica demoníaca” en sus manuales.

Reemplazaron los conceptos cosmogónicos en donde, por ejemplo, la figura y persona de Yo'í fue traducido como “Diablo” en vez de demiurgo (Echeverri, 2005, p. 112).

#### *LAS MISIONES PROTESTANTES Y SU IMPACTO COMUNITARIO*

Entre 1950 y 1980, grupos como Misión Nuevas Tribus y Asambleas de Dios desarrollaron estrategias de evangelización que prolongaron y ahondaron la fragmentación social de la comunidad ticuna. La evangelización generaba una fuerza en contrario mediante la imposición de la doctrina de la fe cristiana protestante al constructo cosmogónico ticuna provocando así efectos que fracturaba el tejido social, provocando efectos perversos, como:

- A. La reconfiguración del espacio social, en donde se sustituyeron las malocas por templos pentecostales, repitiendo así, una vez más los protocolos de la ocupación europea en todo el espacio americano, en donde como manifestación de poder de dominio se desarrollaban las nuevas formas de cultura impuesta sobre las estructuras de las comunidades ancestrales. Al respecto el antropólogo Rogeiro Hasbaert (2013, citado por Carvajalino Slaghekke, 2022), desarrolla este aspecto a profundidad en los siguientes términos:

El territorio está vinculado siempre con el poder y con el control de procesos sociales mediante el control del espacio. La desterritorialización nunca puede disociarse de la reterritorialización, y puede tener tanto un sentido positivo cuanto negativo. Entendida como fragilización o pérdida



de control territorial, ella tiene un sentido negativo más estricto —como precarización social—; pero el término puede tener también un sentido potencialmente positivo, porque en su acepción más general, la desterritorialización significa que todo proceso y toda relación social implican siempre simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial. Por lo tanto, para construir un nuevo territorio hay que salir del territorio en que se está, o construir allí mismo otro distinto. (2022, p. 174)

- B. Las comunidades protestantes prohibieron —como la Iglesia Católica— las danzas tradicionales y el consumo de Yagé. Así como la imposición del domingo como día sagrado, impactando de esta manera los ciclos de los rituales ancestrales.
- C. Cambios en la estructura de poder a través de la imposición de una nueva figura de poder, gracias a el surgimiento de “pastores indígenas” con autoridad rival frente a los chamanes. La evangelización tuvo un impacto profundo que se evidencia en que, para el año 1985, el 38 % de los ticuna en Leticia se declaraban evangélicos (DANE, 1985), logrando así el propósito de la intromisión protestante que consistía en dividir la comunidad.

#### RESISTENCIA CONTEMPORÁNEA

Frente a esta nueva colonización, los ticuna desarrollaron estrategias sofisticadas:

- A. Sincretismo religioso: conversión aparente al cristianismo manteniendo prácticas chamánicas en secreto y el uso de himnos protestantes con letras que aludían a mitos ticuna.

- B. Apropiación de herramientas lingüísticas: uso de la escritura SIL para documentar tradiciones orales y la creación de cartillas propias en la década de 1990, ejemplo de ello es la obra Nuestra historia Magüta. Fue creada en 1996 como respuesta a las distorsiones de la historia ticuna en los materiales del ILV y fue desarrollada por maestros indígenas formados en el PEBI (Programa de Educación Bilingüe Intercultural), reempoderando los mitos de origen y los relatos sobre la época del caucho y las estrategias de resistencia desarrolladas dirigida a la comunidad y, en especial, a los jóvenes. Esta obra es de gran importancia, ya que, además de ser considerada la primera cartilla educativa creada por los ticuna para sí mismos, sin mediación misionera, en donde se incluye ilustraciones hechas por artistas ticuna mostrando su cosmovisión, resulta ser la primera obra educativa comunitaria utilizando la cosmogonía ticuna en idioma español.
- C. Revitalización contemporánea: la metodología empleada se conoce como “los círculos de palabra”, la cual es una práctica ancestral que hoy se utiliza como método pedagógico para transmitir a las nuevas generaciones por parte de los mayores para la recuperación y revitalización de los saberes ancestrales. Es así, como los jóvenes líderes educados han recuperado los rituales que ayer fueron prohibidos. Que la recuperación de los saberes ancestrales identitarios se retome bajo estas formas, evidencian claramente el vacío estatal de una educación intercultural. El desarrollo de estas estrategias de resistencia cultural ha provocado que los ticuna urbanos mantengan prácticas tradicionales pese a su afiliación religiosa, en una nueva manifestación de hibridación cultural que hoy no se fundamenta en la supervivencia, sino que, por el contrario, busca la recuperación de la identidad comunal.

#### La economía ticuna contemporánea: entre la tradición y las presiones del mercado

En las últimas dos décadas, las presiones del mercado han inducido transformaciones en prácticas económicas tradicionales.

Diversas investigaciones muestran que el sistema de chagras ha pasado de ser exclusivamente de subsistencia a incluir cultivos orientados al mercado, mediante cambios en los patrones de uso del suelo, el tamaño y la diversidad de las áreas de producción (Acosta Muñoz y Zoria Java, 2012; Fonseca-Cepeda *et al.*, 2019).

En conjunto, las evidencias indican que las presiones del mercado han impulsado una transición de prácticas comunitarias basadas en la subsistencia y el conocimiento ancestral hacia modalidades que integran elementos de la economía global, sin desprenderse totalmente de sus raíces culturales. En la actualidad, la economía ticuna se podría definir como un sistema económico tradicional adaptado, en donde se mantienen las bases ancestrales, pero con adaptaciones a contextos modernos, en ese sentido, presenta manifestaciones que podrían considerarla como un sistema híbrido: y que se manifiesta bajo las siguientes expresiones:

- La continuidad del relacionamiento con la tierra a través de la chagra: la chagra, como se explicará más adelante, es el espacio donde se cultivan productos de la región tales como la yuca brava (*Manihot esculenta*), que constituye la base de la alimentación y es cultivada por todas las familias. El plátano, piña, chontaduro y frutales amazónicos como al açai, el camu-camu y el copuazú, son las especies sembradas más representativas.
- Pesca artesanal: esta se desarrolla en el río Amazonas, sus caños y afluentes como proveedoras de proteína animal a través de la pesca de especies como la gamitana (*Colossoma macropomum*), la piraña, el bagre y el pirarucú. Para la pesca emplean herramientas como los arpones, atarrayas y trampas (nasa). Hoy en día, por efecto de las regulaciones ambientales, la práctica del barbasco es poco utilizado.
- Caza y recolección: la comunidad ticuna como cazadores ancestrales concentran sus esfuerzos en la captura de especies como la danta (*Tapirus terrestris*), el venado, el armadillo, este

último, gracias a las restricciones legales, solo se caza para autoconsumo.

- Turismo: la comunidad ticuna en su proceso adaptativo a las dinámicas globales de la economía de mercado ha encontrado en el turismo comunitario nuevas fuentes de generación de ingresos. Actualmente, se aprecian desarrollos de algún tipo de infraestructura a partir de las malokas turísticas en Leticia y Puerto Nariño en la comunidad San Martín de Amacayacu. Paralelo a ello, se han desarrollado actividades turísticas complementarias como los *tours* de avistamiento de delfines rosados y senderismo ecológico. Estas actividades, de acuerdo con la Gobernación del Amazonas (2022), generan el 15 % de los ingresos monetarios en comunidades ribereñas.
- Otra actividad económica importante es el desarrollo de las artesanías: entre ellas sobresale la cestería en yanchama (corteza de árbol), los collares de semillas como las de huayruru y la chambira, las cuales son comercializadas en Leticia, especialmente en las ferias.

Sin embargo, y a pesar de la capacidad de resistencia de la comunidad ticuna, los esfuerzos en materia económica deben transitar por un ecosistema de pobreza monetaria que incida negativamente en el desarrollo de una dinámica que mejore la vida económica de los ticuna, pues este ecosistema se constituye en barreras que impiden el desarrollo de las iniciativas y, por extensión, en la maduración y fortalecimiento de los proyectos. Los indicadores socioeconómicos que explican un entorno poco amigable de



cara al progreso socioeconómico de la comunidad ticuna.

En efecto, el ecosistema productivo y social en el Departamento del Amazonas presenta el siguiente perfil: de acuerdo con el Censo Nacional de Población y Vivienda del 2018, el índice de pobreza multidimensional municipal para el Departamento del Amazonas en la zona rural es del 51,22 % y en las cabeceras del 59,64 %.

La mayor tasa de desocupación: el mercado laboral por regiones del país indica que para el segundo semestre del 2023 las regiones Amazonía, Orinoquía e Insular tuvieron la mayor tasa de desocupación, con un 13,6 %.

Así mismo, y en una relación directa, el Amazonas presenta el segundo indicador de empleo vulnerable del país, que indica el porcentaje de los ocupados que son cuenta propia o trabajadores familiares no remunerados (2023), el cual se ubica en el 70 %, según el Consejo Privado de la Competitividad de Colombia (2024). Aspectos que conducen a que el trabajo formal solo participe con el 34,8 % del total de la población económicamente activa del departamento, según la misma fuente referenciada.

Menores aportes al PIB y menores ingresos per cápita: el departamento de Amazonas tiene una participación, para el 2022, en el PIB nacional del 0,07 % y en el PIB per cápita de US\$ 2998, aportes bastante bajos, siendo los sectores administración pública y defensa con un 29,7 % y comercio hoteles y reparación con un 27,9 %, sectores que mayormente aportan a la economía del país.

El Departamento del Amazonas registra nivel de competitividad extremadamente bajo: es una

economía apoyada en el sector público y en el de servicios. En el *ranking* de competitividad por departamento, el Departamento ocupa el puesto 30 entre 32.

De 1147 empresas registradas en la Cámara de Comercio, solo 84 empresas se relacionan con procesos productivos o de transformación. El resto se dedica a las actividades del turismo o actividades conexas al mismo, y demás actividades al sector de servicios o de gobierno. La combinación de un escenario de pobreza convierte al sector público en el mayor empleador y esto provoca la pérdida de libertad de la comunidad, al restringir su capacidad de decisión autónoma en la dimensión política al supeditarla a su dependencia económica a las estructuras de poder vigentes, la cual, en la actualidad, está en manos de ciudadanos no originarios y de diferente expresión cultural.

Uso del internet: paralelo a lo anterior, el Departamento también genera bajos indicadores con respecto a su integración al uso del internet y hogares con computador (43 % y 14 %, respectivamente).

Tamaño del mercado: en la medición de los componentes que configuran el perfil de competitividad de los departamentos colombianos, el Amazonas registra el penúltimo lugar del país con un índice de 28, mientras que Bogotá y Antioquia registran 34 y 33, respectivamente. Este panorama puede definirse como un entorno de pobreza que dificulta el acceso a niveles superiores de bienestar a la comunidad ticuna, que, además de todos los factores anteriormente mencionados, debe transitar por senderos de discriminación racial e invisibilización como objeto de política pública, es por esto que se explica la permanencia de su estrategia de resistencia y que sea la manifestación política y cultural contestaria y divergente en el panorama político nacional la respuesta de esta comunidad indígena.



**Fotografía:** Hombre Ticuna.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.



# Historia del mito fundacional del pueblo ticuna<sup>6</sup>

En el principio, no existía la tierra. Solo había un gran río oscuro donde vivía Joi, la Serpiente Ancestral. Dentro de su cuerpo habitaban los primeros maguta, pero estaban atrapados en la oscuridad. Un día, Joi decidió vomitar el universo y de sus huesos surgieron los árboles. De su piel, las montañas y de su aliento, los ríos. Los maguta emergieron de su boca y se convirtieron en “la gente verdadera” (Magüta).

Es así como, en el inicio de los tiempos, mientras caminaban juntos por la selva, Ngütapa<sup>7</sup> y Mapana<sup>8</sup>, las dos fuerzas creativas que representan los pilares del equilibrio universal, discutieron al llegar a una intersección que mostraba dos caminos diferentes. Cada uno propuso un camino diferente: Mapana, que representa la intuición, señaló un sendero que conducía a la conexión con el corazón de la naturaleza; Ngütapa, que representa la lógica, sugirió otro rumbo. No pudiendo llegar a un acuerdo, Ngütapa, cegado por su orgullo, decidió atar a Mapana a un árbol.

Ngütapa, siguió su camino guiado por su lógica, abandonando a Mapana.

Pero la selva, siempre sabia, intervino. Cerca del árbol donde estaba Mapana apareció un loro de plumaje resplandeciente: blanco como las nubes, rojo como el fuego del atardecer y amarillo como el sol, y entonando una melodía, que resonó profundo en el alma de Mapana, ella le suplicó: “Abuelo Loro, por favor, ayúdame”.

El loro le revela entonces su verdadera forma, como un hombre sabio, y procede a liberar a Mapana y le entrega un objeto especial: una casa de avispas<sup>9</sup> y le dice: “Nieta, usa esto sabiamente. Cuando regrese tu esposo, lánzale esta casa para enseñarle una lección sobre la humildad y el respeto”.

Mapana tomó la casa de avispas y, escondiéndose bajo las raíces de un gran árbol, esperó. Al ver venir a Ngütapa, lanzó el objeto con determinación. Las avispas lo atacaron, aguijoneando sus rodillas. Ngütapa llegó a la maloca inundado del dolor y fiebre.

Durante los días febriles y dolorosos que pasó en su hamaca, Ngütapa notó que sus rodillas se inflamaron extraordinariamente y en su rodilla izquierda se formaron protuberancias. En los pocos momentos de sosiego, sentía que en sus rodillas se deformaban. Con el correr de los días tuvo la certeza de que en sus rodillas se estaban formando embriones y entendió que en ellas un niño y una niña se formaban. Ngütapa comprendió, en su profunda lógica, que era un regalo divino, una señal de la vida que brota de un proceso de dolor y aprendizaje.

Tras nueve meses, cuando sus rodillas eran enormes, Ngütapa decidió caminar hacia el río sagrado para purificarse. En su camino, tropezó con un tronco de palo sangre<sup>10</sup>. Ngütapa al caer sobre sus rodillas, estas se abren y ve ante sus ojos como de ellas nacen cuatro criaturas: dos niñas y dos niños.

Mapana, que seguía de cerca de Ngütapa, al escuchar los llantos de las criaturas, se acerca y ayuda a Ngütapa, y juntos limpian a los cuatro recién nacidos con el agua que corría en el río.

Mientras sostenían a los niños realizando la ceremonia, Mapana preguntó: “¿Cómo los llamaremos?”

Ngütapa cerró los ojos y dijo: “Yoi y Aikuna, guardianes de la fuerza y el equilibrio”.<sup>11</sup>

Mapana, con su voz suave y melodiosa, añadió, refiriéndose a los otros dos: “Ipi y Mowacha, protectores de la vida y el agua”.<sup>12</sup>

Volvieron los seis a la maloca. El tiempo transcurrió según el designio diseñado de los dioses, forjando como alfareros delicados, las personalidades de los cuatro infantes.

Un día, mientras las chicharras entonaban sus cantos al calor del sol, los cuatro infantes y Mapana se reunieron alrededor del fogón central. Aikuna, la más inquieta, rompió el silencio con una pregunta que todos habían temido expresar: “Madre, ¿dónde está nuestro padre, Ngütapa?”

Mapana, quien atizaba el fuego con una rama seca, detuvo su movimiento. Por un instante, el crepitar de las llamas era lo único que se escuchaba en el silencio que se apoderó de la maloca luego de la pregunta de Aikuna.

Finalmente, Mapana levantó su rostro, y con una voz pausada, cargada de sabiduría y melancolía, respondió: “Las cenizas se esparcen en la tierra, mis hijos. La luz, fuente de vida que todo lo guía, es Ngütapa. Él brilla en el universo, iluminando todo lo existente”.

Las palabras resonaron en sus corazones como un eco interminable. Mowacha y Aikuna, incapaces de contener su tristeza, comenzaron a llorar.

<sup>11</sup> Yoi nació con una cerbatana en la mano y Aikuna con una red para cazar. Ellos encarnan la fuerza creadora y la conexión con los elementos.

<sup>12</sup> Ipi nació con una lanza en su mano y Mowacha con una red para pescar. Ellos simbolizan la protección y la fluidez de la vida, como el río que nutre a la selva.

Yoi, el pensador, sintió cómo la pena de su hermana lo invadía. Se acercó a Mowacha y arrancó el cabello de su hermana y formó una bola con sus cabellos, la sostuvo entre sus manos y pronunció las siguientes palabras:

“Si Ngütapa, mi padre, está en algún lugar del mundo —dijo con voz firme—, lo encontraré”.

Lanzó la bola con fuerza hacia los cuatro puntos cardinales: primero hacia el oriente, luego al occidente, después al sur y, por último, al norte. La bola de cabello giró alrededor del planeta, envolviendo la Tierra. Pero no hubo respuesta.

Yoi, entonces, dirigió su atención a un pequeño mico que observaba desde lo alto de una rama cercana.

—“Hermano del bosque, ¿sabes dónde está mi padre?”, le preguntó.

El mico, respondió: “Tu padre fue devorado por el caimán cósmico”.

Las palabras del mico llenaron a Yoi e Ipi de inquietud. Sin perder tiempo, se embarcaron en una búsqueda que los llevó a explorar los rincones más profundos de la selva. Su búsqueda fue en vano, no encontraron ni un solo rastro de Ngütapa en el planeta.

Mientras tanto, Aikuna y Mowacha permanecieron junto a Mapana, cantando y cuidando el fuego. A través de su canto, comenzaron a entender las palabras de su madre: Ngütapa no estaba perdido; su esencia vivía en la luz, en el agua que fluye por los ríos, en el viento que acaricia los árboles. Él estaba presente en todo lo que les rodeaba, guiándolos silenciosamente.

<sup>6</sup> La historia del mito fundacional del pueblo ticuna es un aporte del Mayor Floresmiro Rodríguez Mazabel, asesor del Resguardo Aticoya.

<sup>7</sup> Ngütapa, fuerza masculina que da forma y dirección.

<sup>8</sup> Mapana, energía femenina que nutre y conecta.

Yoi e Ipi regresaron exhaustos y con los ojos llenos de preguntas. Mapana los esperaba en la maloca.

Al entrar en la maloca, Mapana les dijo: “Hijos míos, el viaje que han emprendido no ha sido en vano, no estén tristes. Aunque no han encontrado a Ngütapa, han entendido en ese viaje algo muy valioso: Ngütapa es el lazo que nos une, porque estamos unidos a él y él es el lazo que nos une a toda la creación. Ngütapa vive en ustedes, en sus acciones y en su amor por esta tierra”.

A partir de ese día, los cuatro hermanos entendieron que su propósito no era solo buscar a su padre, sino honrar su memoria, cuidando el mundo que él les había dejado. Fue entonces cuando comenzaron a asumir sus roles como guardianes: Yoi como el sabio pensador y protector de los cielos, Aikuna como la voz de la tierra, Ipi como el artista preguntón y que rompe las reglas, y Mowacha como la tejedora de la vida y las conexiones entre todos los seres.

Así, el pueblo Magüta heredó de ellos no solo la fuerza para proteger la selva y la vida, sino también el conocimiento de que todo está entrelazado en el gran tejido del universo, donde la luz de Ngütapa brilla eternamente.

### *Wone, el gran árbol de la vida*

Pero en aquellos tiempos, los primeros del tiempo actual, el universo aún se encontraba en formación y la selva era un manto de sombras y misterios.

En un día cualquiera, Yoi e Ipi caminaban juntos explorando el vasto territorio, cuando llegaron a un escampado en donde un inmenso

árbol frondoso se erguía hasta tocar el cielo. Sus ramas eran tan densas que la luz apenas podía atravesarlas, dejando la tierra debajo en penumbra.

Ipi, intrigado, le preguntó a su hermano: “Hermano, ¿por qué no derribamos este árbol para que la luz ilumine todo el territorio?”.

Yoi lo observó con atención y respondió: “Es un árbol grande, hermano, pero intentémoslo”.

Yoi tomó un hueso de la rabadilla de una danta y lo transformó en un hacha. Ambos comenzaron a golpear el tronco del árbol con todas sus fuerzas, pero con cada golpe, el árbol parecía crecer aún más. Sus raíces se expandían bajo la tierra y su tronco se volvía más grueso, como si la naturaleza misma lo protegiera.

Al darse cuenta de que sus esfuerzos no eran suficientes, Yoi tuvo una idea: “Hermano, lo mejor será convocar a todos los animales de la selva. Quizá juntos encontremos la solución”.

### *La asamblea de los animales*

Yoi reunió a todos los animales en el claro. Llegaron los jaguares, las tortugas, los monos, las loras, las ardillas, las hormigas y muchos más. Con solemnidad, Yoi se dirigió a ellos: “Hermanos y hermanas, este gran árbol impide que la luz del sol ilumine nuestro territorio. Necesitamos su sabiduría y fuerza para derribarlo”.

Los animales discutieron animadamente. Después de un rato, la tortuga dijo: “Yo subiré al árbol y veré qué lo hace tan fuerte”.

El conejo río burlonamente y dijo: “¿Tú? ¿Subir un árbol tan alto? Eso tomará toda la eternidad”.

El jaguar intervino con orgullo: “Yo lo intentaré, pero no estoy seguro de poder llegar tan arriba”.

Entonces, una lora gritó impaciente: “¿Demasiadas palabras y poca acción!”.

En ese momento, una diminuta hormiga llamada Magiña alzó la voz: “Ustedes son una trcalada de habladores. Yo lo haré”.

Un mono, divertido, respondió: “¡Ja! ¿Y cuánto tiempo te tomará llegar a la cima, pequeña?”.

Finalmente, una ardilla, experta trepadora, propuso: “Yo llevaré a la hermana Magiña en la punta de mi cola. Juntas lo lograremos”.

Todos los animales estuvieron de acuerdo, y así comenzó la misión.

### *El gran despertar*

La ardilla, con la hormiga Magiña en la punta de su cola, trepó con agilidad las ramas del gran árbol. Cuando llegaron a la cima, encontraron a un perezoso profundamente dormido. En su mano derecha sostenía una nube, la cual no permitía que el árbol, que tapaba la luz del sol, cayera.

La ardilla colocó con cuidado a la hormiga sobre el párpado del perezoso. Entonces, Magiña liberó unas gotas de su orina que cayeron en los ojos del dormilón. El ardor fue tan intenso que el perezoso despertó de inmediato y soltó la nube.

Mientras la nube se elevaba y la ardilla descendía saltando de rama en rama, algo asombroso ocurrió. El gran árbol comenzó a temblar. Sus raíces se desenterraron y su tronco se inclinó, cayendo con un estruendo que resonó por toda la selva. Al tocar el suelo, el árbol se transformó en un majestuoso río<sup>13</sup> y sus ramas se convirtieron en los afluentes que llevan agua a todos los rincones del territorio.

### *El legado del Gran Árbol*

El pueblo magüta, al ver la luz del sol iluminar por primera vez toda la selva, comprendió que el árbol no había caído por simple fuerza, sino por la unión y el ingenio de los animales. Desde entonces, ese gran río, además de ser la fuente de vida,

<sup>13</sup> Según la mitología ticuna, ese es el origen del río Amazonas.

recuerda que la colaboración y la sabiduría colectiva son las verdaderas fuerzas del universo.

Y así, el gran árbol de la vida, Wone, dio origen a la luz, el agua y la unión de los seres vivos que forman el corazón del pueblo magüta.

### *Umari<sup>14</sup>, el árbol de la primera mujer Magüta*

Cerca de la maloca de Mapana, crecía un majestuoso árbol de Umari. En sus ramas, solo había un único fruto, brillante. Cada día, Yoi se sentaba bajo el árbol, contemplando la fruta.

Un día, su hermano Ipi, intrigado por el comportamiento de Yoi, le preguntó: “Hermano, he visto que pasas horas y horas mirando esa fruta de Umari. ¿Qué tiene de especial?”:

Yoi no respondió, no existían palabras para dar una respuesta.

Una mañana, mientras Yoi observaba el árbol, el fruto maduro se desprendió de su rama y cayó al suelo. Pero, en lugar de estallar o rodar como cualquier fruta común, se transformó en una joven de extraordinaria belleza. Sorprendido, Yoi se acercó y le preguntó:

—“¿Quién eres tú?”.

<sup>14</sup> El árbol Umari (*Poraqueiba sericea*), también conocido como humarí, guacure, yure o teechi. Es un árbol de múltiples usos: se consume directamente en estado natural, acompañada de fariña de yuca o cocinada con arroz; tradicionalmente, se unta al casabe (pan de la yuca) o a otros alimentos como mantequilla. Como bebida no alcohólica en la preparación de la cahuana, a base de almidón de yuca. El almidón de su semilla se mezcla con almidón de yuca para preparar el casabe. Es también usado medicinalmente para uso dermatológico y su madera se utiliza para construcción y para carbón.

La joven respondió: “Soy Techí Uguo, la primera mujer Umari Magüta”.

Yoi, cautivado por su hermosa presencia, dijo: “Serás mi mujer”.

Tomó una flauta e improvisó una melodía transformando a Techí Uguo en una miniatura que guardó cuidadosamente dentro del instrumento, ya que tenía que emprender un largo viaje de cacería. Antes de partir de la maloca, Yoi le pidió algo a Ipi: “Hermano, cuida de la Maloca. Iré a cazar en la selva”.

Después de que Yoi partió, Ipi, curioso, miró el árbol de Umari. Al no ver la fruta, pensó: “¿Dónde habrá guardado mi hermano el fruto de Umari?”.

Comenzó a buscar por toda la maloca, pero no encontró nada, y en su búsqueda escuchó una risa que provenía de la flauta que Yoi había dejado. Intrigado, la tomó y descubrió a Techí Uguo.

Ipi, deslumbrado por la belleza de Techí Uguo y cegado por el deseo, la devolvió a su forma original y tuvo relaciones con ella. Poco después, el vientre de Techí Uguo comenzó a crecer, señal de que un hijo estaba en camino.

De repente, desde la distancia, se escuchó un canto. Era Yoi, regresando a la maloca. Ipi entró en pánico e intentó devolver a Techí Uguo a la flauta, pero no pudo. Desesperado, la escondió detrás de unas grandes tinajas de barro y salió a recibir a su hermano.

Cuando Yoi llegó, notó inmediatamente el nerviosismo de Ipi y le preguntó: “Hermano, ¿qué te sucede? ¿Por qué estás tan inquieto?”.

Ipi trató de disimular, pero Yoi, con su sabiduría, percibió que algo no estaba bien. Entró en la Maloca y descubrió a Techí Uguo, con su vientre ya abultado.

—“¿Qué has hecho, hermano?”, preguntó Yoi con tristeza y enojo.

Ipi, cabizbajo, confesó lo ocurrido. Yoi, aunque dolido, respondió: “Techí Uguo iba a ser mi mujer, pero ahora lleva en su vientre a tu hijo. Es tu responsabilidad protegerla y cuidar de tu descendencia”.

Desde aquel día, Techí Uguo se convirtió en la primera madre Magüta, y su hijo fue el primero de los humanos que poblaron el territorio. Yoi, aunque resignado, bendijo a la nueva familia y les encomendó la misión de cuidar la selva, los ríos y la maloca, como guardianes de la vida y la armonía.

Así nació el pueblo Magüta, fruto de la magia del árbol de Umari y el encuentro entre los humanos y lo sagrado.

### *Ritual del nacimiento del primer niño Magüta*

En aquellos tiempos, que era el tiempo de los ancestros, cuando los espíritus aún caminaban junto a los hombres, Techí Uguo, la madre de los Magüta esperaba la hora del nacimiento de su hijo. Ipi lleno de inquietud sobre cómo debía recibirlo, se dirigió a su hermano Yoi y le preguntó: “Hermano, ¿cómo debo preparar la llegada de mi hijo?”.

Yoi, le respondió: “Vaya a la selva y pida permiso a los espíritus de las plantas. En especial, busque el árbol bejuco de sonajero, coseche sus cascabeles, sáqueles la pulpa y afínelos con los cantos de los loros o de las ranas. Luego, debes extraer las fibras de la palma chambira<sup>15</sup> para elaborar los collares y las maracas que sellarán la profesión del niño. Luego debes tomar la raíz de esta palma para hacer un rallador. Cuando tengas todo eso debes

<sup>15</sup> La palma chamira es una palma nativa de la Amazonia, la cuenca del Orinoco y de Trinidad y Tobago. Su nombre científico es *Astrocaryum aculeatum*.

buscar un árbol de huito<sup>16</sup> y debes recoger sus frutos, pero sólo aquellos que hayan recibido la luz del sol”.

Ipi, obediente a las palabras de su hermano, partió hacia la selva. Cuando encontró el árbol de huito, comenzó a trepar. A medida que subía, el árbol crecía y crecía, elevándolo hasta las nubes. Al darse cuenta de la altura, el temor lo invadió, pero recordó su misión. Tomó un fruto de huito, depositó en él su pensamiento y se transformó, metiéndose dentro del fruto. De esta manera, cayó al suelo, donde recobró su forma humana. Regresó a la maloca con una canasta llena de huito.

Ya en la maloca, Ipi realizó una ceremonia de curación al huito y preguntó a Yoi: “Hermano, ¿qué más debo hacer?”.

Yoi respondió: “Raye el huito”.

Ipi comenzó a rayar los frutos con paciencia, pero mientras lo hacía, su cuerpo empezó a impregnarse del pigmento oscuro del huito. Intrigado, preguntó: “¿Sigo rayando?”.

Yoi, con serenidad, contestó: “Siga rayando, hermano”.

A pesar de que el pigmento cubría cada vez más su piel, Ipi continuó hasta que su cuerpo entero quedó teñido del negro del huito.

Techí Uguo, guiada por las enseñanzas de Yoi, tomó la pulpa del huito y frotó con cuidado el cuerpo de su hijo recién nacido, pintándolo con los diseños sagrados. Una vez terminado el ritual, recogió el afrecho del huito y lo depositó en una batea. Luego, lo llevó al lago sagrado Eware.

Al depositar en las aguas del lago Eware el afrecho, este se convirtió en vida: de las aguas emergieron peces brillantes. Uno de ellos, con una mancha dorada en su cabeza, era Ipi, castigado por su hermano Yoi.

Así fue como nació el primer niño Magüta.

<sup>16</sup> *Genipa americana*.

### *Los tiempos difíciles de Techí Uguo*

Techí Uguo continuó viviendo en la maloca de Mapana junto a su hijo. En muchos momentos, Techí Uguo llevaba al niño a la orilla del lago Eware. Allí, lloraba y le contaba historias de Ipi y su historia juntos.

Pasaron varios años, y un día, Yoi se presentó ante Techí Uguo y le dijo: “Techí Uguo, te entrego esta vara con un anzuelo, trozos de yuca y granos de maíz. Úsalos para pescar a tu marido Ipi”.

Techí Uguo respondió: “Moenchi<sup>17</sup>, Yoi”.

Techí Uguo fue al lago Eware y, siguiendo las indicaciones de Yoi, pescó a su marido Ipi. Cuando Ipi volvió a la maloca, fue directamente a ver a su hermano Yoi.

—“Hermano, vengo a disculparme por lo que hice”, dijo Ipi con humildad.

Yoi lo miró con comprensión y le respondió: “Durante tu castigo, cuidé de tu esposa y de tu hijo. Ahora es momento de que levantes tu maloca, cultives tu chagra y vivas en armonía y dignidad. Siembra los saberes y fortalece el florecimiento de tu hijo”.

Desde entonces, Techí Uguo, Ipi y su hijo vivieron en equilibrio.

### *Los clanes magüta*

Un día, Yoi e Ipi se encontraban en el lago Eware, ocupados en las labores de pesca. Cada pez que sacaban del agua se transformaba en un animal o una persona, trayendo vida y diversidad al mundo.

<sup>17</sup> Moenchi en lengua ticuna significa: Gracias.



Maravillados por lo que ocurría, los dos hermanos continuaron pescando hasta que lograron reunir un gran número de personas. Entonces, Yoi, el mayor de los dos tomó carne de caimán Ñiri y preparó una sopa especial.

Cuando la sopa estuvo lista, Yoi la distribuyó entre las personas y, mientras comían, les hizo una pregunta:

—“¿A qué te sabe la sopa?”.

Cada persona respondió según lo que gustaba:

—“A mí me sabe a danta”, dijo uno.

—“A mí me sabe a chontaduro”, añadió otro.

—“A mí me sabe a garza”, respondió alguien más.

—“A mí me sabe a tigre”, dijo otro.

Y así, cada uno expresó su sentir, revelando una conexión espiritual con un animal, una fruta o un elemento de la naturaleza.

Así que cada persona percibía en su gusto sabores diferentes relacionadas con todo aquello que había cazado o recolectado según su memoria. De acuerdo con esas respuestas, Yoi decidió organizar a las personas en grupos según los sabores que identificaron. Fue así como nacieron los clanes Magüta, cada uno reflejando la esencia y las características de los elementos que percibieron. Yoi asignó nombres y propósitos a estos clanes.

Así fue como el pueblo Magüta se identificó en su diversidad, tal cual como era de diverso el universo conocido.

El Clan Cascabel: se inspiró en la fruta cascabel, que se utiliza para fabricar los sonajeros ceremoniales, instrumentos sagrados que invocan a los espíritus durante los rituales.

El Clan Tachiwas: representando a las hormigas arrieras, símbolo de trabajo colectivo, organización y persistencia.

EL Clan Kaure: relacionado con el pájaro mochilero, cuyos nidos son una obra de arte y cuyas melodías llenan la selva de vida.

El Clan Garza: conectado con la garza, ave majestuosa y paciente, símbolo de la sabiduría que observa y actúa en el momento preciso.

El Clan Tigre: asociado al jaguar, guardián de la selva, portador de fuerza, valentía y conexión con los misterios nocturnos.

Sin embargo, Yoi estableció una regla fundamental para mantener la armonía entre los clanes: los clanes de plumas son familiares entre sí y no pueden formar familias entre sus miembros. Por ejemplo, un hombre del clan Garza no puede casarse con una mujer del clan Kaure<sup>18</sup>, ya que ambos comparten un linaje común. Por otro lado, un hombre del clan Tigre sí puede formar familia con una mujer del clan Garza, ya que pertenecen a linajes distintos.

A través de los clanes, Yoi e Ipi no solo organizaron la sociedad Magüta, sino que también crearon una conexión profunda entre las personas y la naturaleza. Cada clan se convirtió en un reflejo de las virtudes y los valores de los elementos que los rodeaban: el trabajo, la creatividad, la fuerza, la paciencia y la conexión espiritual con el entorno.

De esta manera, los clanes Magüta no solo representaron la diversidad, sino que se consolidaron como la base del equilibrio y la armonía del pueblo, uniendo a sus miembros bajo los

<sup>18</sup> Kaure, designa al ave paucar (*Cacicus cela*), que es un ave de la Amazonía con plumaje negro y pecho amarillo, ojos azules y pico de color marfil. Esta peculiar ave es conocida como la más grande imitadora de la Amazonía. El paucar posee la habilidad de imitar diferentes sonidos, como el ladrido de los perros, el cacareo de las gallinas, el llanto de un niño, la risa de la gente y hasta el silbido de una persona.

principios del respeto, la cooperación y la convivencia con la selva y sus espíritus guardianes.

Los descendientes de Yoi, Aikuna, Ipi y Mowacha heredaron su sabiduría y su misión sagrada. Desde entonces, el pueblo Magüta vive en profunda conexión con la selva, protegiendo sus ríos, árboles y animales, mientras honran a Ngütapa, Mapana, Yoi, Aikuna, Ipi y Mowacha en ceremonias que celebran la dualidad de la creación y la interdependencia de todas las cosas.

## ¿Cómo abordar la comprensión de la cultura ticuna?

Como todo mito fundacional la historia del pueblo magüta, no debe verse como un relato estático, es, ante todo, recurriendo a Wagner en su obra *La invención de la cultura* (1981), un acto continuo de creación simbólica, ya que los mitos no “representan” una cosmovisión preexistente, sino que la inventan en cada narración.

En el desarrollo del mito fundacional es recurrente la relación entre animales como maestros de los humanos a través del recurso de la analogía o de la metáfora, utilizadas de forma disruptiva con la finalidad de generar sorpresa en el relato. Ello se materializa al equiparar lo humano (la actividad de cultivar) con lo no-humano (el animal enseñando o transmitiendo un conocimiento). De esa manera, cada vez que se narra, se reinventa la relación magüta-naturaleza, como un flujo de significados en constante evolución, ya que deben corresponder al contexto del tiempo presente.

En esa línea de pensamiento, el mito, como símbolo cultural, se repite en distintas escalas, en donde la repetición es la característica fractal de los símbolos culturales. Esto no significa que exista un relato único, por el contrario, dicha característica le otorga al relato el atributo de poseer diferentes versiones que se adaptan o “inventan”<sup>19</sup> en contextos específicos (deforestación,

—  
<sup>19</sup> El término “inventar” se utiliza en el sentido wagneriano.

monocultivos, violencia de grupos militares, políticas gubernamentales, etc.).

Ejemplo de ello, es la figura recursiva del río en el mito fundacional. Si el mito habla de un río que nace del tronco del árbol derribado del Wané, ese río no es solo agua, sino una metáfora recursiva que es utilizada en los rituales al utilizar las hojas o derivados de las plantas de poder que significan su origen en el gran árbol del Wané y en la chagra cuando se riega lo cultivado recreando el acto divino de la lluvia.

Wagner argumenta que los símbolos culturales niegan su propia artificialidad para parecer “naturales”. El mito dice: “el jaguar nos dio la yuca”, pero al mismo tiempo, los magüta saben que la yuca se domesticó por prácticas humanas. Esta paradoja genera tensión creativa: el mito necesita ser desmentido y reafirmado para mantener su poder (como el arte). Entre los magüta, los mitos de origen se reinterpretan cuando llegan nuevas tecnologías (ej.: machetes, motosierras, motores fuera de borda, etc.). Tanto los ticuna, como los barasana (vecinos de los ticuna) reinventan la historia propia si corromper el mito.

Para Lévi-Strauss, el relacionamiento naturaleza/cultura resultaría ser una estructura binaria, mientras que Boas documentaría el mito magüta como parte de su singularidad histórica y Geertz desde su perspectiva lo “leería” como un texto denso. Viveiros de Castro (2010), a diferencia de Wagner que ve en el proceso una invención simbólica, Viveiros vería multiplicidad de perspectivas ontológicas (el jaguar como “persona”), mientras que para Wagner el mito no “pertenece” a los magüta,

sino que es un acto performativo que los redefine cada vez que lo usan para justificar derechos territoriales, rituales, o conflictos. Prueba de ello, es la utilización del mito fundacional en los juicios por tierras. En ese acto no están “citando” su cultura, sino recreándola para fines políticos. En ese sentido, la cultura se explica como un proceso creativo, en donde el mito no refleja una realidad preexistente, sino que la inventa en el acto mismo de narrarlo a través de la figura de la analogía disruptiva (el jaguar como agricultor es una paradoja controlada que genera significado al desafiar categorías establecidas, tales como animal/humano, naturaleza/cultura).

Cuando los magüta narran que: “el jaguar enseñó a cultivar yuca”, desde el desarrollo de la invención de la cultura, Wagner analizaría la transformación de un depredador, como lo es el jaguar, en un maestro, que a su vez es un dador de cultura como un acto de dominio, de dominio simbólico sobre lo salvaje. El jaguar agricultor opera como un símbolo fractal que se repite en: los rituales (danzas donde chamanes “se vuelven jaguares”), en la dimensión económica a través de las prohibiciones de caza durante siembras y en los conflictos territoriales, cuando los magüta proclaman que: “el jaguar nos dio esta tierra”.

En una interpretación diferente, Viveiros de Castro (2010) asume al jaguar como una persona ontológica, en donde el jaguar es realmente persona, pero con una corporalidad distinta que le hace ver el mundo de otro modo, generando el espacio para una comprensión multinatural, que asume una sola cultura (lo

“humano”) compartida por múltiples naturalezas (diferentes cuerpos). Para Viveiros, cuando los magüta dicen que “el jaguar es nuestro abuelo”, dicha expresión no es una metáfora, ya que, en el plano mítico, el jaguar fue y sigue siendo persona, solo que con cuerpo diferente: sus garras son “herramientas”, su rugido “lenguaje”, lo que los humanos ven como sangre, los jaguares lo ven como chicha de yuca.

Estas interpretaciones de los magüta no son símbolos, sino experiencias perceptivas reales en los estados inducidos por parte de los chamanes en las ceremonias de Yagé que son transmitidos como mensajes a los demás.

El análisis de Wagner y de Viveiros de Castro plantea una diferencia en su origen epistemológico que no puede ser eludido y que amerita ser abordado.

En efecto, para Wagner, la hermenéutica cultural no es interpretar significados ocultos, sino estudiar cómo los símbolos inventan realidades en el acto mismo de ser creados, es decir, es un acto de invención simbólica. Ejemplo de ello, es el gran árbol del Wané, no es un “símbolo del *axis mundi*”<sup>20</sup>, sino una analogía que inventa la idea de conexión entre mundos al narrarse. Su caída no “representa” un paisaje o una geografía, sino que es un acto performativo, ya que al contarse una y otra vez el mito se actualiza en concordancia al estado del hábitat ticuna, a través de dos mecanismos: el primer mecanismo es el de la negación controlada, los magüta saben que los árboles no son puentes cósmicos, pero el mito suspende esa lógica para generar cohesión. El segundo mecanismo es el de la fractalidad: el árbol se repite en escalas cuando los chamanes usan palos del gran árbol en sus rituales, recreando el mito. “El símbolo no representa; hace que

—  
<sup>20</sup>La expresión latina “axis mundi” significa literalmente “eje del mundo”. En diversas mitologías y cosmologías de culturas alrededor del mundo, se refiere a un punto central que conecta el cielo (o los cielos), la tierra y el inframundo. Se concibe como un eje cósmico alrededor del cual gira el universo o que lo atraviesa, proporcionando un punto de orientación y conexión entre los diferentes planos de la existencia.

las cosas sean lo que son al negar que él mismo las haya hecho” (Wagner, 1981, p. 45).

Por su parte, Viveiros de Castro (2010), desde su perspectiva de la ontología relacional, considera que la realidad no está compuesta por objetos con esencias fijas, sino por relaciones entre perspectivas. Lo que llamamos “naturaleza” o “cultura” depende del cuerpo desde el que se experimenta, y lo explica acudiendo a la figura de la serpiente Joi.

Ella, la serpiente Joi, no es un “símbolo de creación”, sino un ente real que, en la perspectiva mítica, sigue existiendo en los lagos sagrados. Su “vómito” no es metáfora: es un cambio ontológico (de lo indiferenciado a lo diferenciado).

Viveiros de Castro lo explica a través de los siguientes mecanismos. El mecanismo del multinaturalismo: Hay una sola cultura (lo “humano”) compartida por jaguares, serpientes y árboles, pero con cuerpos distintos. El dueño de los peces es un “humano” bajo el agua, pero los magüta lo ven como un espíritu. Cuando el mito dice que los peces se volvían seres humanos, habla de cambios corporales reales en el plano mítico. “El perspectivismo es un régimen donde los sujetos son humanos, pero los objetos (los cuerpos) varían” (2010, p. 78).

El mito fundacional de los magüta desde la perspectiva de Wagner explica por qué el mito es flexible (se reinventa en contextos políticos), mientras que desde la perspectiva de Viveiros de Castro el mito fundacional explica cómo los magüta lo experimentan como realidad cuando los chamanes “hablan” con Joi.

Una síntesis de las posturas interpretativas entre Wagner y Viveiros de Castro con respecto a la comprensión de la cultura magüta o ticuna se desarrolla en la tabla 2.

**Tabla 2.** Perspectivas interpretativas entre Wagner y Viveiros de Castro.

Aspecto	Wagner	Viveiros de Castro
Estatus del jaguar	Construcción simbólica humana.	Entidad real con agencia no-humana.
Función del mito	Negociar contradicciones no-humanas.	Mapa de relaciones interespecies.
Base epistemológica	Hermeneútica cultural.	Ontología relacional.
Ejemplo explicativo	El jaguar como metáfora de lo liminal.	El jaguar como ancestro chamánico.

**Fuente:** elaboración propia con base en Wagner (1981), Hugh-Jones (1979) y Viveiros de Castro (2010).

## La lengua ticuna

De acuerdo con la publicación Ethnologue, la lengua ticuna es considerada y se clasifica como una lengua aislada y vulnerable (UNESCO, 2021). Los estudios lingüísticos indican que no presenta parentesco claro con otras familias lingüísticas (Instituto Socioambiental [ISA], 2020). Su presencia en la Amazonía se remonta a miles de años, aunque su filiación sigue siendo un tema de debate (Goulard y Montes, 2013).

### Características esenciales

En cuanto a su fonología, la lengua ticuna en su sistema tonal presenta tres niveles (alto,



medio y bajo) de acuerdo con el estudio fonético documentado por Goulard y Montes (2013), su morfosintaxis se caracteriza por presentar una estructura aglutinante<sup>21</sup> y el orden SOV<sup>22</sup> fueron analizados por Montes Rodríguez (2004), quien describe la morfología con tendencias polisintéticas, predominio de la sufijación, pocos pasos de fusión morfológica y la existencia de dos clases de palabras que flexionan: nombres y verbos. La evolución de su léxico evidencia una relación estrecha entre el vocabulario ticuna y el entorno ecológico como lo evidenció los trabajos etnolingüísticos de Stenzel y Gómez-Imbert (2018).

La conservación de la lengua ticuna experimentó los efectos de las prácticas de sometimiento y culturización de la colonización europea que impactó en la reducción poblacional y el desplazamiento lingüístico, efectos que se vinculan a registros históricos de misiones jesuitas y la explotación colonial. De esto, se puede interpretar que la preservación de esta es una clara manifestación de resistencia cultural, tal como se desprende de los estudios de ISA (2020).

<sup>21</sup> La aglutinación es un tipo de morfología donde las palabras se forman añadiendo una serie de afijos (prefijos, sufijos, infijos) a una raíz o lexema. La característica principal de las lenguas aglutinantes es que cada afijo tiende a expresar una única categoría gramatical o significado distinto de manera relativamente clara y separable.

<sup>22</sup> El orden SOV es una tipología sintáctica fundamental que describe el orden más frecuente en el que aparecen los constituyentes principales de una oración transitiva: primero el Sujeto (S), luego el Objeto directo (O) y finalmente el Verbo (V).



**Fotografía:** Interior Maloca.

**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

### *La chagra en la cultura ticuna: un espacio social de subsistencia, cosmovisión y resistencia*

La chagra (o “ko’a” en lengua ticuna) es un sistema agrícola tradicional que trasciende su función económica para convertirse en un espacio social clave de la cultura ticuna. Este espacio de cultivo, basado en la rotación de suelos y el manejo sostenible de la selva, articula prácticas productivas, relaciones comunitarias y conocimientos ancestrales y estrategias de resistencia. En el ámbito de la subsistencia, la chagra incorpora técnicas tradicionales que se definen desde la perspectiva occidental como policultivo y la agricultura de cambio que permiten cultivar una diversidad de alimentos y gestionar sosteniblemente los recursos locales.

Respecto a su dimensión cosmovisiva este espacio fomenta la transmisión intergeneracional y, en algunos casos, la educación espiritual y la apropiación simbólica de cultivos como la yuca, que revisten significados mitológicos. Asimismo, la chagra actúa como área de resistencia, al albergar estrategias de autonomía comunitaria y de protección de saberes ancestrales, mediante el manejo colectivo de recursos y respuestas a la integración en sistemas de mercado.

La chagra ilumina la compleja interrelación entre prácticas agroecológicas, creencias culturales y adaptaciones socioeconómicas. A continuación, se desarrolla su papel desde cuatro dimensiones interconectadas.



### *La chagra como eje de la cosmovisión ticuna*

La chagra no es un simple terreno de cultivo, sino un microcosmos sagrado que refleja su relación con la naturaleza a partir de la vivencia permanente con el mito fundacional, en donde según la cosmogonía ticuna, los chagreros reviven las enseñanzas de Yoi, el dios creador, quién entregó las semillas y las técnicas para domesticar la selva. Antes de talar un nuevo sector de selva para la chagra, los hombres ticuna realizan una ceremonia con tabaco y coca para pedir permiso a los espíritus, usando cantos en los que se menciona a Yoi como “dador de la yuca” (Goulard, 2009), transformando el acto agrícola en un diálogo ritualizado con lo invisible. Así, la permanencia en la chagra por parte del pueblo ticuna refleja su identidad con un origen y su razón de ser y estar. Por tanto, la preparación de la chagra demanda la realización de rituales de agradecimiento a los espíritus dueños de la tierra (Yewae), evitando su ira para mantener el equilibrio espiritual y asegurar cosechas abundantes, que para tal efecto deben observar una rigurosa rotación de los cultivos (yuca, plátano, frutales) simbolizando el ciclo de vida-muerte-renacimiento, vinculado a la regeneración de la selva y las personas.

La chagra condensa la proyección material de su mitología. La disposición circular de la chagra refleja su visión del cosmos como un ciclo interdependiente entre humanos, plantas y espíritus (Yawu), creando así un espacio de relaciones y diferenciación que no es otra cosa

que un proceso en el cual, ellos —los ticuna— se definen relacionalmente, contrastándose con “lo otro”. Dicho proceso opera en dos niveles:

- La diferenciación con lo no-domesticado: la chagra como espacio domesticado, humano se opone al bosque primario que es contentivo del espacio de los espíritus y de los seres salvajes. Este límite no es rígido, ya que, en los rituales, los ticuna piden permiso a los Yawu, espíritus dueños del bosque para cultivar, reconociendo su agencia.
- Se establecen analogías con lo humano: las plantas son tratadas como parientes, por ejemplo, la yuca es llamada “abuela” (nëpü), y su procesamiento —como el lavado y el rallado— se hace con cuidado ritual para no “ofenderla”. Esto refleja una ética de lo que se podría denominar: reciprocidad cósmica.

Otro elemento estructurante en el ámbito de la chagra es la presencia de la maloca, que es la construcción habitacional que articula la dinámica social al espacio de la chagra.

### *Relación entre la maloca y la chagra en las culturas ticuna, cocama y yagua: un sistema cosmológico integrado*

En las culturas indígenas del trapezio amazónico colombiano (ticuna, cocama y yagua), la maloca y la chagra constituyen un sistema complementario que articula lo sagrado, lo social y lo ecológico. La chagra está estrechamente vinculada a la maloca, una casa comunal tradicional que encarna principios cósmicos y sirve como centro de prácticas culturales (Acosta Muñoz y Zoria Java, 2012; Pérez Cubillos, 2022). Estas comunidades indígenas mantienen una cosmovisión holística que integra la agricultura, la ecología y la espiritualidad, considerando a los seres humanos como parte de una red más amplia de parentesco con la naturaleza (Chaumeil, 2012). A pesar de los desafíos, sus conocimientos y prácticas tradicionales continúan informando la

gestión sostenible de los recursos en la Amazonía (Triana-Moreno *et al.*, 2006). Su relación puede explicarse desde su dimensión cosmogónica, de la siguiente forma.

### *Dimensión cosmogónica*

La maloca representa el cosmos ordenado y se representa en su estructura circular que simboliza la bóveda celeste, con el eje central que se utiliza como mambeadero como *axis mundi* que conecta con los planos espirituales (Reichel-Dolmatoff, 1996); mientras que la chagra encarna el principio de transformación, como un espacio donde se recrea el caos creativo de los orígenes representado en la tumba y quema para generar vida (Echeverri, 2011). Esa relación entre la maloca y la chagra al igual que los mellizos míticos, Joi e Ípi, que ordenaron el mundo, la maloca representa la sabiduría estructurada y la chagra representa la energía creativa, y ellas mantienen un equilibrio dinámico.

La maloca es, entonces, un continente y un contenido que abriga el espacio de lo colectivo y genera el lugar donde se llevan a cabo las decisiones comunitarias, rituales (como el de la pelazón) y la transmisión oral; mientras que la chagra refleja la organización social como espacio de lo familiar. A partir de esto, se establece así una dependencia entre maloca y chagra. Ejemplo de ello, se condensa el papel del curaca tradicional que supervisa desde la maloca el calendario agrícola de las chagras, integrando ciclos rituales con siembras (Santos-Granero, 2019). Con base en esto, se fundamenta una dependencia mutua, entre la chagra y la maloca, de ciclos complementarios en la dimensión ritual en donde esta última se convierte en el escenario de rituales de paso como la pelazón ticuna o la iniciación yagua. Mientras que la chagra se convierte en el espacio de rituales agrícolas como los cantos para “dormir” la yuca y ofrendar a los dueños espirituales. La relación maloca-chagra también condensa simbolismos de género. En cocama, la maloca (masculino) alberga instrumentos sagrados, mientras la chagra (femenino) es dominio de mujeres, aunque ambos géneros cooperan (Echeverri, 2011).

La relación maloca-chagra configura un sistema holístico donde el conocimiento se reproduce en una relación, en la cual la maloca desarrolla el conocimiento cosmogónico y en la chagra se realiza el conocimiento a través de la práctica. Es decir, es el espacio relacional donde lo sagrado se materializa en lo cotidiano.

## Interpretación arquitectónica de la maloca desde una perspectiva de una mujer cocama con formación occidental<sup>23</sup>

Durante generaciones, las formas de habitar y construir de los pueblos indígenas han sido invisibilizadas por los marcos dominantes que exaltan lo común por encima de lo simbólico, y lo técnico por sobre lo espiritual. Este silenciamiento ha desplazado los saberes ancestrales fuera del horizonte institucionalizado por la arquitectura occidental. En el caso del pueblo cocama, que habita las riberas de la Amazonía en Perú y Colombia, la maloca no es solo una edificación: es un organismo vivo que encierra el corazón espiritual, político y social de toda la comunidad dando un pulso de vida generacional ancestral.

<sup>23</sup> Esta sección, “Interpretación arquitectónica de la maloca desde una perspectiva de una mujer cocama con formación occidental”, fue elaborado por la arquitecta Ingrid Betancourt, egresada del programa de Arquitectura de la Universidad La Gran Colombia, quien en su condición de mujer cocama aportó esta interpretación de la maloca.

La maloca no es únicamente refugio físico: es universo, es territorio del alma. En su interior se entrelazan los relatos tradicionales, las decisiones que configuran la vida colectiva, y los aprendizajes que fluyen entre generaciones. Allí, el tiempo no se marca por relojes, sino por la cadencia de los cantos, los rituales compartidos y los silencios que dicen más que las palabras. Mi historia como mujer cocama, criada lejos de mi territorio natal y formada profesionalmente en una arquitectura pensada desde el cemento y el cálculo, se encuentra en una dicotomía, ya que las ciudades me ofrecieron conocimiento técnico, pero también me alejaron de mis raíces, fue en esa tensión entre el método aprendido y la memoria transmitida, donde emergió una profunda necesidad de volver, no solo físicamente, sino espiritualmente, a mi origen. Así fue como entendí que la maloca no es solo una estructura inerte, es mucho más, es un cuerpo colectivo con corazón y mente, tejido de vínculos y una representación viva de una cosmovisión que se resiste al olvido. Mi camino como arquitecta se ha transformado en un acto de reconciliación: una forma de tender puentes entre lo ancestral y lo contemporáneo. No para imponer formas, sino para aprender a escuchar lo que el territorio y sus memorias todavía tienen por contar.

### *Componentes de la maloca, explicación cosmogónica y arquitectónica*

La cosmogonía cocama se estructura en una visión circular con una organización vertical del universo y los ciclos vitales. Esta estructura se divide en tres planos fundamentales:

- El inframundo: es el plano vinculado al agua, el origen de la vida y las fuerzas ocultas que rigen los misterios de la existencia. Se le asocia con los espíritus ancestrales, las serpientes míticas y los orígenes profundos de la creación.
- El mundo medio (lo terrenal): es el espacio habitado por los seres humanos, donde se desarrolla la vida cotidiana, las relaciones sociales y la actividad ritual.
- El mundo superior o mundo celestial: está reservado a los dioses, los espíritus protectores y las energías luminosas, que influyen en el equilibrio y la armonía del universo.

Con lo anterior, se puede decir que la maloca cocama es la maqueta a escala del universo, la cual está conformada por las siguientes partes:

#### *Partes de la maloca cocama*

- El palo madre: desde la mirada cocama, el poste principal, no solo sostiene la estructura del techo, sino que también representa el eje del universo, el árbol cósmico que conecta el mundo terrenal con el mundo espiritual y celestial; es considerado un canal de comunicación entre los humanos y los seres superiores.
- Techo cónico o a dos aguas: en la cultura cocama, el techo representa el firmamento, el cielo o manto que cubre y protege a la comunidad como la piel de la gran anaconda. Este techo está construido con hojas de palma, el cual soporta la lluvia intensa y regula la temperatura.
- Entrada principal: es el umbral entre el mundo exterior y el mundo interior, como el punto de transición entre la selva y el espacio sagrado. La entrada principal esta generalmente orientada hacia el este porque así reciben los primeros rayos del sol. Está diseñada para ser amplia, pero controlada para ser una medida de seguridad.
- Espacio central: el fogón se ubica debajo del punto más alto del techo para facilitar la salida del humo, así mismo es la representación del corazón de la maloca, alrededor de él se

cuentan mitos, se realizan rituales; es el símbolo de la transformación de la vida y la transformación espiritual.

- Espacios laterales: representan la organización social y los roles dentro de la comunidad. Cada lado tiene un simbolismo en función de su relación con cada ritual que se realice dentro de la maloca.
- Piso: es la madre tierra, el vientre que sostiene la vida. Todo lo que ocurre en la maloca es en pro del cuerpo de la Pachamama, a quien se honra día tras día.

### *Los materiales de construcción, cosmovisión y elección*

- Árbol como eje de la comunidad: en la cosmovisión cocama, todo elemento natural son espíritus y energías. La madera de shihuahuaco o cumarú no es solo soporte, es la encarnación del árbol cósmico que conecta el inframundo, mundo terrenal y cielo; para seleccionar un tronco se debe hacer un ritual en donde se honran a los espíritus del árbol con cantos y ofrendas antes del corte por la estabilidad de la comunidad y, por ende, de la maloca, pues depende de la salud espiritual de este árbol. Esta madera se destaca por la dureza y su capacidad de desenvolverse en los ambientes húmedos, utilizándose como poste principal, columnas y vigas en su construcción, lo que garantiza una distribución uniforme de las cargas.
- Palma como manto protector: en la cubierta, se utiliza las hojas de palmas como irapai, pona, shapaja, las cuales cubren a la maloca como el manto de la anaconda cósmica; estas hojas portan la fuerza de los espíritus, por ello, el acto de tejer las hojas de palma conecta lo celestial con lo terrenal. Los techos tienen el tejido de espina de pescado el cual genera canales de drenaje continuo y un aislamiento térmico eficiente. También es importante destacar que cada seis años, máximo, se hace un recambio parcial de las hojas,

convocando a la comunidad a trabajar en conjunto, reforzando la cohesión social.

- Lianas y fibras vegetales: se utilizan las fibras y lianas de la chambira y el yare, las cuales amarran la estructura; estas son los vasos comunicantes entre humanidad y naturaleza, cuando las “sogas” cumplen su tiempo, cortarlas implica un rito de respeto y agradeciendo a la Madre Tierra, pidiendo permiso a los espíritus del bosque. Ahora bien, los atados orgánicos ofrecen una elasticidad que disipa esfuerzos del viento, sin necesidad de anclajes metálicos. Su biodegradabilidad asegura que, al final de su vida útil, regresen al suelo como nutriente para la tierra.
- Piso de tierra apisonada y esteras: el suelo es apisonado, también venerado como el vientre de la Madre Tierra, es por eso que el día se inicia con las mujeres, ellas barren y alisan la tierra para hacer un homenaje a la fertilidad. La compactación de la tierra roja genera una superficie estable, con adecuada permeabilidad y control de humedad. En algunas comunidades, se utiliza las esteras de palma que da confort y protegen contra el desgaste, favoreciendo un mantenimiento que prolonga la vida útil.
- Cerramientos abiertos y ventilación pasiva: los aleros amplios y las celosías vegetales permiten una ventilación constante, esencial en climas tropicales como es la Amazonía colombiana, creando un microclima confortable.

### *La maloca desde la arquitectura occidental*

Desde mi formación de Arquitectura en la Universidad la Gran Colombia, la maloca demuestra una notable eficiencia estructural y funcional porque este sistema constructivo se adapta al clima húmedo tropical, facilitando la circulación del aire y regulando la temperatura interior sin necesidad de sistemas artificiales. Los techos altos, de forma cónica o a dos aguas, permiten la evacuación del calor, mientras que los materiales vegetales como la palma o el yaré son renovables, de bajo impacto ambiental y con excelente comportamiento térmico.

Además, las malocas responden a una economía ecosostenible lo cual se construye con lo que ofrece el entorno, respetando los ciclos naturales de extracción y uso. Esta práctica, muchas veces llamada “low-tech” (es un enfoque que busca soluciones simples, sostenibles y de bajo costo, es decir, se basa en el uso eficiente de los recursos locales) en el ámbito arquitectónico global, es en realidad una manifestación de inteligencia ecológica y social.

Como arquitecta técnica en la comunidad cocama, veo en la maloca no solo una vivienda, sino una expresión integral de cultura, cosmovisión y técnica. Su diseño refleja un equilibrio entre forma, función y símbolo, donde cada elemento tiene un propósito práctico y espiritual. La construcción se realiza en comunidad, fortaleciendo vínculos sociales, y su espacio interior se organiza según los valores de colectividad, respeto y tradición.

En tiempos donde se buscan soluciones a la crisis ambiental y social, la arquitectura tiene mucho que aprender de la sabiduría indígena. La maloca nos recuerda que diseñar bien no es solo construir con eficiencia, sino hacerlo con sentido, con pertenencia y con respeto por la vida. Y tal vez, desde ese lugar, se pueda comenzar a construir un futuro verdaderamente sostenible.

Como mujer cocama que ha sido extraída de mi territorio y formada en la arquitectura occidental, he llegado a comprender que la maloca no es solo una estructura física, sino un símbolo vivo de nuestra cultura, espiritualidad y cosmovisión. Desde mi formación técnica, reconozco en la maloca una solución arquitectónica sostenible, conectada con la naturaleza y los ciclos de la tierra, en el caso de la Amazonía, más exactamente en Leticia, estos ciclos son seis meses de verano y seis meses de lluvia; la maloca se adapta a estos ciclos y crea un microclima confortable. Sin embargo, también sé que su verdadero valor radica en su significado simbólico y en la forma en que fortalece los lazos comunitarios y preserva nuestros saberes ancestrales. En mí experiencia como mujer cocama que ha vuelto a sus raíces, me ha enseñado que la verdadera arquitectura no solo responde a la funcionalidad, sino que también honra la espiritualidad, el territorio y la identidad cultural, cada estructura o cada “simple ladrillo” tiene un porque y una historia que contar. Desde esa visión híbrida, creo que podemos enriquecer el campo de la arquitectura, promoviendo un enfoque más respetuoso, inclusivo y sostenible, que reconozca una funcionalidad más espiritual, cultural e historias relatadas por medio de los materiales y la construcción, debemos enfocar nuestra arquitectura no solo en estructuras funcionales o inertes, sino estructuras con vida y corazón.



### *La chagra como estructurante de la organización social y los roles de género*

Las duras jornadas en la chagra estructura las relaciones comunitarias y define los roles dentro de la sociedad ticuna, en donde las mujeres son las responsables de seleccionar las semillas y sembrar, cosechar y procesar la yuca para hacer la fariña<sup>24</sup>. Como la sociedad ticuna se compone de clanes matrilineales (Clan del Tucán, Clan del Jaguar, etc.), cada clan tiene técnicas específicas para el manejo de los cultivos, los cuales se heredan por línea materna. Por su parte, los hombres son los encargados de la tala inicial, la caza complementaria y la protección contra animales.

Los mayores se articulan a la chagra a través de la transmisión intergeneracional, en donde las abuelas enseñan a las niñas a seleccionar semillas y a tejer canastos para cargar los productos, mientras los ancianos transmiten conocimientos sobre los ciclos lunares y la fertilidad del suelo; y, en ese sentido, la chagra funciona como un espacio pedagógico donde se aprenden valores como la paciencia (el cultivo de yuca tarda 8-12 meses) y el respeto por los ciclos naturales.

### *La chagra como un espacio de reciprocidad y economía comunitaria*

La chagra sostiene un sistema de intercambio que refuerza el tejido y la cohesión social, ya que

### *La chagra como “lenguaje” cultural*

La cultura provoca un lenguaje cuyas reglas permiten crear nuevos significados. La chagra no es la excepción y en ella se crea una gramática agrícola que se expresa en las técnicas de siembra (asociación de cultivos), en la rotación de tierras y rituales, las cuales son reglas que estructuran la práctica. Por ejemplo, la quema controlada no es solo técnica, sino un acto de renovación cósmica para el pueblo ticuna.

La innovación léxica que se produce por efectos del entorno cambiante y que se materializa al introducir un cultivo comercial, como el cacao para la venta, es como añadir una palabra nueva al vocabulario cultural.

Por tanto, en el contexto anterior y producto de ello, la chagra como constructo ticuna se podría abordar desde un contexto académico occidental para conceptualizarla como:

- Un acto performativo, ya que la chagra no es un “lugar” en sí mismo, sino una acción continua donde se recrean mitos, relaciones sociales y significados espirituales.
- Es también un símbolo dialéctico que oscila entre lo material, representado en el alimento que se cultiva, y lo simbólico, representado en la conexión con los ancestros, pero sin reducirse a uno u otro.
- Es un campo de fuerza relacional, pues define la identidad ticuna frente a lo “salvaje”, cuya representación se configura en el bosque y en lo “foráneo” que se manifiesta en la presión ejercida por las economías extractivas, y lo “ancestral” que se mantiene y perdura en la presencia de los mitos.

<sup>24</sup>En muchas partes de América del Sur, especialmente en la Amazonía (Colombia, Venezuela, Brasil), “fariña” se refiere a una harina gruesa que se obtiene de la yuca (también llamada mandioca).



los excedentes de yuca o frutas se comparten en mingas<sup>25</sup> (trabajo colectivo), especialmente en épocas de escasez, generando un espíritu de reciprocidad y solidaridad. En ceremonias como la pelazón, la yuca fermentada (masato) se ofrece a los invitados como símbolo de hospitalidad y reciprocidad.

Durante la cosecha, las familias ticuna organizan una danza (Danza de la Yuca) en la que se agradece a la tierra y se renuevan alianzas entre clanes mediante el intercambio de semillas.

### *La chagra como resistencia cultural*

En un contexto de presiones externas, las comunidades ticuna usan sus chagras como prueba histórica de su ocupación ancestral en disputas legales contra empresas agroindustriales, politizando bajo esa forma su existencia y expresando a través de ellas su autonomía y resiliencia. Bajo esas manifestaciones han hecho frente de

resistencia a la política de monocultivos como a la expansión de las plantaciones de palma aceitera o coca ilegal. Sin embargo, es una lucha de resistencia que demanda recursos por lo que se han obligado a la incorporación de cultivos comerciales como el cacao, sin abandonar la yuca, equilibrando de esa forma economía y tradición. Resulta emblemático como la comunidad ticuna de San Martín de Amacayacu (Colombia) recuperó 200 hectáreas invadidas por ganaderos en el de 2022, procediendo a reforestar el área con chagras tradicionales y plantas medicinales (Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2023).

Los elementos abordados en los párrafos anteriores como: la chagra como eje de la cosmovisión ticuna; la chagra como estructurante de la organización social y los roles de género; la chagra como un espacio de reciprocidad y economía comunitaria; y, la chagra como resistencia cultural, nos permiten entender como al abordar la dimensión de la cultura ticuna implica comprender cómo este grupo inventa y recrea activamente su realidad cultural a través de procesos simbólicos, relacionales y performativos. En un sentido wagneriano se evidencia como la cultura no es un sistema estático y, por el contrario, se es testigo de cómo los ticuna ante un mundo cambiante entienden su cultura como un proceso dinámico de creación de significados. No podría, por tanto, clasificarse como una cultura no “auténtica” ni “corrompida”, sino en constante reinención dialéctica. Es una comunidad que, aunque objetiva su mundo en mitos, arte y rituales, también se adapta creativamente a las presiones externas. Es una característica que les confiere un patrón conductual de plasticidad que se manifiesta, por decirlo de otra manera, en la capacidad actualizarse y reinventarse en sus prácticas cotidianas; es, en cierta forma, su capacidad de adaptación en un sentido darwiniano. Dos ejemplos ilustran la característica enunciada: a) los héroes culturales de la comunidad ticuna: Yoi e Ipi, no son un marco inmutable, por el contrario, son un marco narrativo flexible que se adapta a nuevos contextos como se evidenció al momento del contacto con los misioneros a través de una

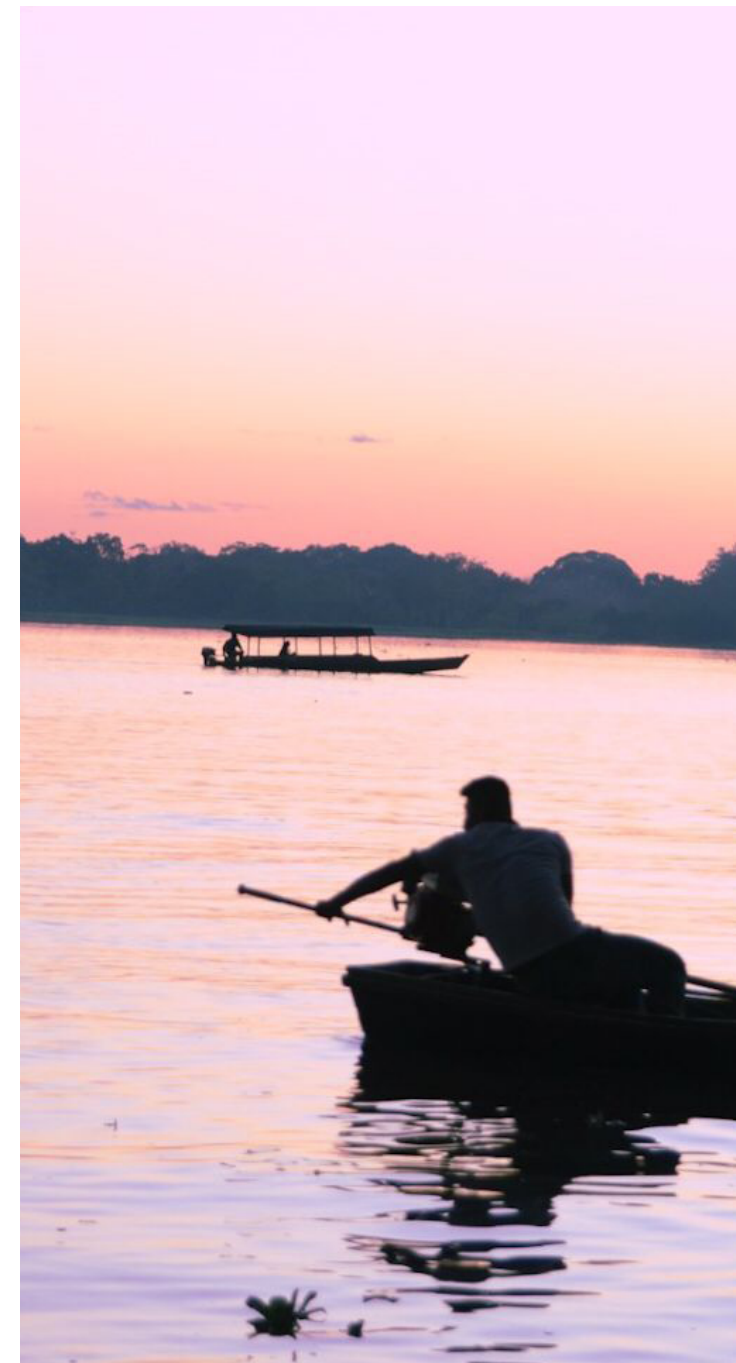
comprensión sincrética del credo impuesto; b) el pueblo ticuna también entendió que para poder interactuar con el Estado debía entender claramente las reglas del juego democrático y en las posibilidades de acceso a los recursos económicos del presupuesto nacional, y para esto se organizaron en personas jurídicas propias del marco normativo nacional y acceder a estos medios. Finalmente, también se puede ver esa reinención en el ritual de la pelazón, pues es una manifestación cultural profunda que ha experimentado adaptaciones a los nuevos tiempos, tal como se verá en su análisis en el siguiente apartado.

## Análisis del ritual de la “pelazón” ticuna

El ritual de la pelazón entre los ticuna es una ceremonia de iniciación femenina que marca la transición de las adolescentes a la vida adulta. Originalmente, el corte de pelo (rasurado) simbolizaba la purificación y el paso al estatus de mujer fértil, vinculado a los espíritus ancestrales (Yoi e Ipi). El ritual se realiza con canciones propias que invocan a seres acuáticos como Yawu, recordando que las mujeres ticuna deben mediar entre el mundo humano y el invisible o el mundo no humano.

El rasurado las conecta con lo ancestral, pero también las diferencia de las no-iniciadas (niñas) y de lo profano (foráneos). Hoy, en algunas comunidades, el cabello ya no se rasura completamente, sino que se corta parcialmente, adaptándose a nuevas percepciones de género y belleza. Asimismo, en el pasado, las jóvenes usaban vestidos tradicionales de cortezas vegetales, ahora usan ropa occidental (vestidos brillantes, zapatos), incluso en la actualidad el rito que era privado e íntimo, hoy es capturado mediante fotografías y videos que antes eran inexistentes, estos medios son usados para afirmar identidad en redes sociales y ante ONG, sin que estas variaciones anulen el sentido ritual. Estas adaptaciones demuestran una flexibilidad simbólica que en términos prácticos denotan una reinención cultural, que develan como el ritual deja de ser una

<sup>25</sup> La palabra “minga” proviene del término quechua “mink’a”, que se traduce como “compromiso para trabajar en común”. En su sentido más básico, la minga se refiere a una forma de trabajo comunitario o colectivo, donde personas de una comunidad se unen para realizar una tarea en beneficio de uno de sus miembros o de la comunidad en general. La minga trasciende la simple realización de una tarea. Es un elemento central de la cultura indígena que: a) fortalece los lazos sociales, pues, al trabajar juntos, los miembros de la comunidad refuerzan sus relaciones y su sentido de pertenencia; b) transmite conocimientos, ya que la minga es un espacio de aprendizaje donde se comparten habilidades, técnicas y conocimientos tradicionales; y c) afirma la identidad cultural, debido a que la minga es una práctica ancestral que conecta a la comunidad con su historia y sus tradiciones.



tradición fija de repeticiones estáticas y, por el contrario, se convierte en actos performativos que reinventan la cultura, reinterpretándolas en un mundo cambiante.

La evolución conceptual del rito evidencia que este nunca es el mismo, porque nunca lo son quienes lo realizan. En el rito solo interviene la niña que experimenta su primer período menstrual, su madre y la abuela, o en su defecto, las mujeres allegadas a la familia.

## La generación de conocimientos médicos en los ticuna

“La enfermedad es el resultado del desapego a la madre tierra y a la tradición. Eso produce tristeza y el cuerpo se vuelve débil. Tenemos que darle alimentos de nuestra tierra, cataplasmas de algunas plantas y Toé”.

Palabras de Silvia, curandera tradicional ticuna.

La generación de conocimientos médicos entre los ticuna no sería entendida como un sistema estático de “saberes tradicionales”, sino como un proceso dinámico de invención cultural, donde lo sagrado, lo terapéutico y lo social se entrelazan en una red de significados en constante transformación. Es en la chagra donde se gesta dicho conocimiento.

Todo conocimiento cultural, incluido el médico, surge de la capacidad humana de crear analogías y transformar experiencias en

símbolos. Los chamanes no son meros “transmisores” de saberes ancestrales, sino innovadores que reinterpretan las relaciones entre cuerpos, espíritus (Yawu) y plantas medicinales (nëpü). Cuando un chamán incorpora una planta nueva (introducida por colonos o científicos) a su farmacopea, no la considera “externa”, sino que la integra a su cosmología explicando su eficacia mediante mitos de origen.

### *Dialéctica entre enfermedad y significado*

La cultura es una dialéctica entre objetivación que se manifiesta en la acción de proyectar ideas en símbolos e internalización que es la acción de asimilar esos símbolos como realidad. En la medicina ticuna, la objetivación se evidencia en cómo se conceptualiza la enfermedad, la cual se materializan en rituales, cantos y preparados herbales. Por ejemplo, la “enfermedad de la tristeza” (asociada a la pérdida del alma) se trata con ceremonias que “reencuentran” al paciente con su espíritu.

El proceso de internalización que comprende la manera cómo se asimilan los símbolos a la realidad misma, provocan en el creyente, en este caso un miembro perteneciente a la comunidad ticuna, que la práctica en sí misma “cura” y redefinen lo que es “estar enfermo”. Un dolor físico puede interpretarse como un ataque espiritual, lo cual exige una respuesta ritual, no solo herbal.

### *La medicina como negociación con “lo otro”*

Las culturas se definen en relación con lo diferente, para los ticuna las enfermedades “nuevas” como la diabetes o el VIH, no se entienden como fenómenos puramente biológicos, sino como encuentros con alteridades representados en espíritus foráneos, brujería de otros grupos o influjos del mundo blanco. Algunos chamanes (dauwü) han adaptado sus diagnósticos para incluir “espíritus que comen azúcar” (diabetes) o “seres que roban la sangre” (VIH), reinventando su marco simbólico sin

abandonar su lógica cultural. En ese sentido, la práctica de la medicina tradicional ticuna expresa un “lenguaje” de lo sagrado, en efecto, la cultura como el lenguaje posee reglas que permite decir cosas nuevas. En la medicina ticuna, los mitos (como el de Yoi e Ipi, héroes que enseñaron las plantas medicinales) son una “gramática” que estructura las prácticas curativas.

En los rituales, como la inhalación de tabaco sagrado para diagnosticar, son las “oraciones” las que actualizan ese lenguaje. Un dauwü puede crear un nuevo canto curativo, es decir, una “oración nueva” sin romper la “gramática” mítica, demostrando que la tradición es creatividad. Así las cosas, lo que llamamos «medicina tradicional» es, en realidad, la huella de una imaginación en constante movimiento, que inventa la salud tanto como la enfermedad. Por ejemplo, cuando un médico occidental llega a una comunidad ticuna, no se trata de una mera “competencia”, sino de una negociación entre sistemas de invención cultural. Algunos ticuna usan ambos sistemas, creando terapias híbridas. En nuestra entrevista con Silvia, la curandera tradicional nos dijo lo siguiente: “Cuando me traen un niño con vientos, le doy masajes en su barriguita con plantas y le doy a beber extractos y también le doy una aspirineta” (S. Coello, comunicación personal, 22 de diciembre de 2024).

### *Conocimiento médico y poder relacional*

El conocimiento es un juego de relaciones de poder. Entre los ticuna, los dauwü no solo curan, sino que median entre humanos y no-humanos (ancestros, animales, ríos). Su autoridad depende de su habilidad para “traducir” lo invisible en acciones terapéuticas. El uso de plantas sagradas como el yagé (ayahuasca), el toé (*Brugmansia spp*), se conceptualizaría no como meras prácticas rituales o farmacológicas, sino como actos de innovación simbólica y ontológica, donde los seres humanos negocian, crean y transforman significados en diálogo con agentes no humanos. Las plantas de poder actúan, entonces, como catalizadores de la

imaginación, ellas en sí mismas no son sustancias pasivas, sino participantes activos en la creación de realidades. El yagé, por ejemplo, no “revela” un mundo preexistente, sino que lo inventa en el acto ritual. En una ceremonia de yagé, el chamán y los participantes no acceden a una “verdad oculta”, sino que co-crean un relato cultural mediante visiones negociadas con la planta. Alberto, el chamán de Puerto Esperanza, al preguntarle sobre el yagé, nos respondía de la siguiente manera:

El yagé te enseña, por eso cuando se toma yagé uno debe pedirle lo que uno necesita saber para poder solucionar problemas, para saber más de las plantas, para saber que debes hacer en lo que se necesite. El yagé es maestro, es mi maestro, él me ha enseñado todo lo que sé y siempre me responde. (A. Pereira Cuello, comunicación personal, 23 de diciembre de 2024)

Antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro (2010), desde su perspectivismo amazónico, o Philippe Descola (2005), desde su ontología relacional, enfatizan que las plantas de poder no son “alucinógenas”. Esa categoría es un constructo biomédico que ignora su rol como personas no humanas en cosmologías indígenas. El toé o el yagé son agentes, ya que tienen intencionalidad y se relacionan con los humanos en términos de reciprocidad. Cuando se “toma” la planta, la persona también “es tomado” por ella. Para el pueblo ticuna, el yagé es un maestro, es decir, es una planta maestra que enseña mediante visiones, no un químico que altera la mente. En ese sentido, las visiones inducidas por el yagé no son “fantasías”, sino



formas de conocimiento que materializan lo sagrado, como espíritus, enfermedades, futuros posibles. En ese proceso, el tomador de yagé no solo ve imágenes, sino que reconfigura su identidad al integrar esas visiones en su propia historia en forma de sanación de traumas o un proceso de iniciación chamánica. Por ejemplo, en la iniciación de un chamán ticuna, el toé induce una experiencia donde el aprendiz negocia con espíritus (Yawu), estableciendo pactos que redefinen su rol en la comunidad.

Las plantas y la construcción de “mundos posibles” es un juego de analogías que crean realidades alternativas y en donde las plantas de poder amplían esa posibilidad de conocimiento. Viveiros de Castro (2010), desde su perspectivismo amazónico, podría argumentar que el yagé permite ver el mundo desde la perspectiva de un jaguar, un espíritu o una planta, revelando que la realidad es múltiple y relacional; asimismo, desde ese punto de vista en un ritual con yagé, los diseños geométricos (kené) que aparecen en las visiones son “cantos visuales” que sanan el cuerpo y el territorio, mostrando que arte, medicina y ecología son un mismo sistema.

Por tanto, el papel otorgado por la comunidad ticuna al yagé permite entender que las plantas de poder propician la invención de lo real, en el entendido que ellas no son objetos, sino copartícipes en un diálogo cultural y, por lo tanto, su uso encarna la creatividad radical de la cultura, ya que cada ritual es una obra abierta en donde se reescribe lo sagrado y ellas son actores con los que se negocia, no herramientas pasivas,

disolviendo el dualismo occidental de las fronteras entre mente/cuerpo, humano/naturaleza, real/imaginario.

Alberto, ¿qué pasa contigo cuando tomas Yagé?: “Cuando yo tomo yagé, yo sigo estando aquí, solo que veo todo de una forma diferente (A. Pereira-Cuello, comunicación personal, 23 de diciembre de 2024). Esa fue la respuesta del chamán que sintetiza la forma en como un médico tradicional forja eso que nosotros los occidentales llamamos realidad. Esa forma de abordar la realidad de un hecho concreto, como lo es para nosotros abordar un diagnóstico, refleja la distancia conceptual y cognitiva de un hecho determinante relacionada con el cuidado de la salud, que amerita un diálogo profundo de entendimiento para buscar puentes que nos permitan reconocer y reconocernos en la búsqueda de la definición de enfermedad y sanación, que nos permitan acceder a la posibilidad de acceder a niveles superiores de civilidad.

## La chagra como espejo de la creatividad cultural. Una frase para intentar una síntesis conclusiva

La chagra es un espacio donde lo sagrado y lo cotidiano se fusionan. En donde la tradición se reinventa frente a la globalización. En donde la identidad se negocia mediante relaciones entre humanos y no humanos (humanos-plantas-espíritus) y que establece diferencias entre la chagra vs. la ciudad. La agricultura ticuna no es una mera técnica de subsistencia, sino un acto de imaginación radical, un diálogo entre lo humano y lo invisible que inventa el mundo una y otra vez. ¿Cómo abordar entonces desde la arquitectura del conocimiento occidental una comprensión que nos permita entenderla, apropiarla y utilizarla para beneficio de la humanidad como una visión holística del saber? ¿Cómo abordar el saber ancestral para enriquecer epistemológicamente lo que constituye el saber occidental?

Preguntas que impactan profundamente y que obligan a entender que existen otros mundos de saber y que esos mundos son posibles. La manutención de la vida en esas dimensiones de un saber aun no codificado por occidente nos obliga a abordar la evidencia que se despliega ante nuestros ojos y la capacidad de comprensión para abordar nuevos caminos de construcción de saber y pensamiento, a un sentipensar que retará los cimientos de nuestro actual saber de lo que denominamos ciencia.

## Referencias

- Acosta Muñoz, L. E. y Zoria Java, J. (2012). Conocimientos tradicionales Ticuna en la agricultura de chagra y los mecanismos innovadores para su protección. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(2), 417-433. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000200007>
- Base de Datos de Pueblos Indígenas u Originarios [BDPI]. (s.f.). *Ticuna*. Ministerio de Cultura de Perú. <https://n9.cl/oakh9u>
- Boccará, G. (2001). Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (1), 6-7. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.426>
- Boccará, G. (2002). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*. Ediciones Abya-Yala.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Burke, P. (2020). *Hibridismo cultural* (S. Chaparro, trad.). Ediciones Akal.
- Bushnell, D. (2007). *Colombia: una nación a pesar de sí misma*. Editorial Planeta.
- Carvajalino Slaghekke, A. (2022). *Las formas de violencia y la ausencia del perdón en la búsqueda de la paz en Colombia: una interpretación desde la Antropología* [tesis doctoral, Universidad de Salamanca]. Repositorio Institucional. <https://n9.cl/ppqr2>

- Casement, R. (1997a). Part Three: The Putumayo journal. En A. Mitchell (ed.), *The Amazon Journal* (pp. 118-488). Anaconda Editions. <https://n9.cl/keb0r1>
- Casement, R. (1997b). *The Amazon Journal of Roger Casement*. Anaconda Editions.
- Chaumeil, J. P. (2012). Una manera de vivir y de actuar en el mundo: estudios de chamanismo en la Amazonia. En C. Degregori, P. Sendón, P. Sandoval, F. Salomón, E. Mayer, D. Pole, J. Golte, R. Romero, G. Cánepa y J. P. Chaumeil (eds.), *No hay país más diverso: compendio de antropología Peruana II* (pp. 411-432). Instituto de Estudios Peruanos. <https://n9.cl/8mdox>
- Consejo Privado de Competitividad. (2024). *Informe Nacional de Competitividad 2024-2025*. Punto Aparte Editores. <https://n9.cl/z72mr>
- De Carvajal, G. y Medina, J. T. (1894). *Descubrimiento del río de las Amazonas según la relación hasta ahora inédita de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos referentes á Francisco de Orellana y sus compañeros: publicados á expensas del Excmo. Sr. duque de T'Serclaes de Tilly*. Imprenta de e Rasco. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7216>
- De Carvajal, G. (1942). *Descubrimiento del río de las Amazonas*. Prensas de la Biblioteca Nacional. <https://n9.cl/2a43p>

- Defensoría del Pueblo. (2024, 27 de junio). En 7 años y medio en el país, más de 1870 menores de 5 años murieron por desnutrición y causas asociadas. *Defensoría del Pueblo*. <https://n9.cl/gsl1tp>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE] (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. DANE. <https://n9.cl/esl2t>
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture* (vol. 1). Éditions Gallimard.
- Echeverri, J. A. (1997). *The people of the center of the world: a study in culture, history, and orality in the Colombian Amazon* [tesis doctoral, New School for Social Research. New School for Social Research]. <https://n9.cl/gyb3k>
- Echeverri, J. A. (2005). El ILV y la pérdida de saberes Ticuna: Etnocidio lingüístico y resistencia cultural en la Amazonia. *Revista Colombiana de Antropología*, 41, 107-134.
- Echeverri, J. A. (2011). The Putumayo Indians and the Rubber Boom1. *Irish Journal of Anthropology*, 14(2), 13-18. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9482>
- Echeverri, J. A. y Candre, H. (2008). *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la Tribu Canan-guchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos = Jírue diona riérue jíibina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina* (2.a ed.). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70116>
- Fonseca-Cepeda, V., Idrobo, C. J., & Restrepo, S. (2019). The changing chagras: traditional ecological knowledge transformations in the Colombian Amazon. *Ecology and Society*, 24(1), 1-16. <https://www.jstor.org/stable/26796902>
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal* (E. Odriozola, trad.). Siglo XXI Editores.
- Gobernación del Amazonas. (2022). *Plan de Desarrollo Departamental. Amazonas Progresando con Equidad 2020-2023*. <https://n9.cl/tfgqq>
- Gómez González, S. (2017). Review: *Frontera selvática. Españoles, portugueses y su disputa por el noroccidente amazónico, siglo XVIII*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Colección Espiral), Bogotá, 2014, 400 p. de J-P. Goulard. *Journal de La Société Des Américanistes*, 103(1), 268–271. <http://www.jstor.org/stable/44387112>
- Goulard, J. P. (2009). *Entre mortales e inmortales: el ser según los Ticuna de la Amazonía* (vol. 142). Institut Français D'études Andines.
- Goulard, J. P. (2012). La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la amazonia. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 15-37. <https://doi.org/10.22380/2539472X.907>
- Goulard, J. P. y Montes, M. E. (2013). Los Yurí/Juri-Tikuna, en el complejo socio-lingüístico del noroeste amazónico. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, 13(1), 7-65. <https://doi.org/10.20396/liames.v0i13.1531>
- Guantiva Pinzón, D. L. y Valencia Sánchez, J. S. (2019). Impacto de la globalización en las prácticas socioeconómicas de la comunidad Tikuna del resguardo de Mocagua–Amazonas. *Revista FACCEA*, 9(2), 71-88. <https://doi.org/10.47847/faccea.v9n2a1>
- Hardenburg, W. E. (1912). *The Putumayo: The devil's paradise: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed Upon the Indians Therein*. T. Fisher Unwin. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/4323>
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades*. Cambridge University Press. <https://archive.org/details/palmpleiadesinit0000hugh/mode/2up>
- Hvalkof, S., & Aaby, P. (1981). Introducing God in the Devil's paradise. En S. Hvalkof & P. Aaby (eds), *Is God an-American* (pp. 9-16). International Work Group for Indigenous Affairs [IWGIA]. <https://n9.cl/al8gz>
- Instituto Socioambiental [ISA]. (2020). Ticuna. *Povos Indígenas no Brasil*. <https://pib.socioambiental.org/es/Povo:Ticuna>
- Montes Rodríguez, M. E. (2004). Lengua ticuna: resultados de fonología y morfosintaxis. *Forma y Función*, (17), 145-178. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion/article/view/17288>
- Narby, J. (1997). *La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber* (A. Chirif, trad.). Takiwasi; Racimos de Ungurahui. <http://8.242.217.84:8080/jspui/handle/123456789/33224>
- Nascimento Noda, S., Urizzi Martins, A. L., Noda, H., Castro da Silva, A. I. y Souza Braga, M. D. (2012). Paisagens e etnoconhecimentos na agricultura Ticuna e Cocama no alto rio Solimões, Amazonas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(2), 397-416. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=394034997006>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [UNESCO.] (2021). *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*. UNESCO.
- Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2021, 30 de septiembre). *Informe de afectaciones a los Derechos Humanos y Territoriales en los pueblos indígenas de Colombia*. ONIC; Consejería de Derecho de los Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Paz. <https://n9.cl/pfza1>
- Pérez Cubillos, C. M. (2022). *Conocimiento tradicional ecológico indígena y su papel en el ordenamiento territorial de Leticia, Amazonas. Colombia* [tesis de maestría, Flacso Ecuador]. <http://hdl.handle.net/10469/18135>
- Pineda Camacho, R. (1995). *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Espasa.
- Pineda Camacho, R. (2007). Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo. En F. Barona Tovar (comp.), *Chamanismo, tiempos y lugares sagrados: Memorias del Seminario Internacional "Chamanismo, tiempos y lugares sagrados"* (pp. 131-168). Editorial Universidad del Valle. <https://n9.cl/kkvfim>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1996). *The forest within: The world-view of the Tukano Amazonian Indians*. Council Oaks Distribution
- Rivière, P. (1998). Michael Edward Stanfield, Red Rubber, Bleeding Trees: Violence, Slavery, and Empire in Northwest Amazonia, 1850–1933 (Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, 1998), pp. xvii+270, \$60.00 hb, \$21.95 pb. Robin M. Wright, Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn (Austin, TX: University of Texas Press, 1998), pp. xx+314, \$40.00 hb. *Journal of Latin American Studies*, 32(1), 265-297. <https://doi.org/10.1017/S0022216X99235535>
- Santos-Granero, F. (2019). Amerindian political economies of life. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(2), 461-482. <https://doi.org/10.1086/706044>
- Silva, R. (2012). *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Siglos XVII y XVIII*. La Carreta Editores E.U.

Stenzel, K., & Gomez-Imbert, E. (2018). Evidentiality in Tukanoan Languages. I In A. Y. Aikhenvald (ed.), *The Oxford handbook of evidentiality* (pp. 357-387). Oxford Handbooks. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780198759515.013.18>

Taussig, M. (2000). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo Editorial Norma. <https://n9.cl/nzu4u>

Triana-Moreno, L. A., Rodríguez, N. C. y García, J. (2006). Dinámica del sistema agroforestal de chagras como eje de la producción indígena en el Trapecio Amazónico (Colombia). *Agronomía Colombiana*, 24(1), 158-169. <http://www.scielo.org.co/pdf/agc/v24n1/v24n1a18.pdf>

Ullán de la Rosa, F. J. (2000). Los indios ticuna del Alto Amazonas ante los procesos actuales de cambio cultural y globalización. *Revista Española de Antropología Americana*, (30), 291-336. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=143091>

Villegas, Á. A. (2006). Los desiertos verdes de Colombia. Nación, salvajismo, civilización y territorios-Otros en novelas, relatos e informes sobre la cauchería en la frontera colombo-peruana. *Boletín de Antropología*, 20(37), 11-26. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.6887>

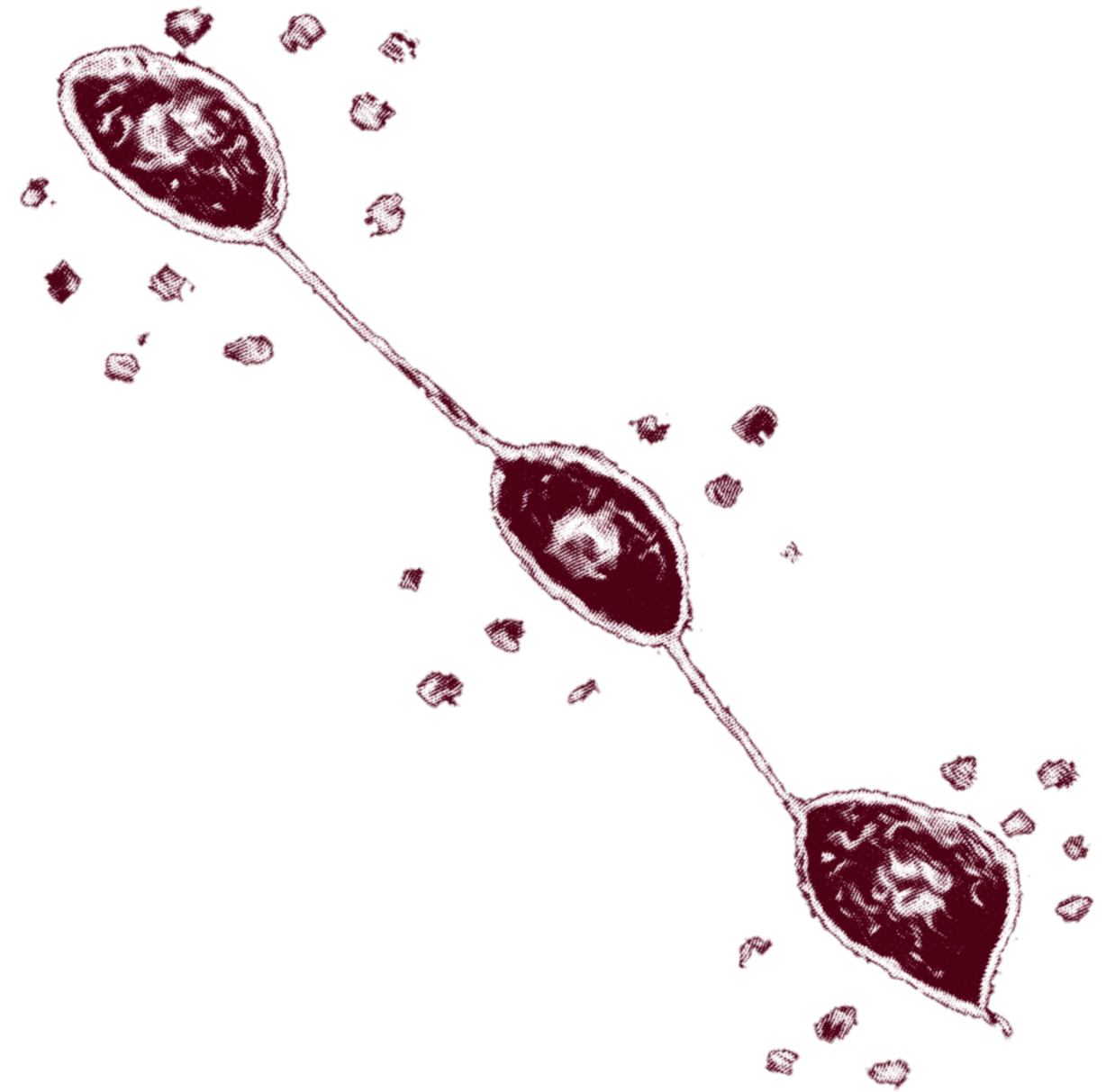
Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz Editores.

Von Hildebrand, M. (2024). *El llamado del Jaguar*. Penguin Random House Grupo Editorial.

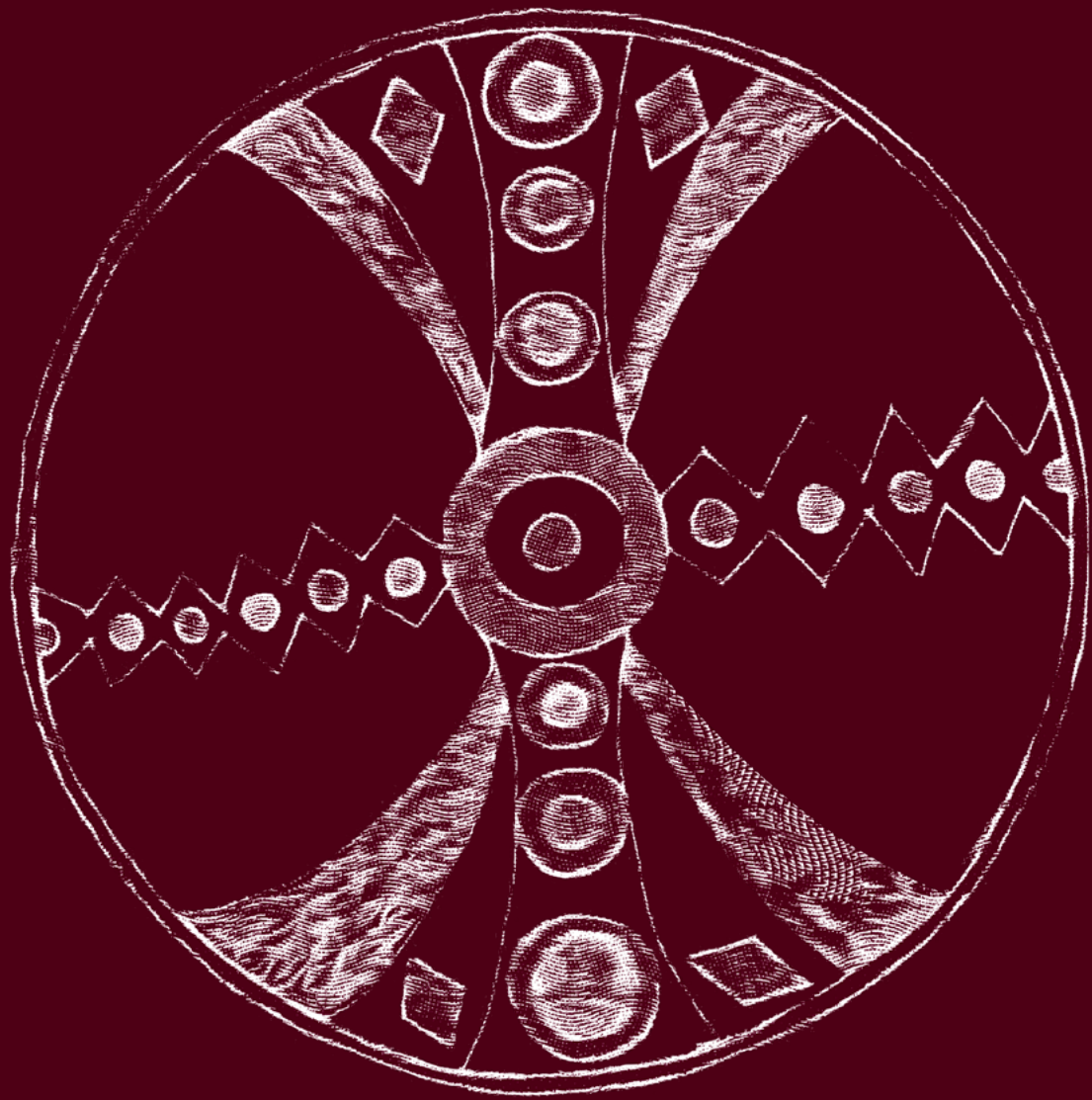
Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura*. Ediciones Nola.

Wasserstrom, R. (2017). “Yo fuí vendida”: Reconsidering Peonage and Genocide in Western Amazonia. *Advances in Anthropology*, 7(2), 35-54. <https://doi.org/10.4236/aa.2017.72004>

Zárate Botía, C. G. (1998). Movilidad y permanencia Ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII. *Journal de La Société Des Américanistes*, 84(1), 73-98. <http://www.jstor.org/stable/24605373>







## El círculo de palabra

*¿Qué es el círculo de palabra con aliento de corazón contento y de aire dulce? Es el lugar en la maloca, en la universidad, en la escuela, a la orilla del río, en la casa, en el bohío, debajo de la selva, en un árbol, donde nos reunimos para compartir un conocimiento, un aliento de vida, un caminar bonito; ir a hacer una minga, ir a pescar, ir a la ciudad, o simplemente estar ahí compartiendo los saberes del gran libro de la naturaleza, que es el único vivo, con el debido respeto de todos los otros libros, que resiste el agua, el viento, el sol y no se destruye, sino que antes, al contrario, toma fuerza para construir memoria pasada, presente y futura de todos los que habitamos en este planeta. Yo, desde lo profundo de mi corazón, pienso que los saberes están para todas las personas que quieran aprender; no hay barrera, puesto que el conocimiento es uno. En cada gota de agua hay miles de mundos; en un átomo está toda la existencia, dicen las mayores y los mayores. Así que, si en una gota de agua están miles de galaxias y planetas, podemos nosotros como seres humanos reconstruir la familia y reconstruir un pueblo, una nación, un continente y un planeta, que clama porque nosotros volvamos a encontrar el camino verdadero de la respiración. Si aprendemos a respirar, podemos aprender a vivir, si no podemos respirar. De qué sirve vivir si no entendemos cuál es la arquitectura y la geometría sagrada de nuestro cuerpo y nuestra razón de ser en este planeta.*

**Palabras del Mayor Floresmiro Rodríguez**

Comunidad Ticuna de Puerto Esperanza.  
Primer Encuentro de Internacionalización de Saberes  
Ancestrales.





**Fotografía:** Caimán.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

# Capítulo II.

## El cantar de Yoi<sup>1</sup>

### Ciencia, saber y saber hacer en los saberes ancestrales ticuna

*Miguel Fonseca Martínez<sup>2</sup>*

Universidad La Gran Colombia

<sup>1</sup> El presente capítulo es producto de investigación enmarcado en el proyecto interinstitucional: “Internacionalización de saberes ancestrales: herramientas académicas y tecnológicas para la gestión de la internacionalización de la población trasfronteriza Ticuna”, patrocinado por el Programa de Subvenciones de Expertos Internacionales 2024 del ICETEX. El proyecto es igualmente patrocinado por las instituciones aliadas: Universidad La Gran Colombia, Corporación Unificada Nacional de Educación Superior – CUN, Fundación Universitaria Unicervantes, Universidad Tecnológica de Panamá (Panamá), Universidad de Burgos y con el apoyo de la Universidad de Salamanca (España). El proyecto se adscribe al grupo de investigación “Educación y Pedagogía” de la Universidad La Gran Colombia, categorizado A por Minciencias.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Santo Tomás-Universität Konstanz, becario del Ministerio de Ciencias, magíster en Filosofía y licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás. DAAD Alumni; profesor invitado de la Universität Konstanz. Profesor invitado de la Universidad Pontificia Bolivariana, docente investigador de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad La Gran Colombia. Líder del grupo de investigación “Educación y Pedagogía” categorizado A por Minciencias. Correo: miguel.fonseca@ugc.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4398-7346>



## Resumen

El conocimiento *se dice de muchas formas* y en tanto hacemos cosas con palabras, el conocimiento es un conjunto de prácticas. Saber, por lo tanto, es un *saber-hacer*, y la ciencia, un conjunto de prácticas culturales que permiten solucionar problemas y agendas que brotan del mundo de la vida de diversas comunidades, en momentos específicos de la historia y en espacios determinados. Así, el presente capítulo presenta, en un tono literario y filosófico, una epistemología de los saberes ancestrales, en tanto conocimiento justificado por la validación intersubjetiva que deviene de un diálogo de saberes y su ajuste a prácticas. A través de un análisis de los saberes ancestrales del pueblo ticuna, se propone una *epistemología pragmática* de los saberes ancestrales que propicia evadir la desmesura de las perspectivas clásicas de la epistemología occidental, con el propósito de pensar soluciones a problemas y agendas globales de nuestro tiempo, tales como: el calentamiento global, el uso del agua, el cuidado de la selva, el reconocimiento y diálogo intercultural, la sostenibilidad energética, la equidad y la justicia social.

**Palabras clave:** ciencia, epistemología, saber, saberes ancestrales, saber-hacer, ticuna.

## Abstract

Knowledge *is said in many ways*, and since we do things with words, knowledge is a set of practices. Knowledge, therefore, is a *know-how*, and science is a set of cultural practices that allow us to solve problems and agendas that arise from the lifeworld of diverse communities at specific moments in history and in specific spaces. Thus, this chapter, in a literary and philosophical tone, an epistemology of ancestral knowledge, as knowledge justified by the intersubjective validation that arises from a dialogue of knowledge and its adaptation to practices. Through an analysis of the ancestral knowledge of the Ticuna people, it proposes a pragmatic epistemology of ancestral knowledge

that helps us avoid the excessiveness of classic perspectives of Western epistemology, in order to consider solutions to global problems and agendas of our time, such as global warming, water use, rainforest protection, intercultural recognition and dialogue, energy sustainability, equity, and social justice.

**Keywords:** ancestral knowledge, epistemology, science, knowledge, know-how, ticuna.

La ceiba *sabe* que es tiempo de ofrecer a la selva lo que merece ser aprendido.

El árbol de algodón dispersa sus semillas ataviadas de *Kapok* para que ejecuten un *fouetté en tournant*, a tempo del viento suave, como siguiendo las instrucciones de Balanchine.

Así, en el momento de la apoteosis, las semillas se sostienen en el firmamento hermanadas con las revoluciones de las estrellas, para luego descender apacibles a los caños, dispersando nuevamente la esperanza de la vida.

En su cúpula bizantina una familia de águilas ha construido el nido. La sabana, allende las fronteras, contiene a *Yoi* e *Ipi* que quieren probar su valentía, echando suertes para capturar las aves, sin más objeto que saciar su orgullo. Y como en el sueño de Jacob deciden construir escala que los lleve de la *galería de los susurros* al nido.

La carrera por la gloria los enfrenta al tropiezo de la envidia, y uno de ellos queda condenado a habitar el dosel de la selva, cuando su par retira el artefacto que permite transitar el tronco de la ceiba evadiendo sus espinas.

La melancolía de *Yoi* apresura el retorno de las arpías celosas de su porvenir. Al ver al joven, y tras minuciosa meditación, deciden entonces condenarlo a saber. Diariamente, le enseñaron su conocimiento sobre la selva. Aprendió cómo curarse con plantas; cómo saber usar los árboles, acorde a su permiso, para construir casas, arcos, canoas; aprendió a depender del jardín colgante de la ceiba y de los lagos de bromelias aferrados a sus ramas; aprendió a enfrentar los ardides del duende; aprendió a habitar la tierra firme y los márgenes de las islas del gran río; aprendió el uso del arco para dar en el blanco en la caza, que no es nada cotidiano, sino acontecimiento; aprendió a habitar la *maloka* y el uso del círculo de la palabra; aprendió el uso de la coca y el tabaco para volver sobre sí; aprendió que existen lugares sagrados que no habita el hombre, sino solamente *cabe*; aprendió que hay lugar para compartir con los dioses velados, para purificarse y lograr armonía; aprendió que hay lugar para la *chagra* y su descanso; aprendió que los niños no van al río o la serpiente los encanta; aprendió a hacer el ají de piña tigre, a preparar el pescado en la hoja y cocinarlo en el rescoldo; aprendió a compartir feliz el trabajo sin paga, a través de la *minga*; aprendió a habitar otra selva posible a través del arte en la madera y la semilla; aprendió a tejer el concepto y el número con las fibras de la selva; aprendió el lenguaje de los pájaros y los ritmos invisibles.

Ahora tenía acceso al conocimiento secreto de la selva. Con la habilidad suficiente para descender con el garbo del mono, pintado totalmente de *huito*, decidió enseñar el conocimiento a los *düum*, habitantes de la selva.

Al terminar su entrega se hizo uno con la selva y se convirtió en sombra. Su espíritu aún habita en el domo de la gran ceiba sostenida por sus arbotantes y contrafuertes, anegada y visitada por los peces que llevarán su simiente a lo largo del gran río.

La ceiba *sabe* que es tiempo de ofrecer a la selva lo que merece ser aprendido.

*Episteme* suele traducirse como conocimiento, entendimiento, o aprehensión, en tanto conocimiento personal e interpersonal. La episteme subsume una concepción de estabilidad y orden cognitivo; la episteme provee la “seguridad de un mundo constante” (Cassirer, 2022, p. 378). De allí que, también tenga una relación con aquello que denominamos *ciencia*. Hacemos estable nuestra mente con respecto al mundo.

La experiencia y más precisamente la percepción son el primer elemento donde acaece esta condición de normalidad o estabilidad. Los conceptos suelen darnos una unidad de la multiplicidad de las representaciones derivadas de la percepción como forma de conocimiento (Kant, 1998[1781]). Se piensa entonces que el conocimiento y la unidad son correlativos.



Pero dicha objetividad ya se daba en la cultura previamente al desarrollo normalizado de la *episteme* y de la ciencia. La experiencia previa a la *teoría* era una experiencia ordenada y con sentido. Los elementos que brindan unidad son *conceptos* míticos, religiosos y artísticos. No obstante, la *gramática* de esta conceptografía prelógica constituía cierta complejidad:

El ethos del Mythos puede comprenderse a partir de la idea del caos, en palabras de Milton: “un negro océano sin límites, sin dimensiones, donde se pierden lo largo, lo ancho, lo profundo el tiempo y el espacio”. El mito no requiere de la exposición sistemática de razones para asir su lógica, si es el caso que tenga alguna. El mito, quizá por esa misma particularidad, es totalizante; nada escapa a la interpretación mítica. Su carácter fundamental es cubrir con símbolos e imágenes una realidad que, por tal razón, se hace patente más allá de una posición teórica que dé cuenta de ella. (Cassirer, 2022, p. 379)

La *episteme* tiene la intención de la búsqueda de lo simple. Y ello depende de la superación de esta etapa mítica del conocer, la necesidad de instaurar a la verdad y la justificación como fundamento del conocimiento.

El filósofo dice lo que es en verdad, enuncia la armonía oculta bajo la armonía manifiesta, y la enuncia de tal modo que la verdad de su palabra tenga que ser universal y necesariamente reconocida por todo aquel que no se sustraiga a la discusión pública. El hecho de que la verdad del ente a la que el mortal está expuesto desde y para siempre sea dicha de ese modo “lógico” es, entonces, el hecho milagroso, literalmente, el “milagro griego” al que hacen referencia desde siempre los manuales para describir el acaecimiento de la verdad precisamente en tierra griega y no en otro lugar. (Ronchi, 2000, p. 50)

La episteme es, en principio, clasificatoria. El lenguaje pretende una visión sinóptica más allá de la multiplicidad de la experiencia ordinaria. La naturaleza se brinda en su multiplicidad fenoménica y la ciencia la reta al artificio de la gramática de la teoría.

La teoría es la pretensión de una visión completa y coherente. La regularidad, atada al número y su precisión, generan la idea de uniformidad de la naturaleza y de ley. El número se extiende a todos los dominios del ser. Su lógica determina leyes estructurales de inteligibilidad. Los números son, por lo tanto, relaciones y relaciones de relaciones.

No obstante, la subsunción del fenómeno al número declara un horizonte de una metodología general que, aún hoy día, tiene ecos. Los números cuentan. Además, el poder, la *magia* del número, consiste en la posibilidad de la prefiguración acotada del pensamiento simbólico. Afirma al respecto Cassirer:

No podemos anticipar los hechos, pero podemos prepararnos para su interpretación intelectual mediante el poder del pensamiento simbólico [...]. El científico sabe que subsisten amplios ámbitos de fenómenos que no ha sido posible reducir todavía a leyes rigurosas y a reglas numéricas exactas. Sin embargo, se mantiene fiel a ese credo pitagórico general: piensa que la naturaleza, tomada en su conjunto y en todos sus campos particulares, es número y armonía. (Cassirer, 2022, pp. 398-401)

La ciencia no es una mera recolección de hechos, sino una labor constructiva. El ajuste entre teorías, modelos y hechos es una *artesanía* que requiere tino y habilidad. La ciencia es análogamente *tecné*; no hay ciencia sin técnica. La *tecné* de la ciencia es dar en el blanco epistémicamente; como el guerrero y el arco (Sosa, 2011).



**Fotografía:** Atardecer en Puerto Nariño.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.



Así comprendida, la epistemología tendría como objeto *construir* diferentes *artefactos ideales* para comprender las formas del éxito cognitivo, en tanto armonización del hombre y el mundo, es decir, herramientas para dar en el blanco con respecto al conocimiento.

En primer lugar, entre tantos artefactos, el éxito cognitivo puede relacionarse con el tipo de agente que puede ser calificado de exitoso. Esta dignidad puede ser atribuida a un individuo, un pueblo, una institución o un artefacto. Entre los artefactos, por ejemplo, artesanales, tecnológicos; teorías, modelos; algoritmos, en suma, agentes extendidos, o como se ha dicho, artefactos ideales (Fonseca Martínez, 2020, 2023).

De otro lado, la epistemología buscaría promover la obtención de creencias verdaderas y evitar el error con respecto a los procesos cognitivos de dichos agentes. Esto se relaciona directamente con el concepto de *verdad*. El éxito epistémico es relativo al objeto que se conoce, y de esta relación debería surgir una creencia justificada, es decir, verdadera, *para tal agente* (Steup & Neta, 2024). Dado esto, surge la necesidad de resolver el interrogante sobre *en virtud de qué es permisible un estado, acto o proceso epistémico*, y, así, calificar su fortuna cognitiva o epistémica.

También, se infiere de lo anterior, que existiría éxito cognitivo entre relaciones de cosas, es decir, a partir de establecer la justificación de las relaciones causales entre objetos. Esto puede ser denominado una forma de *razonabilidad causal*. Dicha forma de razonabilidad tendría como núcleo la posibilidad de explicar conceptos en virtud de otros conceptos.

Existen otro tipo de alternativas, o artefactos, para dar cuenta del éxito epistémico o cognitivo. La primera de ellas es el denominado contractualismo epistémico. Un estado cognitivo cuenta como éxito epistémico porque la práctica de *contar con él* sirve a intereses prácticos ampliamente aceptados (Dogramaci, 2012).

Por otra parte, un estado cognitivo también puede contar como éxito epistémico, porque tiende a constituir un *beneficio*

*importante* (Audi, 1993; BonJour, 1985). Los beneficios se refieren directamente a tener una comprensión integral de la realidad. De allí, se deriva que el beneficio no es meramente epistémico, es decir, encontrar la verdad y eludir el error, sino, más bien, *vivir una vida en tanto agente eficaz* (Gibbard, 2008). Un elemento relevante con respecto a esta perspectiva es la denominada difusión cognitiva atada fuertemente al denominado *efecto trinquete*, que consiste en los procesos de transmisión epistémica en las especies y en los sistemas culturales (Lycan, 1988; Tomasello, 2019).

Finalmente, se puede afirmar que un estado cognitivo cuenta como éxito cognitivo si *el objetivo constitutivo de una característica de nuestra vida es requerido para alcanzar dicho estado*. El éxito epistémico está vinculado con el éxito de la actividad humana (Korsgard, 2009).

*Episteme* se dice de muchas formas. Conocer es dar cuenta de quién o qué conoce. Conocer es la aprehensión del otro. Conocer es decir verdad. Conocer es relacionar. Conocer es pensar qué me es permitido conocer. Conocer es reconocer qué me es útil conocer. Conocer es saber qué me beneficia; qué es relevante para un sujeto o una comunidad. Conocer es vivir de forma eficaz, o más bien feliz.

Cuando afirmamos que conocer *se dice* de muchas formas, y si hacemos cosas con palabras, quizá entonces es mejor decir que conocer es una *práctica*. El concepto de práctica, principalmente desde las perspectivas de Wittgenstein (1956), Kuhn (1962) y Brandom (2005), por ejemplo,

se refiere a las acciones relacionadas con el contexto de validación y el trasfondo histórico de las disciplinas. Las normas que delimitan la ciencia emergen de las prácticas particulares de las formas de conocimiento. Las prácticas son normativas en tanto se hacen explícitas y normalizadas. De ello, la normatividad científica no se refiere necesariamente a tipologías universales; la normatividad viene de momentos históricos que subsecuentemente son asimilados, reconocidos (Guillaumin, 2008, p. 117). La ciencia es un conjunto de prácticas culturales capaz de postular y solucionar problemas que aparecen en la vida de diversas comunidades (Esteban y Martínez, 2008, p. 13).

La epistemología basada en prácticas puede ser modelada en semánticas formales, pero también en muchos otros tipos de sistemas de racionalidad que satisfacen las diversas agendas epistémicas (Fonseca Martínez, 2024, p. 248).

En particular, queremos sugerir que la ciencia no puede ser entendida como pura racionalidad teórica del tipo que es reducida a un listado de criterios que nos permiten escoger las teorías mejor soportadas empíricamente. Es necesario considerar una racionalidad más amplia, una racionalidad práctica que particularmente tiene que ver con la evaluación de nuestras acciones como parte de patrones de comportamiento regulados por prácticas. (Martínez y Huang, 2011, p. 2)

La investigación científica, dependiendo de los fenómenos u objetos de su inquirir, desarrolla diversas formas o *estilos* de pensar, es decir, modelos epistémicos, dispositivos, para el trato con sus

objetivos. Estos estilos pueden ser asimilados como instrumentos normativos, herramientas que guían sobre qué elementos de la realidad pueden ser fuente de conocimiento, cuales de las variaciones de dichos fenómenos merecen su comprensión y, así, dar lugar a la formulación de soluciones posibles para su normalización, al igual que intervenciones sobre dichas formas de la realidad para beneficio de la tierra, el cielo, los divinos y los mortales.

De ello, los conjuntos de *prácticas implícitas* que se requieren para la construcción de dichos dispositivos y sistemas de representación son importantes para todo estudio epistemológico, la construcción y evaluación de teorías científicas. Los comportamientos y prácticas de los actores del juego de lenguaje de la ciencia son importantes para el desarrollo de las ulteriores teorías; aquello que se aprende de la experiencia, en tanto conjunto de formas de actuar en el mundo que devienen en conocimiento, es decir, patrones explícitos de explicación o comprensión de la realidad. Esto propicia igualmente el diálogo de diferentes estilos de esta práctica, facilitando el intercambio de tradiciones científicas y, a su vez, *criterios intersubjetivos de validación*.

En este sentido, apelar a criterios de normatividad epistémica únicamente en clave del sujeto individual es insuficiente; la naturaleza colectiva de la práctica requiere un análisis de la coordinación de estados mentales, es decir, de la construcción social del conocimiento científico. Las virtudes y hábitos epistémicos tienen un carácter social (Fonseca Martínez, 2023). La normatividad epistémica que dirige los caminos posibles para la construcción de conocimiento científico se funda así en la cadena causal de prácticas, en otras palabras, en la historia de las prácticas del conocimiento y cómo ciertos artefactos, producto de la interacción social, permitieron organizar nuestra episteme individual y comunitaria, al igual que nuestras prácticas cotidianas (Fonseca Martínez, 2024, p. 257).



La desmesura es el tropiezo que padece el conocimiento.

Con ello me refiero al imaginario, según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no pudo ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. (Castro-Gómez, 2005, pp. 18-19, cursivas en el original)

Una gramática general es un posible síntoma. La Ilustración buscó una raíz común a las diferentes lenguas para subsumirlas a una lengua madre (Böhme, 1989). En este sentido, la pretendida unificación lingüística del Imperio español en el siglo XVI generó la prohibición del uso de las lenguas indígenas en las colonias (Tanck de Estrada, 1985, p. 37). No obstante, se buscaba la investigación de “el nuevo mundo” como un objeto de conocimiento que podía encajar en un uso unívoco de la gramática que, como se decía, solamente permitía un lenguaje, una forma de vida y un único estilo de construcción de conocimiento. El desarrollo inicial de la lingüística asumió entonces a las lenguas indígenas, no como lenguas vivas atadas a modos de vida, gramáticas y estilos de conocimiento, sino como meros insumos coleccionables que permitían servir de premisa para la validación de ciertos métodos científicos del

momento, por ejemplo, los de la botánica, en función de ulteriores fines comerciales (Alcina Franch, 1988).

Dicha gramática general supone así una visión de la estructura de la ciencia que se convierte en su sombra:

La ciencia no es otra cosa que un lenguaje bien hecho y los lenguajes particulares son una ciencia imperfecta, en tanto que son incapaces de reflexionar sobre su propia estructura. [...]. El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. [...]. Al creerse en posesión de un lenguaje capaz de revelar el “en-sí” de las cosas, los pensadores ilustrados (tanto en Europa como en América) asumen que la ciencia puede traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura exótica. (Castro-Gómez, 2005, p. 14)

La negación de las lógicas regionales, también llamadas gramáticas o juegos de lenguaje (Wittgenstein, 1953) constituye el núcleo del pecado epistémico. Negar tantas formas de conocer y sustituirlas por un único estilo, la racionalidad científico-técnica occidental, propició a su vez la legitimidad de la sustitución de modos de vida y la lógica que en los siglos subsiguientes estableció la odiosa dicotomía de la civilización y la barbarie (Sarmiento, 2009). La imposición epistémica constituyó un elemento más de hegemonía del poder político sobre las comunidades indígenas. No solamente se ejecutó la expropiación de su territorio, sino también de su saber.

La pureza epistemológica y la citada expropiación epistémica se fundan en el supuesto de la existencia de formas de conocimiento superiores. El conocimiento se constituyó, por lo tanto, en una forma de violencia que se apoyaba, sobre todo, en la identificación de la pureza cognitiva con la pureza racial (Castro-Gómez, 2005, p. 186). Textos como *El Orinoco ilustrado* de Gummilla (1944) dan cuenta de la búsqueda de una correspondencia entre el origen histórico de los indígenas y la invalidez de su conocimiento. Al parecer del jesuita, la magnífica historia del origen de los indígenas bajo el signo de Cam, burlón hijo de Noe, determinaría la mácula moral que se hace transitiva a su incapacidad de la civilización.

La evidencia que soportaría esta simpática especulación de los misioneros es la pobreza del lenguaje de los aborígenes, consecuencia también de la dispersión lingüística generada en la torre de Babel. Si se actualiza dicha hipótesis, se llega a la consecuencia de la debilidad de los lenguajes y formas de vida ajenas a la capacidad de abstracción de las lenguas occidentales.

La jerarquía y subordinación de los estilos de conocimiento se refiere al grado de abstracción de los lenguajes (Mignolo, 1995, p. 125).

En efecto, muchos teóricos europeos del siglo XVIII pensaban que el paso decisivo que marca la salida de la barbarie y el ingreso a la civilización es la formación de un lenguaje abstracto. Mientras que el salvaje permanece sumido en un lenguaje “sensorial” que le capacita únicamente para conocer objetos empíricos, el hombre civilizado ha logrado desarrollar un lenguaje que le permite conocer universales. Es por ello que sólo los pue-

blos civilizados han desarrollado la ciencia, porque el conocimiento científico, como lo dijera Platón, es un conocimiento de universales. Y es por eso también que, para los filósofos ilustrados, los pueblos más adelantados son aquellos que han logrado elaborar códigos jurídicos basados en principios generales y no sólo en normas particulares. (Castro-Gómez, 2005, p. 191)

La escritura alfabética sería la clave de acceso al conocimiento. El andamiaje de la memoria en la escritura constituiría el primer paso a un lenguaje plenamente analítico y científico. Pero, más allá del fuerte debate sobre la prioridad del lenguaje oral y escrito que se desarrollará adelante (Derrida, 2022), el supuesto fue simplemente la imposición de la alfabetización a través del latín y el español como gramáticas paradigmáticas.

Así las cosas, cualquier forma de saber y saber-hacer requeriría el blanqueamiento epistémico a través de la sistematización en estas dos lenguas, que hay que decir de paso, no logran nunca la objetividad y eficiencia epistémica de lenguajes abstractos o formales que pueden devenir de cualquier tipo de lengua natural o que incluso no lo requieren (Fonseca Martínez, 2020).

La expropiación epistémica devino entonces en un asunto material que centralizaba en el poder del Estado el conocimiento de los indígenas, para su ulterior distribución, valga decir, comercialización de los conocimientos útiles, pero *inconscientes* de las comunidades para el beneficio de la humanidad.

La operación, pues que se hizo conmigo fue la siguiente. Exprimió el negro en un vaso el zumo de algunas de las hojas de la yerba del Guaco, me hizo tomar dos cucharadas de él, y pasó a inocularme por la piel, haciéndome seis incisiones: en cada pie una, otra entre el índice y el dedo pulgar de cada mano, y las dos últimas en los dos lados del pecho. [...] Para satisfacerme de un modo indubitable de la eficiencia de la yerba del Guaco, cogí yo con mis propias manos la culebra, que se manifestó un poco inquieta; pero sin apariencia de morder, y perdido una vez el miedo la volví a coger por dos veces en presencia el citado D. Joseph Mutis. [...] En consecuencia de lo que me vieron hacer, los otros inoculados se







determinaron también a coger la culebra; pero la dieron tales movimientos que se irritó y mordió por último a D. Francisco Matis en la mano derecha sacándole alguna sangre. Algo nos consternó este accidente y no dexábamos de recelar algún suceso funesto, pero el negro manifestó mucha serenidad, y aun el mismo mordido luego de que aquel le frotó la herida con las hojas de la yerba y le aseguró no tener riesgo. En efecto, nada se siguió de aquella picadura. Matis se desayunó inmediatamente con su apetito, trabajó todo el día en su arte de Pintor y durmió la noche sin sentir la más ligera novedad, quedando todos enteramente convencidos de la bondad del remedio, y deseosos de su propagación en beneficio del género humano. (Vargas, 1983, p. 202)

La narración maravillosa de Pedro Fermín de Vargas sobre la curación del pintor de la *Expedición* hace más énfasis en la presencia de trasfondo de Mutis, que en el hecho del conocimiento del desdeñado “negro”. A la manera de los hipócritas del libro de *Los Hechos*, nunca se pregunta *cómo* se hizo eso de sanar, sino en nombre de qué autoridad se hizo.

El caso de la quina, siguiendo a Castro-Gómez, es elocuente. La pelea por el descubrimiento de la quina por parte de Mutis y López Ruiz hace patente la necesidad de la apropiación nominal con fines de comercio y ambición, más allá de una práctica científica fundada en una ética disciplinar con miras a la obtención de conocimiento. El Imperio español no buscaba desarrollos teóricos, o el estudio de su ajuste a la comprensión, explicación e intervención de fenómenos, sino simplemente el uso comercial sobre la necesidad de *nunca sufrir escasez*.

La utilísima quina, tesoro concedido únicamente a los dominios de vuestra majestad, en cuya mano está el distribuirla a las demás naciones bajo el mismo pie en que los holandeses distribuyen la canela de Ceylán, la quina, digo, a quien tienen un cierto horror injustamente concebido algunos médicos de Europa, por no haberse cuidado de separar la verdadera y reciente de la falsa y despreciable, introducida por la ignorancia o la ambición, sabrá manejarse con mayor confianza, desembarazo y acierto, cuando salgan al público

mis observaciones, que para anticipado bien del género humano haré públicas en algunas de las academias de Europa por donde se propagan los nuevos descubrimientos. Un remedio tan admirable que disputa la superioridad entre los pocos antídotos conocidos, y que ha puesto la Divina Providencia en manos de vuestra majestad para el bien universal de la humanidad. Es muy temible, señor, que llegue a falta la quina, porque así lo manifiesta cada día la experiencia. No permita vuestra majestad que por la ambición de los que comercian en este precioso género, se multipliquen las miserias que fundadamente tenemos. (Mutis, 1983[1763], p. 129)

Precisamente la *hybris*, la ambición, ha multiplicado fundadamente las miserias que tenemos. El conocimiento de la quina, el caucho, de la coca, no es un elemento de cohesión de la vida, sino, más bien, discordia y muerte. Y los guardianes del saber, que no es discordia, no han sido escuchados; por ello no se sabe lo que merece ser sabido. La reflexión debe permitirnos volver sobre nuestros pasos perdidos o, de lo contrario:

*Los cielos que están sobre tu cabeza serán de metal, y la tierra que está debajo de ti, de hierro. Y palparás al medio día, como palpa el ciego en la oscuridad* (Deuteronomio, 28, 23-28).

Ante la desmesura, virtud y, en este caso, virtud epistémica. Entre ellas, la primera consiste en poner el mundo al oído.

Por tal razón, el oído —el sentido enteramente desarrollado en el nacimiento y también el que más datos ha facilitado sobre la vida intrau-

terina— se considera un elemento sensorial determinante en la formación de la conciencia, un sistema que contribuye a construir un ser perceptivo, que existe en tanto que es capaz de escuchar, no importa si el viento o el desgajarse de una rama. Oír, escuchar, es presentir, y presentir conduce a pensar. (Andrés, 2008, p. 14)

Para oír, silencio.

Silencio es palabra de mi vocabulario. Habiendo trabajado la música, la he usado más que los hombres de otros oficios. Sé cómo puede especularse con el silencio; cómo se le mide y se le encuadra. Pero ahora, sentado en esta piedra, vivo el silencio; un silencio venido de tan lejos, espeso de tantos silencios, que en él cobraría la palabra un fragor de creación. Llevo más de una hora aquí, sin moverme sabiendo cuán inútil es andar donde siempre se estará al centro de lo contemplado. [...] Junto a él, (el río) que es granero, manantial y camino, no valen agitaciones humanas, ni se toman en cuenta las prisas particulares. (Carpentier, 1953, pp. 122-123)

El círculo del comprender es el *círculo de la palabra*. El retraso en la comprensión de lo propio deviene de no abocarse a entregar su palabra al otro para que vuelva nueva. Pero para que surja la palabra es preciso habitar cabe el silencio en el acto de callar y volver sobre sí mismo, para dejar habitar, primero lo que pienso, y luego hacer espacio a lo que se dice, si merece habitación en el espíritu.

Todo lo que no sea introducirse desde el lenguaje en lo suscitado por él, es balbucear, hablar entrecortadamente, deletrear. El habla requiere, pues, comprensión, comprensión de la palabra

que se dice. También de la propia palabra. Todos sabemos lo que significa no comprender las palabras de uno mismo. Algo así se dice cuando hay demasiado ruido en el ambiente. Con ello, uno refiere a algo esencial, a saber, que no se comprende la palabra de uno mismo porque no se puede ver cómo la recibe el otro. Esto no quiere decir que haya que escuchar las palabras de uno mismo, pero sí que hay que procurar que el otro pueda oír las. Lo que importa es que lleguen al destinatario. [...] Obviamente, cuando hablamos del oír y el ver en relación con el leer, no se trata de que haya que ver para poder descifrar lo escrito, sino que lo que importa es que hay que oír lo que dice lo escrito. Tener la capacidad de oír es tener la capacidad de comprender. (Gadamer, 1998, pp. 69-70)

Comprender tiene así un vínculo indisoluble con el oír, con la palabra y el diálogo. El saber es saber en tanto se derive de un diálogo de saberes, de agencias epistémicas situadas que responden a diversos mundos de la vida. Y la vida, en este sentido, es un proyecto que consiste en el paso del *estar* al *ser*. El saber es situado en tanto estar, y logra universalidad en su paso al ser, se vive en un tiempo determinado y en un espacio concreto. Por lo tanto, el diálogo captura dicho devenir del ser en su sombra que es el conocimiento.

El término vida no se define, sino que transita entre el estar y el es. Constituye el término central de una conciencia natural. Y en tanto que media entre lo puramente dado que está, y lo determinable del es, traza ahí la parábola de la biografía, no solo propia, sino también la de las piedras, con los episodios que se van dando, pero que siempre pudieron haber sido otros, y que únicamente es corregida con la posibilidad y no la efectivización de un “saber vivir”. (Kusch, 2000, vol. 3, p. 403)

Conocer es entonces una forma de vivir. Y la palabra vive en su uso, en su intercambio. No es tanto propia, sino ajena, y por ello el conocimiento y el aprendizaje son vecinos. El conocimiento es vivo, pues trata con lo que existe y con la huella de lo que existió deja en el lenguaje. Así, no se trata tanto con un objeto



de conocimiento, sino con un sujeto vivo; se investiga y se hace ciencia entre sujetos que viven y conocen.

Desde el punto de vista del trabajo de campo, evidentemente esta última faz hace que en virtud del tipo de trabajo antropológico el observado deja de ser mero objeto y se convierte en sujeto, dado que se refiere a algo existente. A su vez, en tanto es existente tiene un proyecto o posibilidad de ser. [...] Pero en tanto esto ocurre, la relación entre el investigador y el investigado, o sea, entre el observador y el observado, que era de sujeto a objeto, se convierte en una relación sujeto a sujeto. (Kusch, 2000, vol. 3, p. 210)

Somos en tanto nos conocemos. Y en ese sentido, no solamente nos describimos, sino que *somos proyectos*, somos seres inacabados y, por lo tanto, nunca tendremos un conocimiento total de lo que somos. Un intercambio de saberes es así un intercambio de formas de vida.

Pero no hay labor más eficaz, para dar solidez a esta búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el mismo terreno. Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos; y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Solo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano. (Kusch, 2000, vol. 2, p. 5)

En este sentido, para llevar nuestro mundo al oído, nuestra América, quizá la clave consista en oír los ecos del pensamiento indígena como acto fundacional.

Mi intención es la de crear una especie de mística de ser sudamericanos. Para ello tenemos que sujetarnos aquí y ahora y evitar en todo sentido las modas literarias o filosóficas y enfrentar nuestra desnuda condición de haber nacido en América. Tengo fe en que, de esta manera, al fin, habremos de resolver con sencillez nuestros problemas. Se trata de llevar a América a la conciencia, para ello nada mejor que el pensamiento indígena. Creo, por otra parte, y



esto entra en la parte fundamental de mi cursillo, todos llevamos al indígena adentro, aunque vengamos de Buenos Aires, de Nueva York o de Berlín. (Kusch, 2000, vol. 1, p. 307)

Y en este llamado al indígena que todos llevamos adentro, como origen, nos ponemos en camino de un pensamiento universal en el paso del estar al ser. Esto acaece precisamente en el olvido de lo situado, cuando desde ello, pensamos, creamos ordenamos, separamos, situamos, definimos, sin más.

La filosofía tendrá como función no sólo hacernos consciente nuestra condición de subordinación, sino también la forma de superar esta condición. [...] No ya una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino una filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que este se encuentre. (Zea, 1989, pp. 118-119)

Por lo tanto, el falso dilema de la oralidad y la escritura, como brecha epistémica original puede ser derrumbado. En este detenerse, morar en los conceptos y comprender a través del diálogo, podemos pensar en un círculo de palabra de saber en tanto proyecto, como validación intersubjetiva de lo que se sabe.

Los saberes ancestrales *pueden* estabilizarse por medio de la escritura. Y no necesariamente la escritura del lenguaje natural, pero también. Puede ser una escritura artificial de los nudos; un nuevo sistema de sintaxis y semántica, una lógica nueva, un artefacto eidético propio. Este proyecto busca dichos mundos posibles que desandando los pasos perdidos nos permitan decir: *Soy dueño de mis pasos y los afinco en donde quiero* (Carpentier, 1953, p. 268).

La selva es un súper organismo. Es un libro abierto que narra los orígenes del mundo y se convierte en guía espiritual para la vida. Es conexión del hombre *en la tierra* con el agua y el cielo; con los divinos y los mortales:

Pero en la tierra significa bajo el cielo. Ambas cosas co-significan permanecer ante los divinos e incluyen un perteneciendo a la comunidad de los hombres. Desde una unidad originaria los

cuatro- tierra, cielo, los divinos y los mortales- pertenecen a una unidad. (Heidegger, 1951, p. 3)

Aunque tantas veces etiquetada como inhóspita, la selva es un modelo de la manera como los hombres deberíamos *estar* en el mundo en tanto habitantes, pues somos *yo*, o *nosotros*, ya que nos coligamos necesariamente a los otros seres. El ser del hombre consiste en *saber estar* en la tierra. Y en el acto de habitarla hace lugar cultivándola, cobijándola para que llegue el día de sus frutos. Habitar, por tanto, es cuidar y construir. En esta relación de equilibrio, el hombre que cuida también recibe respuesta siendo preservado de daño y violencia, pues es igualmente cobijado por la tierra, el cielo y los divinos, vecinos suyos. El hombre y la selva *permanecen* coligados en *paz*, y por ello, en libertad de ser. La *Cuaternidad* del habitar en tanto *saber-hacer* del hombre es así una relación.

La tierra es la que, sirviendo, sostiene; la que floreciendo da frutos; extendida en riscos y aguas; abriéndose en forma de plantas y animales. Cuando decimos “tierra”, con ella estamos pensando ya los otros Tres, pero, no obstante, no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro. El cielo es el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a la otra. Es la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter. Cuando decimos “cielo” estamos pensando con él los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro. Los

divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señales. Desde el sagrado prevalecer de la divinidad aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento. Cuando nombramos a los divinos, estamos, estamos pensando en los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro. Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere —y además de un modo permanente— mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos. Cuando nombramos a los mortales, estamos pensando en los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los cuatro. (Heidegger, 1951, p. 3)

La relación es de cuidado, una forma de buen trato, y, por lo tanto, de justicia con la tierra, el cielo, los divinos y los mismos hombres. Y quizá por lo impelente de la muerte y, por tener consciencia de ella, los mortales deben asumir la responsabilidad de salvar la tierra, el cielo y evitar el velamiento de Dios.

Para cuidar, *saber*. Y *saber-hacer*. Quien sabe, comprende que salvar, es decir, habitar como mortales en la tierra, no es explotar ni dañar:

Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estropearla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra; no es hacerla nuestro súbdito de donde sólo un paso conduce a la explotación sin límites. Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo; en la medida en que dejan al sol y a la luna seguir su viaje, a las estrellas su ruta, a las estaciones del año su bendición y su injuria; en la medida en que no convierten la

noche en día, ni hacen del día una carrera sin reposo. (Heidegger, 1951, p. 3)

El hombre es entonces un *sabedor* y *guardián* de la Cuaternidad. Habita, *cabe* las cosas a la manera del puente. El puente es vecino, y por ello, modifica el ser haciendo lugar, sin usurpar ni a la tierra, ni al cielo; ni a los divinos, ni a los mortales. Los hombres entonces *saben y guardan* cuando hacen lugar y habitan el espacio. Esto pasa cuando dan límite cabe las cosas, cuando establecen frontera, no tanto como un límite externo, sino, a la manera del puente, dado que la frontera, en él, es lo que permite que comience a ser lo que es.

Por eso el guardián hace morada, construye y habita primero por el pensamiento. Al entrar en sí mismo, vuelve a sí cabe las cosas, desde ellas. Y desde su residencia con ellas puede *pensar*. Y este pensar requiere el saber y el saber hacer, ya que, como todo pensar, es prospectivo, prefigura el cuidado de la Cuaternidad.

Lo que merece ser aprendido es aquello que merece ser preguntado y pensado, no solamente aquello que merece ser entendido. Y en esta forma de pensar, dejar que tierra, cielo; divinos y mortales moren juntos.

## Referencias

- Alcina Franch, J. (1988). *El descubrimiento científico de América*. Anthropos Editorial.
- Andrés, R. (2008). *El mundo en el oído. El nacimiento de la música en la cultura*. Acantilado.
- Audi, R. (1993). *The structure of justification*. Cambridge University Press.
- Böhme, J. (1989). *Sämtliche Schriften*. Will-Erich Peuckert. Frommann-Holzboog.
- BonJour, L. (1985). *The structure of empirical knowledge*. Harvard University Press.

Brandom, R. (2005). *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Herder Editorial.

Carpentier, A. (1953). *Los pasos perdidos*. E.D.I.A.P.S.A.

Cassirer, E. (2022). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. <https://n9.cl/b8eg2e>

Derrida, J. (2022). *De la gramatología*. Siglo XXI Editores.

Dogramaci, S. (2012). Reverse engineering epistemic evaluations. *Philosophy and Phenomenological Research*, 94(3), 513-530. <https://philpapers.org/archive/DOGREE.pdf>

Esteban, J. M. y Martínez, S. F. (comps.). (2008). *Normas y prácticas en la ciencia*. Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM]. <https://n9.cl/deism>

Fonseca Martínez, M. A. (2020). Agencia eidética: agencia material, artefactos y agentes eidéticos. En J. C. Moreno (ed.), *Tecnología, agencia y transhumanismo* (pp. 39-46). Ediciones USTA. <https://doi.org/10.15332/li.lib.2022.00335>

Fonseca Martínez, M. (2023). *Belief & society*. Editorial Universidad La Gran Colombia. <https://doi.org/10.18634/978-628-7626-11-9>

Fonseca Martínez, M. (2024). Practices and normativity: Philosophy of science, agency, and epistemic normativity. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 45(130), 246-262. <https://doi.org/10.15332/25005375.9585>

Gadamer, H. (1998). Oír-ver-leer (1984). En *Arte y verdad de la palabra* (pp. 69-81, J. F. Zuñiga, trad.). Ediciones Paidós.

Gibbard, A. (2008). Rational credence and the value of truth. En T. Gendler & J. Hawthorne (eds.), *Oxford Studies in Epistemology* (vol. 2, pp. 143-164). Oxford University Press.

Guillaumin, G. (2008). Normativismo histórico, una propuesta sobre la génesis de la normatividad epistémica de la ciencia. En J. M. Esteban y S. F. Martínez (comps.), *Normas y prácticas en la ciencia* (pp. 111-128). Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM]. <https://n9.cl/deism>

Gumilla, J. (1944). *El Orinoco ilustrado*. Editorial A.B.C. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll6/id/20/>

Heidegger, M. (1951). *Bauen, Wohnen, Denken*. Klett-Cotta.

Kant, I. (1998[1781]). *Critique of pure reason*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511804649>

Korsgaard, C. M. (2009). *Self-Constitution: Agency, identity, and integrity*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199552795.001.0001>

Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago University Press.

Kusch, R. (2000). *Obras completas*. Editorial Fundación Ross.

Lycan, W. G. (1988). *Judgement and justification*. Cambridge University Press.

Martínez, S. y Huang, X. (2011). Hacia una normatividad basada en prácticas. En S. Martínez, X. Huang y G. Guillaumin (comps.), *Historia,*

*prácticas y estilos en la filosofía de la ciencia: hacia una epistemología plural* (pp. 5-63). Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapa-lapa; Miguel Ángel Porrúa.

Mignolo, W. (1995). *The darker side of the renaissance. Literacy, territoriality & colonization*. The University of Michigan Press. <https://n9.cl/f6ygy>

Mutis, J. C. (1983). *Archivo epistolar del sabio naturalista don José Celestino Mutis* (2.ª ed., G. Hernández de Alba, comp.). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica; Editorial Presencia Ltda.

Ronchi, R. (2000). *La verdad en el espejo* (E. López, trad.). Akal.

Sarmiento, D. F. (2009). *Facundo: o civilización y barbarie*. Universidad Autónoma de Villa María.

Sosa, E. (2011). *Knowing full well*. Princeton University Press.

Steup, M. & Neta, R. (2024, 26 de octubre). Epistemology. En E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology/>

Tanck de Estrada, D. (1985). *La Ilustración y la educación en la Nueva España*. Secretaría de Educación Pública.

Tomasello, M. (2019). *Una historia natural de la moralidad humana*. Ediciones Uniandes.

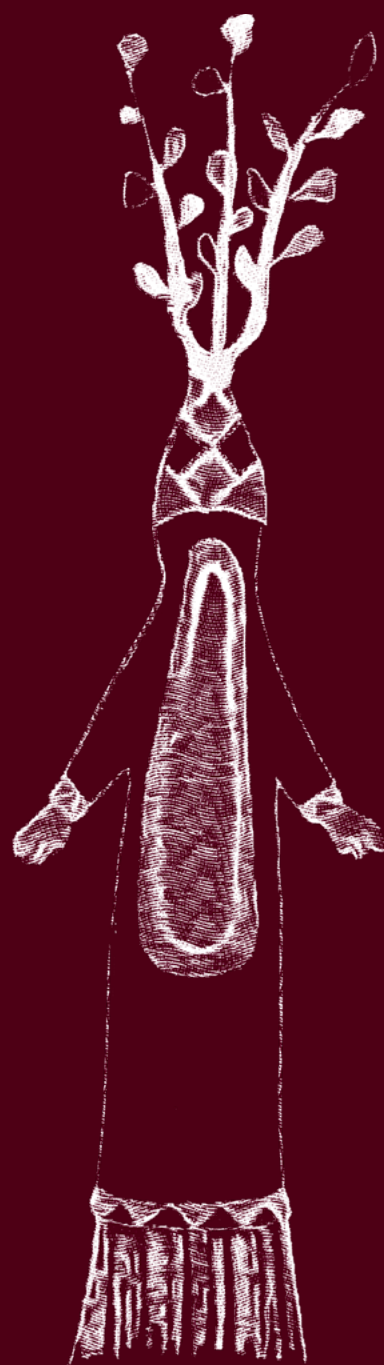
Vargas, J. M. (1983). *Polémica universitaria en Quito colonial*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Banco Central del Ecuador.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, trad.). Wiley-Blackwell. <https://n9.cl/z5osc9>

Wittgenstein, L. (1956). *Remarks on the foundation of mathematics* (G. H. von Wright, R. Rhees & G. E. M. Anscombe, eds.). Basil Blackwell.

Zea, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores.





## La trama

**N**o tejemos la trama de la vida, somos partes de la trama. Pero la trama la teje la ardilla, la teje el canto del colibrí, la teje la nube, el sol, el agua de los ríos; los cantos que cada una de ella da y el canto de nuestra amada madre tierra, y entre todo este vivir con armonía, estamos nosotros los seres humanos un poquito desarmonizados y por esa desarmonización vivimos como vivimos. Pero si comenzamos a armonizarnos con la tierra, con nuestros saberes en la academia, en el conocimiento de la canoa, en el conocimiento complejo del saber y lo llevamos a la práctica de la vida, ahí está ese caminar y ese equilibrio que es el buen vivir.

**Palabras del Mayor Floresmiro Rodríguez**

Comunidad Ticuna de Puerto Esperanza.  
Primer Encuentro de Internacionalización de Saberes  
Ancestrales.



**Fotografía:** La trama.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

# Capítulo III.

## Yoi e Ipi

### Gobernanza del pueblo ticuna: una visión sociopráctica en el propósito colectivo del plan de vida<sup>1</sup>

*Dra. Marta Méndez Juez<sup>2</sup>*  
Universidad de Burgos (España)

<sup>1</sup> El presente capítulo se adscribe al proyecto denominado “Internacionalización de saberes ancestrales: Herramientas académicas y tecnológicas para la gestión de la internacionalización de la población transfronteriza Ticuna”, que está liderado por la Universidad La Gran Colombia y financiado por el Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior (ICETEX), en su convocatoria de proyectos de subvenciones 2024. En él, colaboran la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior de Colombia – CUN, Fundación Universitaria Unicervantes, la Universidad Tecnológica de Panamá (Panamá) y la Universidad de Burgos (España).

<sup>2</sup> Doctora en Ciencia Política y de la Administración y Premio Extraordinario de Doctorado por la Universidad de Burgos, magíster en Liderazgo Político y Dirección Pública de Instituciones Político-Administrativas y magíster en Diseño, Gestión y Evaluación de Proyectos y de Políticas Públicas por la Universidad de Alicante. Graduada en Ciencia Política y de la Administración con Premio Extraordinario de Titulación y en Gestión y Administración Pública. Es Vicesecretaria General de la Universidad de Burgos. Docente e investigadora en el Área de Ciencia Política y de la Administración. Ayudante del Instituto de Administración Pública de la Universidad de Burgos e integrante, con anterioridad, del Centro de Buena Administración de la Escuela de Administración Pública de la Junta de Castilla y León. Ha sido premiada por el Consejo Económico y Social de Castilla y León por un Trabajo sobre gobernanza democrática y transparencia pública. Es autora de varias publicaciones sobre temáticas tales como: la transparencia, la reutilización de datos públicos, las relaciones entre instituciones o análisis de políticas públicas. Ha realizado conferencias y seminarios en varias universidades. Ha sido investigadora posdoctoral en el Instituto Universitario de Democracia, Paz y Seguridad de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (IUDPAS-UNAH). Ha realizado una estancia en la Unidad Ex-Post de Evaluación de Políticas Públicas de la Dirección General de Servicios de Investigación Parlamentaria en el Parlamento Europeo con sede en Bruselas. Correo: mm-juez@ubu.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7670-3795>



## Resumen

Esta investigación parte del intercambio de saberes entre la comunidad ticuna y la academia para internacionalizar su cosmovisión y gobierno, y propiciar un diálogo intercultural efectivo bajo el principio de gobernanza. Partiendo de una perspectiva policéntrica, con visión sociopráctica y bajo los principios teóricos de la democracia deliberativa, se aborda el proceso de decisión de este colectivo que se construye a modo de estructura dialógica y en el que la acción de gobernar con, desde y para otros son el pilar básico que sostiene esta alternativa. Esta estructura dialógica de “ida y vuelta” ofrece los resultados esperados entre la población ticuna y perpetúan el modo en que este pueblo ancestral se relaciona con la Madre Tierra y entre seres humanos a lo largo del tiempo.

**Palabras clave:** democracia deliberativa, gobernanza, plan de vida, Madre Tierra, sociopraxis, ticuna.

## Abstract

This research is based on the exchange of knowledge between the Ticuna community and academia in order to internationalize their worldview and government and to promote an effective intercultural dialogue under the principle of governance. Starting from a polycentric perspective, with a socio-praxical vision and under the theoretical principles of deliberative democracy, it addresses the decision-making process of this collective that is built as a dialogic structure and in which the action of governing

with, from and for others are the basic pillar that sustains this alternative. This dialogic structure of “back and forth” offers the expected results among the Ticuna population and perpetuates the way in which this ancestral people relate to Mother Earth and among human beings throughout time.

**Keywords:** deliberative democracy, governance, life plan, mother earth, sociopraxis, ticuna.

## Introducción

*No lideramos la trama de la vida, sino que simplemente participamos en ella*<sup>3</sup>.

En la historia y tradición ticuna, los hermanos Yoi e Ipi llegan a un planeta Tierra completamente opaco y su propósito es derribar la ceiba gigante que oculta el sol. Yoi, es el hermano menor travieso al que envía Ipi a recoger huito y rayarlo. Mientras lo hace, se distrae y en la misma línea con ese huito y jugo, su hermano se pinta y lo que queda al verter el río al contacto con el agua se transforma en pez. A partir de este suceso, se pobló el mundo. Ticuna puede traducirse como *taco*: ‘hombre’, y *una* ‘negro’, y es conocido tradicionalmente como “los hijos de Yoi e Ipi” y como “gente de tierra firme”.

En la cosmovisión ticuna, la selva es vista como un ente vivo y sagrado, habitado por espíritus y deidades, donde la vida se rige por ciclos y equilibrios, y el ser humano es solo una parte del vasto sistema. Estos seres son determinantes para la formación de la persona y su cuerpo: tanto de los aspectos materiales (tener una buena chagra como unidad básica de desarrollo), como de las propiedades espirituales para la definición del ser, es decir, el estado que permite alcanzar la plenitud, la fuerza, el

—

<sup>3</sup> Palabras emitidas por el Mayor Floresmiro Rodríguez Mazabel —asesor del Resguardo Ticoya de Puerto Nariño, Departamento de Amazonas—, en el Taller de Internacionalización de Saberes Ancestrales titulado “Tikuna: los hombres de negro”, y celebrado el 20 de marzo de 2025 en la Universidad La Gran Colombia.

conocimiento y el saber (Goulard, 2009). Pero ¿cómo decide en lo colectivo este pueblo ancestral?

El Resguardo Indígena Ticuna, Cocama y Yagua de Puerto Nariño, el segundo municipio más poblado del departamento del Amazonas (municipios de Puerto Nariño y Leticia), está conformado por los pueblos ticuna, yagua y cocama. Los ticunas son la población mayoritaria y mantienen una identidad en aspectos tales como la lengua y la cultura propias. Esta población se encuentra ubicada en la región fronteriza de Brasil, Perú y Colombia, en el Trapecio Amazónico. En concreto, en la Amazonía colombiana, los ticunas poseen la población más numerosa. Además, se insertan en el resguardo Ticoya de Puerto Nariño, que acoge a veintidós comunidades ancestrales<sup>4</sup> de los ríos Amazonas, Loretoyacu, Boyahuazu y Atacuari, lo que obliga a conformar una estructura organizativa que permita adoptar decisiones colectivas e implementar los programas y proyectos previstos en el plan de vida de estos pueblos ancestrales.

Definen a este colectivo expresiones tales como las siguientes<sup>5</sup>: “negociar el conocimiento”; “mantener el espíritu de la curiosidad por la vida y ofrecer una ruta de navegación”; “volver a la naturaleza”; “todos ganamos en el consenso de la vida”; “debemos generar la palabra”; “hay que equilibrar el mundo”; “tejer la vida desde el propio conocimiento sobre uno mismo”; “es preciso adoptar decisiones colectivas en estructuras dialógicas de ida y vuelta”; “tenemos que caminar la palabra”; “nunca hay fracasos, sino nuevos caminos por andar”; “hay que eliminar

—

<sup>4</sup> Según el esquema de ordenamiento territorial, los asentamientos humanos son los siguientes en ese resguardo: Ticoya, Boyahuazú, Doce de Octubre, Naranjales, Nuevo Paraíso, Patrullero, Puerto Esperanza, Puerto Rico, San Francisco de Loretoyacú, San José de Villa Andrea, San Juan de Atacuari, San Juan del Soco, San Pedro de Tipisca, Santa Teresita del Niño Jesús, Siete de Agosto, Valencia, Veinte de Julio, Santarén, Pozo Redondo y Santa Clara de Tarapoto.

<sup>5</sup> Expresiones compartidas en los Talleres de Internacionalización de Saberes Ancestrales, titulado: “Tikuna: los hombres de negro”, celebrados los días 20 y 21 de marzo de 2025 en la Universidad La Gran Colombia.

brechas de alteridad”; o “el poder no se compite, se comparte”, entre otras.

¿Qué podemos aprender del pueblo ticuna en cuanto al modo de gobernarse? Esta investigación parte del intercambio de saberes entre la comunidad ticuna y la academia para internacionalizar su cosmovisión y gobierno, y propiciar un diálogo intercultural efectivo bajo el principio de gobernanza. A partir de una perspectiva policéntrica, con visión sociopráctica y bajo los principios teóricos de la democracia deliberativa, se aborda el proceso de decisión de este colectivo que se construye a modo de estructura dialógica y en el que la acción de gobernar con, desde y para otros son el pilar básico que sostiene esta alternativa.

El estudio se divide en cuatro partes. En la primera, se realiza una breve introducción a la investigación; en la segunda, se diseña el objetivo y la metodología de investigación, además, se describe un breve contexto normativo y los conceptos elementales que sostienen las argumentaciones siguientes; en la tercera parte, se analizan los resultados, haciendo especial mención al plan de vida del pueblo ticuna; en la cuarta y última parte, aparecen reflejadas las conclusiones más destacadas del estudio, así como los avances científicos que incorpora la investigación.

## Marco teórico y metodológico

Para conocer la realidad del pueblo ticuna como comunidad ancestral de especial consideración y protección en Colombia, es necesario ofrecer un contexto normativo con los principales hitos legislativos que son aplicables a la realidad del país. Así, la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 21 de diciembre de 1965<sup>6</sup>, prestó especial atención a la situación de los pueblos indígenas a través de sus distintos procedimientos, siendo el punto de partida para la garantía de sus derechos. Posteriormente, el Comité de Derechos Humanos, responsable de la supervisión del cumplimiento del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos, adoptado por la Asamblea General de la ONU el 16 de diciembre de 1966, ha aplicado varias de sus disposiciones en el contexto específico de los pueblos indígenas, incluyendo los derechos de las minorías nacionales, étnicas y lingüísticas (artículo 27).

Específicamente, el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) surgido a raíz de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, adoptada por la Asamblea General el 18 de diciembre de 1979, ha prestado una especial atención a la situación de las mujeres indígenas. Así mismo,

—  
6 Observación General nº 23 (pueblos indígenas).

la Convención sobre los Derechos del Niño, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 20 de noviembre de 1989, en su artículo 30, se refiere explícitamente a la situación de los niños indígenas.

Destaca la aprobación de la Ley 21 de 1991, por la cual se ratifica el Convenio nº. 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre pueblos indígenas y tribales, cuya premisa es la participación y el respeto al gobierno y la identidad cultural de estas comunidades. Por su parte, el artículo 8(j) de las Directrices Akwé<sup>7</sup>: Kon reconoce el derecho a las comunidades indígenas y locales sobre “los conocimientos, las innovaciones y las prácticas [...] que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica”, así como a participar en su aplicación más amplia y en los beneficios derivados de los mismos.

En concreto, la Directriz 66 establece que los gobiernos deben alentar y prestar su apoyo a las comunidades indígenas para formular sus propios planes de desarrollo que les faciliten la posibilidad de adoptar un enfoque estratégico, integrado y por fases que sea más apropiado culturalmente a sus necesidades de desarrollo, en consonancia con los objetivos y metas del pueblo. En estos planes se debe proporcionar un proceso sistemático conducente a integrar consideraciones sociales, ambientales y culturales a la planificación y adopción de decisiones, con miras a aplicar evaluaciones de impacto a las propuestas de desarrollo.

La Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC) y el Acuerdo de París, adoptado en 1992, constituyen un hito y un compromiso importantes, ya que las partes firmantes de dicho acuerdo deben velar porque se respeten los derechos de los pueblos indígenas en sus medidas relativas al cambio climático.

Constituye un gran avance, la Resolución 61/295 aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de

7 Derivadas de la Convención sobre la Diversidad Biológica, adoptada en Río de Janeiro el 5 de junio de 1992.

septiembre de 2007, relativa a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. En su artículo 4 establece que estos pueblos, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales.

De igual modo, el Acuerdo de Escazú<sup>8</sup> obliga a los Estados a que garanticen el cumplimiento de su legislación interna y de sus obligaciones internacionales en relación con los derechos de los pueblos indígenas (artículo 7).

En el caso concreto de Colombia, el artículo 7 de la Constitución Política de la República de 1991<sup>9</sup> reconoce y protege la diversidad étnica y cultural. Y, a partir de este precepto, se ha ido desarrollando un marco legislativo que configura al país como pluricultural y multilingüe<sup>10</sup>. A su vez, la Corte Constitucional del país ha señalado, de forma reiterada, su derecho de propiedad colectiva sobre el territorio que han ocupado ancestralmente, una protección constitucional preferente, debido a que es un elemento esencial para la preservación de las culturas y valores espirituales de los pueblos, así como para garantizar su subsistencia física y su reconocimiento como grupo culturalmente diferenciado (sentencias: T-188 de 1993, T-079 de 2001, SU383 de 2003, C-030 de 2008, T-909 de 2009, T-433 de 2011, T-009 de 2013).

—  
8 Es un acuerdo regional sobre el acceso a la información, la participación pública y la justicia en materia de medio ambiente en América Latina y el Caribe. Se abrió a la firma en septiembre de 2018 en la sede de las Naciones Unidas.

9 De igual modo, en otros artículos de la Carta Magna, se establecen mecanismos de garantía y protección para estas poblaciones (especialmente, los artículos 1, 2, 8, 10, 13, 18, 63, 68, 70, 72, 85, 96, 171, 246, 330, 329, 357).

10 Entre otras, se encuentran las siguientes: Ley 715 de 2001 (competencias y recursos); Ley 152 de 1994 (planes de desarrollo); Decreto 159 de 2002 (territorial); Decreto 2164 de 1995 (dotación y titulación de tierras); Decreto 1803 de 1993 (normas fiscales); Decreto 1088 de 1993 (asociaciones y cabildos indígenas); Decreto 840 de 1995 (datos de población); Decreto 1397 de 1996 (Comisión Nacional de Pueblos Indígenas); o Documento CONPES (programa de apoyo y fortalecimiento étnico).

## Objetivo, metodología e hipótesis de investigación

El propósito principal de esta investigación parte del intercambio de saberes entre la comunidad ticuna y la academia para internacionalizar su cosmovisión y gobierno, y propiciar un diálogo intercultural efectivo bajo el principio de gobernanza. En concreto, en el estudio se analiza un parámetro específico: cuál es el modelo de gobernanza y en qué medida conecta con la realidad del pueblo.

En esta investigación científica, de carácter descriptiva, se desarrolla un estudio exploratorio en el ámbito politológico, para detectar ejemplos de éxito desde la perspectiva policéntrica de la gobernanza. Partiendo de una perspectiva policéntrica, con visión sociopráctica y bajo los principios teóricos de la democracia deliberativa, se aborda el proceso de decisión de este colectivo que se construye a modo de estructura dialógica y en el que la acción de gobernar con, desde y para otros son el pilar básico que sostiene esta alternativa.

Específicamente, la pregunta de investigación que se suscita es qué podemos aprender del pueblo ticuna en cuanto al modo de gobernarse. Como respuesta tentativa al problema, e hipótesis de investigación, se percibe inicialmente que lo verdaderamente relevante en la decisión colectiva no es el gobierno que, en sí mismo, adopta esta decisión, sino la propia acción de gobernar con, desde y para otros. Esta estructura



dialógica<sup>11</sup> de “ida y vuelta” ofrece los resultados esperados entre la población ticuna y perpetúan el modo de relacionarse entre ellos a lo largo del tiempo.

En cuanto a la técnica aplicada en la investigación, el procedimiento e instrumento que se utiliza para acceder al conocimiento del objeto de estudio es cualitativa porque permite conocer la realidad de las cosas desde las razones que condujeron a adoptarlas. En este sentido, se procede a la revisión de doctrina consolidada, fuentes secundarias de datos, informes oficiales y normativa que permitan avanzar sobre la aplicación del modelo de gobernanza en las sociedades actuales, tomando como ejemplo el caso ticuna. Así, las inconsistencias a las que se llegué desde este estudio pueden constituir un buen punto de partida para mejorar el modelo, y que las experiencias de éxito de algunas comunidades ancestrales sirvan de referencia para el resto.

## Gobernanza, sociopraxis y democracia deliberativa: claves para tejer la vida

Se ha advertido que se abordar la decisión colectiva del pueblo ticuna partiendo de una perspectiva policéntrica, con visión sociopráctica

<sup>11</sup> La estructura dialógica puede ser oral o escrita y se produce con la intención de intercambiar pareceres entre dos o más personas. La intención comunicativa se logra mediante el turno de la palabra. Incluyen, el diálogo como una estrategia de comunicación en el que emisor y receptor coinciden en el mismo espacio y tiempo. Los diálogos que se conforman en estas conversaciones dan lugar a decisiones colectivas.

y bajo los principios teóricos de la democracia deliberativa. A continuación, se trata cada uno de estos aspectos en el plano teórico para entender cómo funciona el modelo en este supuesto.

Según la Real Academia de la Lengua Española, la gobernanza es el “arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad y el mercado de la economía”<sup>12</sup>. En la actualidad, el titular actual del poder no es más que un mero eslabón de una cadena de extensión indefinida (Easton, 1969, p. 181). Por ello, en la Comisión para la Gobernanza Global (1995) se definió este término como la suma de las múltiples maneras en cómo los individuos y las instituciones, públicas y privadas manejan sus asuntos comunes, que pueden acomodarse a intereses diversos y conflictivos, y adoptarse alguna acción cooperativa. Una de las acepciones más utilizadas es entender la gobernanza como “el arte de manejar sociedades y organizaciones” (Whittingham Munévar, 2010, pp. 220-221).

La mayoría de quienes usan el concepto de gobernanza, se refieren a esta a formas de tomar decisiones, pero no todos coinciden en cómo son o deben ser estas formas. Entre las diversas aproximaciones existentes, estas se pueden clasificar atendiendo a un elemento esencial: el rol que se le adjudica al Estado, desde una definición centrada en el Estado hasta una perspectiva policéntrica, poniendo el foco de atención en otros actores relevantes del sistema. En primer lugar, la perspectiva centrada en el Estado es la que más profusión entraña desde la doctrina, y define a la gobernanza en función del arte de liderazgo público, el régimen político, la gerencia pública y la capacidad del gobierno, como elementos críticos. Esta perspectiva enfatiza la necesidad de que existan mecanismos que dirijan, guíen a la sociedad y adjudica este papel al Estado de forma preferencial

—

<sup>12</sup> El concepto de Gobernanza fue acuñado por la Real Academia de la Lengua Española, en su sesión de 21 de diciembre de 2000.

(Domínguez y Lowenthal, 1996; Pierre & Peters, 2000; o Guy Peters, entre otros).

En segundo lugar, la perspectiva policéntrica es más multidisciplinar y se aborda desde la sociología, la antropología, la psicología social y la ciencia política. La idea general que subyace en esta tipología es que la gobernanza es un concepto que se refiere a un proceso que envuelve el Estado, a la sociedad civil y al sector privado, produciéndose importantes diferencias entre los roles atribuidos a cada uno de estos actores. Para Putnam *et al.* (1994) o Crenson (1978), la sociedad civil juega un papel principal y es una garantía de buena gobernanza. Para otros, la gobernanza es más un juego de poder en el que la competencia de intereses, el conflicto y la negociación son elementos básicos (Castells, 1998). Para Cable (1999) y Keohane (2003), las instituciones supranacionales son las que tienen el rol principal. Mucho se ha escrito acerca de la gobernanza (Quintero Castellanos, 2017), pero aún no se cuenta con una definición que se comparta por todos.

Por su parte, Kooiman (2009) presenta tres características contextuales en cuanto al concepto de gobernanza y su emergencia: diversidad, complejidad y dinamismo societal. Las tres remiten a las transformaciones globales con impactos locales, originadas por, entre otros fenómenos, la crisis de gobernabilidad de las democracias occidentales, la globalización, las crisis de seguridad, la emergencia de nuevas identidades, la ampliación de derechos, los procesos de democratización y la liberalización de regímenes. Asimismo, este autor indica que cada uno de estos elementos conduce a que la acción pública recurra a nuevos modos de gobernar(se), esto es: autogobierno, cogobernanza y gobernanza jerárquica.

Por esto, es que se advierte la necesidad de estudiar el fenómeno de la gobernanza en su dimensión/momento administrativa-organizacional, para superar la visión en la que la gobernanza consiste únicamente en redes, actores individuales y mercados, mientras que las formas “viejas” de la gobernanza se

reducen a burocracias u organizaciones (Bevir, 2010). La gobernanza es un enfoque que, en sus vertientes analítica y prescriptiva (Pierre & Peters, 2003), entra en una relación que se entiende utilizando el instrumental analítico de la teoría organizacional. Pero la gobernanza es compleja y necesita de la convergencia de actores diferentes (Alzate Zuluaga y Romo Morales, 2014), los cuales deben adquirir un conjunto de rasgos, formas y caracteres comunes (Carroll, 1984) que les permitan abordar dichos problemas.

Aguilar Villanueva (2006, p. 90) ha definido la gobernanza como “el proceso mediante el cual los actores de una sociedad deciden sus objetivos de convivencia —fundamentales y coyunturales— y las formas de coordinarse para realizarlos: su sentido de dirección y su capacidad de dirección”. Esta explicación señala que lo que importa no es el gobierno en sí mismo, sino la acción de gobernar y que administraciones, ejecutivos y legislativos —el gobierno en sentido amplio— solo son trascendentes en función de lo que hacen *con, desde y para otros* actores sociales y económicos, antes que *por y hacia* sí mismos.

El autor añade que la gobernanza pública se refiere al proceso por el cual una sociedad se dirige, gobierna y gestiona a sí misma; es un proceso de dirección mediante el cual se conforman y definen la dirección de la sociedad y la capacidad social para lograr objetivos públicos (Aguilar Villanueva, 2011, p. 5). Incluye, por tanto, un nivel valorativo en el que la convergencia de las partes conduce a mejores propósitos, y otro técnico que suscribe







las decisiones a una frontera o conjunto de posibilidades. Y ello explica que solo la lógica organizacional se ve afectada por la gobernanza, sino que la gobernanza misma tendría que ser transformada y entendida de manera diferente (Arellano Gault *et al.*, 2014, p. 119).

De las anteriores definiciones, se concluye una definición de gobernanza válida para el estudio abordado, desde una visión policéntrica. La gobernanza se refiere al “conjunto de valores, instituciones, normas, creencias y tecnologías por cuyo medio el gobierno y la sociedad encaran los asuntos públicos de los que depende el logro de su orden social preferido y constitucionalmente establecido” (Aguilar Villanueva, 2011, p. 6). Así, la gobernanza es la realización de relaciones políticas entre diversos actores involucrados en el proceso de decidir, ejecutar y evaluar decisiones sobre asuntos de interés público, proceso que se caracteriza por tratarse de un juego de poder en el que la competencia y cooperación coexisten como reglas posibles; y que incluye instituciones tanto formales como informales. La interacción entre los diversos actores refleja la calidad del sistema y afecta a cada uno de sus componentes, así como al sistema como totalidad (Whittingham Munévar, 2010, p. 222).

Una vez fijadas las bases de la gobernanza en el plano colectivo, es preciso abordar otro de los conceptos esenciales que fundamentan la investigación. Desde la concepción sociopráctica, se comprende que el ser humano es el constructor, a partir de su particular sistema de observación,

de sus propias realidades y su particular universo (Ramos Muslera, 2012), dotado de las siguientes particularidades:

- Un sistema abierto (Bertalanffy, 1978), inmerso en el medio del cual recepciona estímulos a los que infiere sentido, construyendo realidades, proyectándolas y compatibilizándolas con otros sistemas humanos para continuar viviendo.
- Un sistema de observación práctico y autopoietico (Maturana y Varela, 1990), que construye realidades y las transforma, cambiándose a sí mismo en el proceso de construcción de las realidades.
- Un sistema reflexivo, capaz de representarse a sí mismo y a otros sistemas observadores, analizando lo que él observa (Montañés Serrano y Ramos Muslera, 2012).

Bertalanffy (1978) hizo uso de la distinción entre sistemas cerrados —aquellos en los que ni entra ni sale energía o materia— y sistemas abiertos —aquellos en los que existe un constante intercambio con el medio— para entender la compleja realidad del ser humano. Un ser humano es, de acuerdo con esta distinción, un sistema abierto que se desenvuelve en el medio: del medio capta estímulos gracias a sus sentidos y es en el medio donde se desenvuelve. Así, el modo en que las personas se desenvuelven en el medio se encuentra condicionado por su práctica y reflexiva naturaleza, que determina la forma de construir realidades. Desde la perspectiva sociopráctica, se considera que los seres humanos construyen realidades infiriendo sentido a los estímulos que reciben del medio.

De este modo, se hace necesario considerar al ser humano como un activo constructor de realidades, conocimientos y modelos convivenciales, que tiene implicaciones teóricas y metodológicas significativas. No solo hace posible abrazar el universo de la participación social en la construcción de su propia realidad y vida, sino que también obliga a que ello se haga de forma tal que todos los “cuentos” cuenten (Prigogine y Stengers, 1985).

Reconocer la naturaleza práctica de los seres humanos implica concebir que [...] los seres humanos son sistemas abiertos, autopoieticos, reflexivos y no triviales, capaces de construir (y transformar) transductivamente realidades y conocimientos individuales, a la par que cristalizar socialmente realidades y conocimientos, al compatibilizar las realidades construidas y vernos viendo la realidad que vemos, y, por ende, viendo a otros seres humanos viendo lo que vemos. En este sentido, asumir la naturaleza práctica del ser humano convierte la posibilidad de que las personas participen de los procesos de construcción de paz —construcción de vida, de “caminar la palabra”—. (Ramos Muslera, 2015, pp. 18-19)

En este sentido, si las realidades externas sustantivas no son sino realidades objetivadas, en permanente transformación —resultado del proceso de encaje entre particulares realidades construidas y reflexivamente cristalizadas; cultura, sociedad o sistema político-económico—, no son sino realidades construidas que adquieren, a partir de la inferencia de sentido realizada sobre los estímulos recepcionados y el proceso de compatibilización de realidades, una u otra forma, unas u otras características, unas u otras propiedades en función de quiénes sean los seres humanos que construyen y compatibilizan. (Ramos Muslera, 2015, p. 19)

Desde la sociopraxis, se puede deducir que no son las culturas, ni las sociedades, ni las estructuras del sistema quienes determinan —total o parcialmente— el comportamiento del ser humano y negocian a través de sus representantes posibles acuerdos; por el contrario, todas y cada una de las personas son quienes caracterizan y construyen pueblos, culturas, sociedades y estructuras. Al no existir sustantiva unívoca ni relativa realidad externa que nos determina, sino tantas realidades sociales como los seres humanos sean capaces de cristalizar, se convierte en indispensable asumir un método de acción-reflexión-acción<sup>13</sup>.

Además de entender la gobernanza, en el plano colectivo, y la sociopraxis, en el plano individual, es preciso traer a colación

<sup>13</sup> Este es entendido como un proceso reflexivo de búsqueda realizado por los integrantes de una comunidad para conocer su práctica y lograr mejorar la lógica y la justicia de sus propias acciones.

otro término de interés que puede ayudar a comprender la realidad del pueblo ticuna en la actualidad.

La democracia deliberativa (Habermas, 1994; Bessette, 1980; Manin, 1987) rechaza la idea de que la vida política se reduce a la confrontación entre grupos rivales que persiguen intereses propios, y sostiene la necesidad de alcanzar, mediante un debate y deliberación pública, fórmulas alternativas de convivencia ciudadana. Así, el modelo no centra su interés en la maximización de la participación ciudadana en términos cuantitativos, sino en su dimensión cualitativa, esto es, en el propio proceso de decisión en sí mismo.

Los presupuestos básicos de este modelo serían los siguientes (Elster, 2001): a) las decisiones se adoptan mediante un proceso intersubjetivo de carácter argumentativo; y b) el proceso de deliberación debe ser inclusiva y cada participante tiene que tener la misma posibilidad de ser escuchado y de introducir propuestas libres de cualquier coerción externa o interna. Tales condiciones garantizan la adopción de una decisión motivada solo por la fuerza del mejor argumento. De este modo, la democracia deliberativa centra su atención, no ya sobre la propia decisión tomada, sino sobre el proceso de formación. Por tanto, la legitimidad de las decisiones políticas no reside en su adopción por una mayoría legitimada sino en que las decisiones se toman tras un proceso de deliberación previa.

Para conseguirlo, hay que participar y fomentar la inclusión real de los ciudadanos en la construcción de sus modelos de convivencia. Pero no se trata de cualquier participación, sino

de una participación razonada, argumentada, reflexionada.

Un sistema representativo constituye siempre una elección de segundo orden y encuentra su justificación en la necesidad de reconstruir teóricamente la unidad del poder, superando la pluralidad de intereses presentes en la sociedad. La aportación de la perspectiva sociopráctica [...] a la democracia deliberativa es, precisamente, que debe entenderse la política como una disputa acerca de cuestiones de valor de los seres humanos, y no simplemente de preferencia, como un proceso de razón y no sólo de voluntad.

[De este modo], la convivencia social no se determina por las libertades negativas, por la coacción externa, sino por la participación en una práctica común a través de cuyo ejercicio los ciudadanos pueden llegar a ser aquello que deseen ser: sujetos políticamente responsables de una comunidad de personas libres e iguales (Habermas, 1989). (Ramos Muslera y Méndez Juez, 2022, p. 7)

Retomando el objetivo principal del estudio, y a tenor de los aspectos teóricos analizados en este epígrafe, se puede deducir que la gobernanza es el arte de gobernar con, desde y para otros en un proceso mediante el que los implicados deciden sus objetivos de convivencia y las formas de coordinarse para realizarlos, para lograr un orden social preferido y constitucionalmente establecido, teniendo en cuenta el conjunto de valores, instituciones, normas, creencias y tecnologías que definen a identificar a ese pueblo. A tal fin, el ser humano debe ser una persona activa e implicada, constructor de realidades, conocimientos y modelos convivenciales, de

forma tal que todos los “cuentos” cuenten. Desde la democracia deliberativa la atención no se centra sobre la decisión tomada, sino sobre el proceso de formación previo que legitima las decisiones colectivas.

Solo así puede hacerse efectivo el derecho a determinar libremente su condición política y a perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural. En ejercicio de su libre determinación, el ser humano tiene derecho a la autonomía o autogobierno. El autogobierno debe orientar el cumplimiento de las obligaciones estatales frente a los pueblos indígenas, debiéndose respetar la autonomía deliberativa del pueblo o comunidad frente a cualquier decisión que afecte sus modos de vida. El derecho a la autodeterminación permite perseguir su bienestar y futuro, de acuerdo con sus propias prácticas, modos de vida y costumbres. Este derecho resulta de vital importancia en la medida en que garantiza su supervivencia como pueblos étnica y culturalmente distintos<sup>14</sup>.

## Resultados

### *El arte de gobernar en lo colectivo*

Como se ha expuesto con anterioridad, el modelo de gobernanza del pueblo ticuna responde mejor a la pregunta de para qué se gobierna con, desde y para otros en un proceso dialógico, aunque también es preciso conocer la arquitectura institucional para lograrlo. Se puede afirmar que la organización política formal ticuna no es sino un escalón de la estructura política de los Estados en los que la autoridad está basada en el consenso social, un experimento de ingeniería política y social que se ha encontrado con diversas dificultades (Ullán de la Rosa, 2004, p. 208). Así, el actual organigrama político de las aldeas es

<sup>14</sup> Conforme a lo establecido en el Manual para defender los derechos de los pueblos indígenas y tribales (Fundación para el Debido Proceso, 2023), en relación a Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) y la Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2016).

resultado de la combinación de dos instituciones diferentes: la del curaca, que existe desde la fundación de las aldeas y que toma su nombre de los antiguos líderes elegidos por los patronos, y la del Cabildo Indígena, rescatada de la historia por el Decreto 2001 de 1988, como institución de gobierno colegiada en las comunidades indígenas y cuya cabeza se situó la institución previa del curacato<sup>15</sup>.

A su vez, el pueblo ticuna forma parte de la Asociación de Autoridades Tradicionales de Tarapacá Amazonas (Asoaintam), con los pueblos tikuna, uitoto, kokama, bora, kokama e inga de la región; y también forma parte de la Asociación de Autoridades Indígenas del resguardo Tikuna, Kokama Yagua de Puerto Nariño y Leticia (Aticoya). Asoaintam y Aticoya son dos importantes espacios de participación y decisión indígena, en los que uno de los resultados es la realización de dos planes de vida, cada uno elaborado por cada asociación, y que se constituyen en dos documentos que reflejan gran parte de sus prácticas, cosmovisiones y problemáticas. Entre sus objetivos, se destacan los siguientes: vigilar derechos e intereses; desarrollar el plan de vida; defender y controlar el territorio; tener un gobierno propio; fortalecer los curacas y los cabildos; prestar asesoría a las comunidades en educación y organización dentro de la autonomía; formalizar la representación legal de las comunidades frente al Estado.

Otra de las instituciones básicas de decisión es el Congreso Wone, máxima instancia de toma de decisiones del resguardo Ticoya, conformado por las autoridades indígenas, ancianos y miembros de los cabildos de las diferentes comunidades que conforman el Resguardo (Vieco Albarracín, 2010, p. 147). En las celebraciones del Congreso, se intenta llegar a una alianza común a partir de su reconocimiento como minorías.

—

<sup>15</sup> Según lo dispuesto en el Reglamento Interno del Resguardo Tikuna, Cocama y Yagua de los municipios de Puerto Nariño y Leticia (aprobado en abril de 2014) y en el Estatuto de la Asociación de Autoridades Indígenas Aticoya (aprobado en enero de 2017).

En este contexto, cada pueblo, ticuna, yagua o cocama, mantiene los rasgos esenciales de su identidad étnica, pero es consciente de que las bases sociales, económicas y políticas que les garantizan su reproducción física y social se edifican sobre una identidad supraétnica, genérica, que le da un significado político a la identidad y, por tanto, un elemento de negociación con el Estado y los demás actores sociales. (Vieco Albarracín, 2010, p. 147)

El Reglamento Interno del Resguardo<sup>16</sup> establece que todas las personas deben ser tratadas por el gobierno con base en los principios de respeto de la vida en todas sus formas, el reconocimiento de la dignidad humana, la reconciliación con las leyes de la naturaleza como hecho vital para la permanencia de la cultura y la colectividad indígena, la prevalencia del interés colectivo sobre las pretensiones individuales y el fundamento de la oralidad para el rescate cultural del valor de la palabra.

Este reconocimiento de su derecho a un modelo desarrollo acorde con sus usos y costumbres, guarda relación con otros conceptos como el buen vivir o *sumak kawsay*<sup>17</sup>. De esta manera, se constituye en una alternativa de construcción de un modelo de desarrollo local (Vieco Albarracín, 2020, p. 106), en el que el Plan de Vida es el principal exponente del resultado conseguido a través de procesos dialógicos de “ida y vuelta”.

<sup>16</sup> Artículo 37 del Reglamento Interno del Resguardo Ticuna, Cocama y Yagua (Ticoya), de los municipios de Puerto Nariño y Leticia (abril, 2014).

<sup>17</sup> Origen andino del buen vivir como traducción del término quechua de *sumak kausay*, de suma qamaña en aymara, o incluso, ñandareko en guarani.



### *El Plan de Vida del pueblo ticuna: la experiencia de caminar la palabra*

Tal y como establece el artículo 6 de la Carta Democrática Interamericana aprobada el 11 de septiembre de 2001, la participación de la ciudadanía en las decisiones relativas a su propio desarrollo es, además de un derecho, una responsabilidad y una condición necesaria para el pleno y efectivo ejercicio de la democracia.

En los planes de vida de los pueblos indígenas en general, y en el caso particular del Resguardo Ticoya, la sociedad se encuentra integrada con la naturaleza y su existencia fuera de ella es inconcebible, ya que de ella depende íntegramente su reproducción física y social. En su cosmovisión y cosmogonía, la sociedad y la naturaleza coexisten en lugar de estar divididas o sometidas bajo una relación de dominación y sustentan su visión del mundo con base en una relación más armónica entre sociedad y naturaleza. Por tanto, el mundo que aparece en la realidad comparte el espacio con el supra y el inframundo, es decir, con una multitud de seres y fuerzas que influyen en la vida cotidiana. “Este es el caso, para los ticunas, de los *üüne* (seres inmortales del supramundo) y Yewaë (en el inframundo), el ser en forma de anaconda que sostiene el mundo” (Vieco Albarracín, 2020, p. 126).

Para los ticunas, existen cuatro principios: *maiü* (vida), *naë* (pensamiento), *póra* (fuerza) y *kua* (saber). Estos principios existen en cada ser en cantidades variables, están relacionados entre sí y dependen los unos de los otros.

Para los seres humanos (*yunatü*) estos cuatro principios determinan aspectos individuales y sociales. El sentido de la vida para un ticuna es lograr la perfección mediante actos, pensamientos y acciones, lo que permite tener hijos e incrementar el *naë* (pensamiento); de esta forma se logra la inmortalidad (Aticoya, 2008, p.56). (Vieco Albarracín, 2020, p. 126)





Sobre la base de estos cuatro principios, se formulan los conceptos del plan de vida:

- **Territorio:** son personas “de tierra firme”. El territorio es el fundamento de la vida, del pensamiento tradicional y de la identidad; es el lugar de los sitios sagrados, donde se desarrollan las actividades cotidianas de subsistencia; es estructural para su permanencia y pervivencia. En relación con él, se definen los códigos, las normas y las leyes. En él está plasmada las historias, el sentir, la explicación del ser indígena, la conexión a través de las prácticas culturales, la implementación milenaria de los sistemas de conocimiento tradicionales, lo que le da el fundamento al derecho mayor, a la ley de origen y al derecho propio (Comisión Nacional de Territorios Indígenas [CNTI], 2023, p. 9)<sup>18</sup>. El territorio se constituye como un derecho fundamental, del que dependen otros derechos fundamentales de los pueblos indígenas, incluidas la identidad misma, así como la autonomía y el gobierno propio, pero también el acceso a los sitios sagrados, el derecho a la salud, a la soberanía alimentaria, a la

<sup>18</sup> Sirva como ejemplo las Sentencias T-849/14 y T-188/93 que establecen el territorio indígena como un concepto amplio y de protección especial cuando se trata de sus áreas sagradas, aun cuando dichos territorios no cuentan con la seguridad jurídica, ya que se parte del sentido particular que tiene la tierra para los pueblos, y su protección se comprende más allá de su titularización. Por ello, el Estado tiene la obligación de proteger el derecho al territorio, garantizando el ejercicio de las actividades culturales, religiosas y culturales.

vivienda digna. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) resalta la importancia del derecho a la delimitación, demarcación y titulación de los territorios, haciendo énfasis en la obligación del Estado en la garantía de este derecho para mantener la integridad comunitaria (Gómez Angarita, 2022, p. 14). Así mismo, considera que el derecho a la restitución de las tierras y territorios es uno de los principios internacionales relativos a los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras, territorios y recursos naturales (CIDH, 2009, citado por Gómez Angarita, 2022, p. 14) y factor esencial para procurar los medios de subsistencia y garantizar el principio de diversidad étnica y cultural (Gómez Angarita, 2022, p. 14).

- **Autonomía y gobierno propios:** ejercer gobierno a través de sus propias autoridades, fundamentado en los usos y costumbres y en el marco del plan de vida es un requisito de vida. En el marco del principio de autonomía y gobierno propio, la Carta Política de Colombia señala que se conformarán consejos propios que ejercerán las funciones por la preservación de los recursos naturales para las comunidades indígenas como principio inalienable para ellas, la conservación de las comunidades desde tiempos ancestrales por el respeto que se tiene con la Madre Tierra y con el deber que tiene el indígena de devolverle a la Madre Tierra los recursos que se tomaron de ella desde un marco de valores como el respeto, la responsabilidad y el agradecimiento.
- **Autoridad tradicional:** reconocen como autoridades tradicionales a los ancianos sabedores, chamanes o curanderos que conocen y manejan las leyes de la naturaleza. A ellos les compete orientar, sanar, dirigir e impartir justicia en sus respectivas comunidades y las decisiones se adoptan previa consulta. Así, el derecho a la consulta previa<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Sirva como ejemplo la Sentencia SU-123 de 2018 para ilustrar este supuesto.

establece un modelo de gobernanza, en el que la participación es un presupuesto indispensable para garantizar los demás derechos e intereses de las comunidades [...] sobre cualquier decisión que las afecte directamente, de manera que puedan manifestar su opinión sobre la forma y las razones en las que se cimienta o en las que se fundó una determinada medida, pues esta incide o incidirá claramente en sus vidas. (CNTI, 2023, p. 213)

- **Cultura y pensamiento propio:** para los indígenas, la cultura es la vida misma, es la posibilidad de existir como un pueblo diferente a los demás, con una lengua propia, creencias, costumbres, tradiciones diferentes, unos bienes espirituales propios y vivos, basados en una ciencia milenaria y conocimiento tradicional que orientan el diario vivir y nos permiten dirigir autónomamente el rumbo de la vida. (Vieco Albarracín, 2020, p. 124)

El plan de vida tiene como objetivo prioritario brindar una visión de futuro, de una sociedad construida por valores tradicionales —que son, a su vez, producto de un proceso continuo de construcción y reconstrucción— y modernos, derivados de su largo proceso de integración a la modernidad. De esta forma, en el plan de vida se introducen conceptos como desarrollo propio, fortalecimiento del gobierno propio y autonomía territorial, ya que la adopción de decisiones con estructura dialógica permite establecer una sociedad más justa e implicada en la que se reconozca los derechos de todos por igual.

Así, un plan de vida indígena es un instrumento de planeación que se construye a partir de un proceso participativo de autodiagnóstico y del ejercicio de elaboración de proyectos. Es un instrumento de política y de gobierno y como tal, un acuerdo social que debe surgir del consenso. A lo largo de los años, el plan de vida del pueblo ticuna se ha consolidado como un documento que contiene información sobre la comunidad, sus recursos y sus necesidades, sobre los cambios que la comunidad quiere lograr, y los proyectos para lograr esos cambios y vivir mejor, el posicionamiento de la comunidad acerca de la relación entre el gobierno indígena y los actores gubernamentales y otros

actores y, en definitiva, la visión política de la comunidad a largo plazo.

El plan de vida depende del contexto de cada comunidad u organización indígena y responde a tres preguntas esenciales: ¿quiénes somos?, ¿qué buscamos? y ¿cómo lo haremos? Así, cada pueblo ticuna, yagua o cocama, mantiene los rasgos esenciales de su identidad étnica, pero es consciente de que las bases sociales, económicas y políticas que les garantizan su reproducción física y social se edifican sobre una identidad supraétnica genérica, que le da un significado político a la identidad y, por tanto, un elemento de negociación con el Estado y los demás actores sociales.

En definitiva, los planes de vida son manifestación escrita de la autodeterminación de los pueblos indígenas y

permiten la articulación de los planes los Gobiernos Indígenas con otros instrumentos y procesos de planificación nacional y regional, así como con la formulación e implementación de políticas públicas. Es por eso que su construcción, implementación y seguimiento debe hacerse desde lo local y de manera colectiva para asegurar el bienestar social, la pervivencia cultural y el cuidado del territorio de los pueblos indígenas. (Gaia Amazonas, 2020, párr. 9)

Desde una visión sociopráctica, los planes de vida son el vivo ejemplo de cómo fructifica el modelo de gobernanza policéntrica en pueblos que se hacen al caminar la palabra.



## Conclusiones

El concepto de gobernanza no es un estado absoluto, no constituye una meta. Se presenta como constructo inacabado y proceso en permanentemente revisión, pues en su desarrollo encuentra su significado y sentido. La gobernanza, como arte de gobernar, incluye una variabilidad suficiente como para considerar este término como dinámico y cambiante. A pesar de la diversidad de definiciones existentes y de experiencias prácticas, prevalece un enfoque centrado en el Estado, pese a encontrar casos de éxito como el del pueblo ticuna que permiten soñar con un cambio de paradigma hacia una visión policéntrica del término. Desde el enfoque sociopráxico, la democracia deliberativa acentúa el papel protagonista de los seres humanos en la conformación de su espacio vital, en su ser y estar, en su hacer y sentir, en su relación con la naturaleza.

La comunidad ticuna desempeña un rol proactivo en cuanto a la gobernanza. La existencia de proyectos y programas no estatales, como son los planes de vida, captan la esencia de los pueblos ancestrales y la complejidad de realidades sustancialmente distintas en las que es posible tomar decisiones acerca de cómo construir sociedades. La vida en colectividad de los seres humanos y el desarrollo, como colectivo a lo largo de los años, están ligados a la naturaleza y al cosmos, gracias a la capacidad intrínseca de la especie para conciliar realidades: “la capacidad de hacer compatibles las realidades que construimos y proyectamos, y la capacidad

de actuar, colectivamente, para atender las necesidades de y entre cada sujeto” (Ramos Muslera, 2015, p. 55).

Los planes de vida de la población ticuna manifiestan cómo la sociedad y su existencia se encuentra integrada a la naturaleza, de la que depende por entero su reproducción física y social. En su cosmovisión, la sociedad y la naturaleza coexisten en lugar de estar divididas, con base en una relación más armónica. Solo así es posible perpetuar la vida, brindar una visión de futuro, de sociedad construida por valores tradicionales —que son, a su vez, producto de un proceso continuo de construcción y reconstrucción— y valores más modernos. Porque, como señala Galtung: “uno actúa exactamente lo que uno quiere ser, y en esa medida, vas siendo cada vez más eso que estás actuando. En otras palabras: encarnas la realidad que quieres lograr” (Ramos Muslera, 2022, p. 139).

## Referencias

- Aguilar Villanueva, L. F. (2006). *Gobernanza y gestión pública*. Fondo de Cultura Económica. <https://n9.cl/32pde>
- Aguilar Villanueva, L. F. (2011). *Gobernanza pública para obtener resultados: marco conceptual y operacional*. Organización de las Naciones Unidas. [https://digitallibrary.un.org/record/697955/files/E\\_C.16\\_2011\\_2-ES.pdf](https://digitallibrary.un.org/record/697955/files/E_C.16_2011_2-ES.pdf)
- Alzate Zuluaga, M. L. y Romo Morales, G. (2014). El enfoque de la gobernanza y su recepción en el marco gubernativo actual de las sociedades latinoamericanas. *Opinião Pública*, 20(3), 480-495. <https://doi.org/10.1590/1807-01912014203480>
- Arellano Gault, D., Sánchez Cetina, J. y Retana Soto, B. (2014). ¿Uno o varios tipos de gobernanza? Más allá de la gobernanza como moda: la prueba del tránsito organizacional. *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, 1(2), 119-137. [https://doi.org/10.5209/rev\\_CGAP.2014.v1.n2.47538](https://doi.org/10.5209/rev_CGAP.2014.v1.n2.47538)
- Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua de Puerto Nariño [Aticoya] (2008). *Plan de*

*vida de los pueblos Tikuna, Cocama y Yagua de Aticoya*. Opciones Gráficas Editores Ltda.

- Bertalanffy, L. (1978). *Tendencias en la teoría general de sistemas*. Alianza Editorial.
- Bessette, J. M. (1980). Deliberative democracy: The majority principle in republican government. En R. A. Goldwin & W. Schambra (eds.), *How democratic is the constitution?* (pp. 102–116). American Enterprise Institute for Public Policy Research. <https://n9.cl/0rgxi>
- Bevir, M. (2010). *Democratic governance*. Princeton University Press.
- Cable, V. (1999). *Globalization and global governance. Chatham House papers*. Royal Institute of International Affairs.
- Carroll, G. R. (1984). Organizational Ecology. *Annual Review of Sociology*, 10, 71-93. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.10.080184.000443>
- Castells, M. (1998). *End of millennium. Information age: Economy, society and culture*. Blackwell Publishers.
- Comisión Nacional de Territorios Indígenas [CNTI]. (2023). *Manual para la defensa de los derechos territoriales de los pueblos indígenas*. Comisión Nacional de Territorios Indígenas de Colombia [CNTI]. <https://n9.cl/u545c>
- Congreso de la República de Colombia. (1991, 4 de marzo). Ley 21. *Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989*. Diario Oficial 39720. <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=37032>

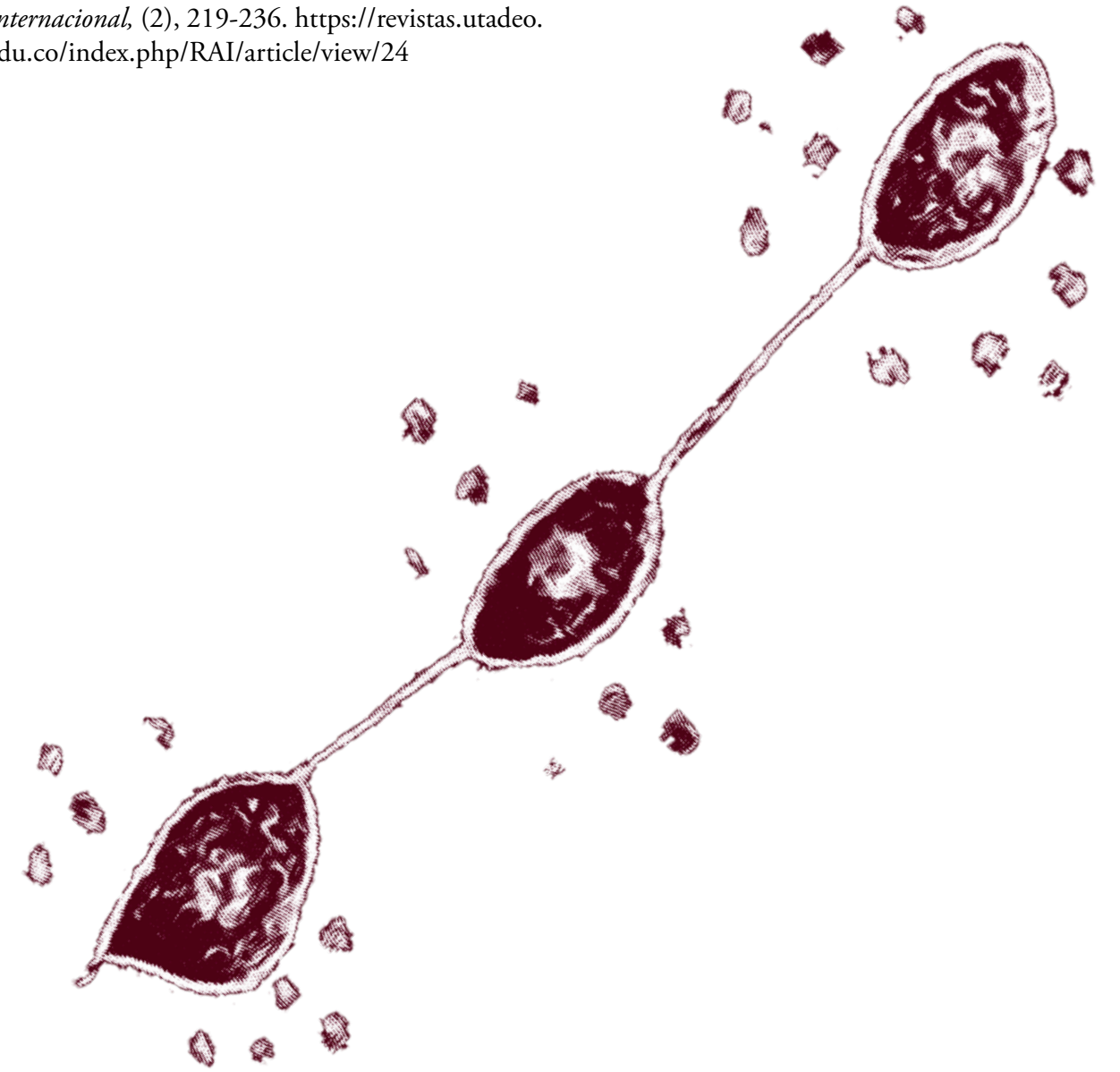
- Crenson, M. A. (1978). Social networks and political processes in urban neighborhoods. *American Journal of Political Science*, 22(3), 578-594. <https://doi.org/10.2307/2110462>
- Domínguez, J. I., & Lowenthal, A. F. (1996). *Constructing democratic governance: Latin America and the Caribbean in the 1990s, An Inter-American Dialogue book*. Johns Hopkins University Press.
- Easton, D. (1969). *Esquema para el análisis político*. Amorrortu Editores S.A.
- Elster, J. (2001). Introducción. En *La democracia deliberativa* (pp.13-30). Editorial Gedisa.
- Fundación para el Debido Proceso. (2023). *Manual para defender los derechos de los pueblos indígenas y tribales*. Fundación para el Debido Proceso. <https://n9.cl/t5jnm>
- Gaia Amazonas. (2020, 6 de agosto). ¿Qué es el plan de vida? *Gaia Amazonas*. <https://n9.cl/dnpz0>
- Gómez Angarita, V. M. (2022). *Balance de la implementación del Decreto ley 4633 durante el 2021*. Comisión Nacional de Territorios Indígenas de Colombia [CNTI]; Observatorio de Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas. <https://n9.cl/tytvn>
- Goulard, J-P. (2009). *Entre mortales e inmortales. El Ser según los Ticuna de la Amazonia*. Institut Français d’Etudes Andines; Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.3927>
- Habermas, J. (1984). *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Cátedra.
- Keohane, R. O. (2003). Global governance and democratic accountability. En D. Held & M. Koe-

- nig-Archibugi (eds.), *Taming globalization: frontiers of governance* (pp. 130-160). Polity Press.
- Kooiman, J. (ed.). (2009). *Governing as governance*. Sage Publishers.
- Manin, B. (1987). On legitimacy and political deliberation. *Political Theory*, 15(3), 338-368. <https://doi.org/10.1177/0090591787015003005>
- Maturana, H. y Varela, F. (1990). *El árbol del conocimiento*. Debate.
- Montañés Serrano, M. y Ramos Muslera, E. A. (2012). La paz transformadora: una propuesta para la construcción participada de paz y la gestión de conflictos desde la perspectiva sociopráctica. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 7(2), 241-269. <https://doi.org/10.14198/OBETS2012.7.2.04>
- Pierre, J., & Peters, G. (2003). *Governance, politics and the state*. St. Martin's Press.
- Prigogine, I., & Stengers, I. (1985). *Order out of chaos. Man's new dialogue with nature*. Fontana Press.
- Putnam, R. D., Leonardi, R., & Nanetti, R. (1994). *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press.
- Quintero Castellanos, C. E. (2017). Gobernanza y teoría de las organizaciones. *Perfiles Latinoamericanos*, 25(50), 39-57. <https://doi.org/10.18504/pl2550-003-2017>
- Ramos Muslera, E. A. (2012). Las metodologías participativas desde la perspectiva sociopráctica. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 4, 115-132. <https://recyt.fecyt.es/index.php/encrucijadas/article/view/78880>
- Ramos Muslera, E. A. (2015). *Paz transformadora (y participativa). Teoría y método de la paz y el conflicto*

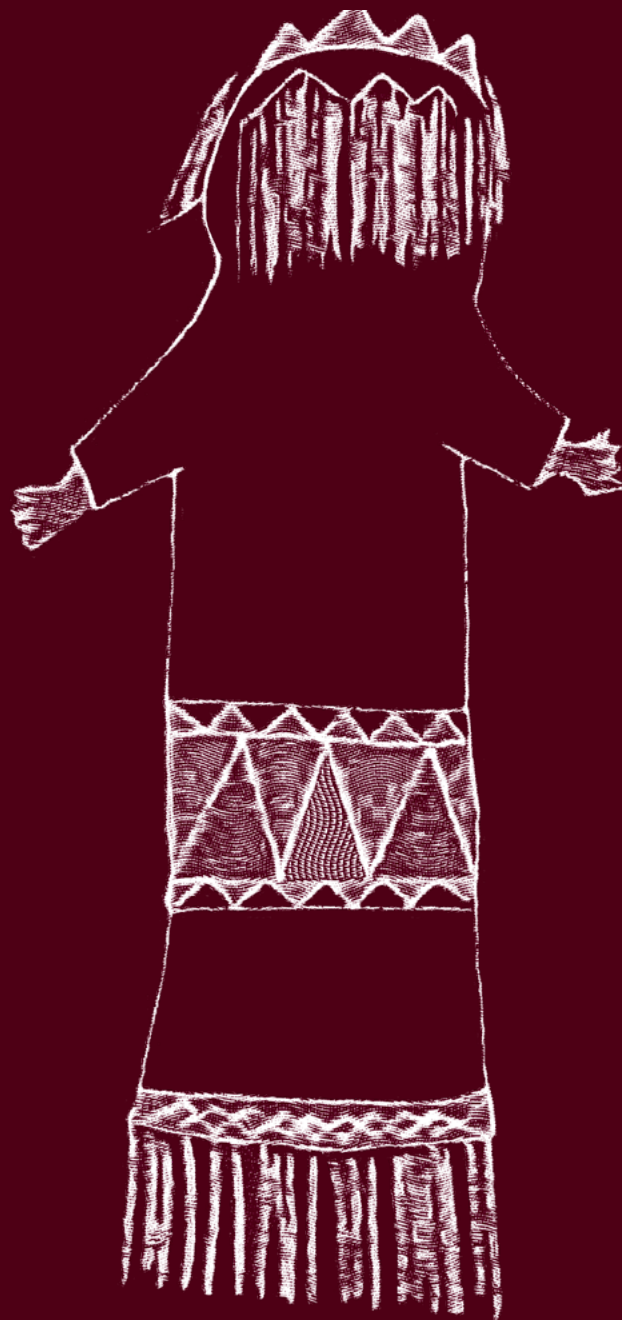
*desde la perspectiva sociopráctica*. Instituto Universitario en Democracia, Paz y Seguridad de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras. <https://tzibalnaah.unah.edu.hn/handle/123456789/13165>

- Ramos Muslera, E. A. (2022). Encarnar la realidad a lograr: entrevista a Johan Galtung. La guerra en Ucrania evidencia la necesidad de potenciar la cultura de paz y la transformación de conflictos de manera sinérgicamente satisfactoria. *Revista Latinoamericana de Estudios de la Paz y el Conflicto*, 6(3), 130-140. <https://doi.org/10.5377/rlpc.v3i6.14095>
- Ramos Muslera, E. A. y Méndez Juez, M. (2022). *CONTRAVIOL: una experiencia de participación y socialización política en Honduras construida desde la paz transformadora*. XVI Congreso. <https://aecpa.es/files/view/pdf/congress-papers/16-0/2838/>
- Ullán de la Rosa, F. (2004). Los límites de la ingeniería indigenista: la reestructuración del autogobierno entre los indios ticunas del Alto Amazonas. *Revista Española de Antropología Americana*, 34, 203-224. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0404110203A>
- Vieco Albarracín, J. J. (2010). Planes de desarrollo y planes de vida: ¿diálogo de saberes? *Mundo Amazónico*, 1, 135-160. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/9918>
- Vieco Albarracín, J. J. (2020). Ambiente y naturaleza en los planes de desarrollo y los *planes de vida*: el caso del resguardo Ticoya del Trapecio Amazónico. En S. Uruburu y Y. Ortiz (eds.), *Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan. Experiencias investigativas con pueblos originarios en Colombia* (pp. 105-128). Ediciones USTA. <https://n9.cl/v7wiz>

- Whittingham Munévar, M. V. (2010). ¿Qué es la gobernanza y para qué sirve? *Revista de Análisis Internacional*, (2), 219-236. <https://revistas.utadeo.edu.co/index.php/RAI/article/view/24>







## Pedir permiso

**C**ómo estos saberes que nosotros tenemos allí pueden también fortalecer procesos de aprendizaje y conocimiento de la juventud no solamente rural sino urbana? Porque a veces los saberes son universales, por ejemplo, cómo proteger el agua, cómo hablar con la naturaleza. Son principios importantes que los jóvenes de las ciudades también comparten. Podemos compartir espacios. La danza, por ejemplo, es sanación, pero a veces no nos han dicho o no sabemos eso. Entonces, cómo ese arte de tejer, de cantar, si lo enfocamos hacia nosotros mismos como sanación podemos sanarnos; o como nosotros pintamos y como una pintura puede también darnos el espíritu de la sanación. El espíritu de crecer en el conocimiento esta dado también en cómo nosotros podemos lograrlo desde los mismos rituales de permiso. Yo he hecho algunos ejercicios en universidades con estudiantes de cómo para cualquier acto que vayamos a hacer simplemente reflexionemos y pidamos permiso a la naturaleza; el arte de pedir permiso a la misma naturaleza nos empodera nos da poder fuerte, porque es el permiso que tenemos. Entonces, buscar eso desde un más allá, desde una mirada espiritual y material para entender eso que está sucediendo allá entonces creo que eso pueden ser herramientas muy valiosas para la juventud en todas partes del mundo.

### Palabras del Mayor Floresmiro Rodríguez

Comunidad Ticuna de Puerto Esperanza.  
Primer Encuentro de Internacionalización de Saberes  
Ancestrales.



**Fotografía:** Pedir permiso.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

## Capítulo IV.

### Sentir, pensar, actuar el territorio.

# Elementos para la formulación de proyectos sociales<sup>1</sup>

*Daniela María Rodríguez Torres*<sup>2</sup>  
Fundación Universitaria Cervantes San Agustín

- 
- <sup>1</sup> El presente capítulo de libro es producto de investigación en el marco del proyecto subvencionado del ICETEX “Internacionalización de saberes ancestrales: herramientas académicas y tecnológicas para la gestión de la internacionalización de la población trasfronteriza Ticuna” desarrollado por la Universidad La Gran Colombia, la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior – CUN, la Fundación Universitaria Unicervantes, la Universidad Tecnológica de Panamá (Panamá), la Universidad de Burgos y con el apoyo de la Universidad de Salamanca (España).
- <sup>2</sup> Especialista en Gestión de Proyectos por la Universidad Nacional Abierta y a Distancia, y trabajadora social por la Universidad Mariana. Autora en el libro Juro Vengarme. Docente investigadora de la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín (Unicervantes), sede Mocoa, departamento de Putumayo. Coautora en investigación Docente de Agrosavia. Correo: daniela.rodriguez@unicervantes.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-8280-0192>.



## Resumen

En el presente capítulo se expone la forma en que se desarrollan los proyectos desde la territorialidad, comprendiendo el proyecto como una oportunidad de crecimiento colectivo y atención a las diferentes problemáticas que aquejan a las comunidades a través de la construcción de un camino orientado al futuro y teniendo en cuenta las condiciones que le han forjado, mediante el reconocimiento de los saberes, los recursos y el territorio. Para el desarrollo del texto, se establece un marco teórico que repasa los conceptos de necesidad —con sus diversas variantes—, problema social, calidad de vida y formulación de proyectos. Seguidamente, se expone de forma amplía la metodología cualitativa bajo la que se desarrolla el presente apartado, continuando con la presentación de los resultados del estudio, clasificándolos en: identificación de un problema o necesidad, árbol de problemas, población afectada por el problema, características de la zona o área, identificación de involucrados en el proyecto, y la definición de objetivos y actividades del proyecto. Finalmente, se plantean las conclusiones del capítulo respecto a las oportunidades de crecimiento colectivo, por lo tanto, se infiere que los proyectos sociales no se limitan solamente a la ejecución de actividades, sino que trascienden hacia la transformación de las condiciones de vida de los beneficiarios, el fortalecimiento de las capacidades locales y la generación de cambios estructurales.

**Palabras clave:** calidad de vida, comunidades indígenas, formulación de proyectos, necesidades sociales, problemas sociales.

## Abstract

This chapter presents how projects are developed from a territorial perspective, understanding the project as an opportunity for collective growth and addressing the various problems facing communities through the construction of a future-oriented path, taking into account the conditions that have shaped it through the recognition of knowledge, resources, and territory. For the development of the chapter, a theoretical framework is established that reviews the concepts of need with its various variants, social problem, quality of life, and project formulation. The qualitative methodology used in this section is then broadly explained, continuing with the presentation of results, categorized as: identification of a problem or need, problem tree, population affected by the problem, characteristics of the zone or area, identification of project stakeholders, and the definition of project objectives and activities. Finally, the chapter concludes by discussing opportunities for collective growth, inferring that social projects are not limited to the execution of activities, but rather transcend to the transformation of beneficiaries' living conditions, the strengthening of local capacities, and the generation of structural changes.

**Keywords:** indigenous communities, projects formulation, quality of life, social problems, social needs.

## Introducción

La Tierra ha sido testigo de los sueños de quienes la habitan. Los habitantes de esa tierra, propios de cada especie, convergen en un mismo espacio llamado territorio, para convivir en un diálogo continuo de saberes. Este capítulo se enmarca en el quehacer de los proyectos, el desarrollo de un paso a paso desde la práctica cotidiana de un territorio, sus gentes y sus realidades.

Para su comprensión se puede decir, querido lector, que, así como la piña no crece sin manos que la siembren, una comunidad no florece sin proyectos que la fortalezcan. Un proyecto, más que un escrito en el papel, es una semilla que, al ser observada, comprendida, nutrida con el trabajo colectivo, la sabiduría ancestral y la visión del futuro, da frutos que suministrarán respuesta y atención a las necesidades que se presentan.

En las comunidades, cada idea o iniciativa tiene un propósito que va más allá de lo individual. Una escuela no solo es una estructura física, sino una oportunidad para que niños, jóvenes y adultos compartan saberes y amplíen sus conocimientos. Una empresa no es solo una fuente de empleo, sino un camino para que quienes hacen parte de ella, exterioricen sus saberes, transformen productos, creen valor a lo que ya existe, que progrese una economía, amplíen la visión del territorio y más elementos. Formular un proyecto es, entonces, el trazo de un camino hacia el futuro, desde el reconocimiento del presente y el pasado. Es una comunicación profunda entre las personas y sus sueños, sus conocimientos, la identificación de sus recursos, el conocimiento del territorio, la necesidad de conservar o crear.

Este capítulo surge desde la necesidad de formular proyectos en tanto que la comunidad avanza en los procesos de organización que buscan atender necesidades y problemas sociales.

En este sentido, la formulación de proyectos no es más que el desarrollo de un paso a paso que integra los recursos con los que una comunidad cuenta, el aprovechamiento de saberes, la organización de ideas y la intención de hacerlas realidad. Para una mayor comprensión, es pertinente tener en cuenta que Vergara Vergara (2020) menciona que un proyecto consiste esencialmente en “organizar un conjunto de acciones y actividades por realizar, que implica el uso y la aplicación de recursos humanos, financieros y técnicos en un área determinada o sector, con el fin de lograr ciertas metas u objetivos” (p. 14). En esta línea, Miranda (2004, citado por Vergara Vergara, 2020) define el proyecto de la siguiente manera:

[...] una propuesta ordenada de acciones que pretenden la solución o la reducción de la magnitud de un problema que afecta a un individuo o grupo de individuos, en el cual se plantean la magnitud, las características, los tipos y los periodos de los recursos requeridos para completar la solución propuesta dentro de las limitaciones técnicas, sociales, económicas y políticas en las cuales el proyecto se desenvolverá. (p. 15)

Conforme a lo anterior, el presente capítulo espera exponer de manera clara y práctica cómo se formula un proyecto partiendo desde la ficción narrativa, donde una joven mujer del pueblo ticuna se adentra en el proceso creativo y decidido de ayudar a su comunidad, a partir del reconocimiento de una necesidad sentida en el territorio, para lo cual busca una transformación sostenible en el tiempo.

Lo anterior, da respuesta sin duda al legado que el pueblo ticuna busca conservar: “Desde la cosmología Ticuna, el héroe sabedor Yoi, encargó a los Ticuna mantener el lugar sagrado en el que vivió físicamente. Es por ello, que quienes habitan este territorio luchan por protegerlo y conservarlo” (Ministerio de Cultura, s.f., p. 3).

## Marco teórico

En la parte introductoria de este capítulo, se explicó brevemente acerca de lo que es un proyecto, el cual es una herramienta que permite alcanzar unos objetivos o metas propuestas para la atención o superación de una necesidad o un problema en un determinado tiempo, lugar y con recursos de diferente naturaleza que se abordarán a medida que avanzamos en este recorrido.



En ese sentido, a continuación, se definirán los conceptos claves que rigen este texto.

### *Necesidad*

La formulación de proyectos gira en torno a dos principales conceptos; uno de ello es la *necesidad*, dado que a partir de la identificación de esta surge el interés porque sea resuelta para mejorar una situación que afecta de alguna manera la calidad de vida de quienes habitan un territorio. En este sentido, la necesidad cuenta con diferentes interpretaciones, por ejemplo, desde la cotidianidad, “una necesidad se trata de un impulso humano o motivación dirigido a satisfacer una carencia de naturaleza variable como alimento, agua, vivienda, protección, afecto, seguridad, etc.” (Moreno Cámara *et al.*, 2015, párr. 4). Desde el ámbito de la psicología, la necesidad se centra desde la comprensión de la motivación humana, planteado por el Dorsch (1991, citado por Moreno Cámara *et al.*, 2015): “las necesidades son la expresión de lo que un ser vivo requiere indispensablemente para su conservación y desarrollo” (párr. 5).

Abraham Maslow (1943, citado por Quintero Angarita, 2008) propone en su “Teoría de la Motivación Humana” una pirámide de necesidades, que se organizan de manera jerárquica por medio de cinco categorías. Estas se distribuyen de forma ascendente según la importancia para la supervivencia y capacidad de motivación. Estas necesidades se distribuyen en:

- Necesidades fisiológicas: necesidades primarias como dormir, alimentarse, respirar, el refugio, beber agua.

- Necesidades de seguridad: se relaciona con la tendencia a la conservación frente al peligro. Tener una estabilidad relacionada con la tener una casa, una familia, trabajo, dinero, educación y salud.
- Necesidad de amor, afecto y pertenencia: vistas como necesidades sociales, se orienta al deseo y necesidad de tener amigos, querer y sentirse querido, pertenecer a una comunidad, a una cultura, tener vínculos afectivos.
- Necesidad de estima: si las tres necesidades anteriores están de alguna manera satisfechas, surge la necesidad en la persona de desarrollar y mantener una autoestima, el reconocimiento hacia la persona, el logro y respeto hacia sí misma y los demás.
- Necesidad de autorrealización: Marlow lo refiere como la necesidad de una persona para ser y hacer lo que la persona “nació para hacer”. El desarrollo de su potencial mediante una actividad específica.

Como se plantea anteriormente, el concepto de necesidad tiene una visión global que va desde lo individual hasta lo social. Es por lo que, para la formulación de un proyecto, es necesario reconocer la naturaleza de dicha necesidad, dado que de esto depende el enfoque que se le dará al mismo, los objetivos que se planteen y las actividades que den respuesta a estos para la obtención de un resultado esperado.

### *Problema social*

Respecto al concepto de *problema*, este surge a partir del cúmulo de necesidades no resueltas o que han sido abordadas de manera ineficiente. En este sentido, un problema social, aparte de ser una situación que genera afectaciones, posee un adicional que es su impacto en un gran número de personas, por eso es llamado un problema social. Horton y Leslie (1955, citado por Suárez, 1989, p. 3) definen que un problema social “es una condición que afecta a un número significativamente considerable de personas, de un modo considerado inconveniente



**Fotografía:** Artesanías del pueblo ticuna.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.



y que según se cree debe corregirse mediante la acción social colectiva”. Asimismo, se plantea que “la dinámica de los problemas sociales puede mostrar transformaciones positivas de las condiciones indeseables o las mismas pueden sufrir un deterioro que agudice el problema” (Suárez, 1989, p. 3).

Dicho lo anterior, los problemas sociales no son ajenos a cualquier espacio donde convergen los seres humanos, dado que por naturaleza y por las diferentes prácticas de vida, la realidad social, económica, política, los detrimentos en la educación, la cultura, los desastres naturales, etc., propician una alta susceptibilidad a la presencia de problemas sociales. Conforme a esto, para la comunidad ticuna, los problemas sociales deben presentarse de la misma manera, ya sea por necesidades no resueltas o por factores externos que afectan la estabilidad del territorio y su población, los problemas sociales surgen de manera natural. Lo importante es identificarlo y tomar acción para la atención y superación de estos.

Ahora bien, identificado el concepto de problema social, es indispensable comprender que toda crisis contempla una oportunidad de mejora. Es por lo que, a continuación, se plantean dos conceptos que fortalecen la visión de los proyectos sociales; estos son la calidad de vida y la innovación social.

### *Calidad de vida*

Este concepto, al igual que los mencionados anteriormente, cuenta con diferentes interpretaciones; no obstante, todas se dirigen hacia un mismo propósito. Así, por ejemplo, Quintero

(1992, citado por Ardila, 2003) menciona que “es el indicador multidimensional del bienestar material y espiritual del hombre en un marco social y cultural determinado” (p. 163). Para la Organización Mundial de la Salud (OMS), la calidad de vida se puede medir según unos indicadores sociales: el bienestar emocional, la riqueza y bienestar materiales, la salud, el trabajo y otras formas de actividad productiva, las relaciones familiares y sociales, la seguridad y la integración con la comunidad (Ardila, 2003).

De acuerdo con lo mencionado, la calidad de vida es, entonces, la superación de las necesidades humanas, la forma en que una persona y/o grupo de personas pueden disfrutar de su vida.

### *Formulación de proyectos*

La formulación de proyectos es un proceso fundamental para el desarrollo sostenible de las comunidades y sus territorios, si bien un proyecto se puede aplicar a cualquier tipo de contexto, zona o área, siempre es fundamental identificar los pasos requeridos para llevar a feliz término el proyecto y obtener el resultado que se espera. En este sentido, es importante destacar que, si bien los proyectos cuentan con una metodología similar entre sí, existen algunas diferencias que dependerán de la naturaleza del proyecto; es decir, si es empresarial, de cooperación internacional, público, etc. Para este caso, únicamente se abordarán los pasos iniciales que dan respuesta al objetivo del presente capítulo, es decir, la formulación de un proyecto. Este último reconocido de la siguiente manera:

Un conjunto de materiales y humanos, que se combinan para hacer posible la realización de una serie de actividades, siguiendo una metodología concreta, en un tiempo, y un costo determinado, con la finalidad de alcanzar unos resultados que permitan el logro de un objetivo específico, con el que se cambia una realidad concreta. (Crespo Alambarrío, 2015, p. 20)

## Metodología

El presente capítulo fue elaborado a partir de una metodología cualitativa establecida a partir de una revisión bibliográfica relacionada con los conceptos del marco teórico. En relación con esto, se estableció una revisión documental inicialmente acerca de lo que es un proyecto abordado en la sección introductoria, además de las necesidades y problemas como información sustancial para la comprensión de los principales temas del capítulo. Estos conceptos se establecieron a partir fuentes secundarias que incluye artículos académicos, guías metodológicas de fuente gubernamental nacional y revistas científicas. De igual forma, se abordaron y consultaron, en las mismas fuentes mencionadas antes, los conceptos de la calidad de vida formulación de proyectos.

Aunado a lo anterior, se estableció un enfoque narrativo que incluye la cosmovisión de la comunidad ticuna, integrada en el apartado de discusión y resultados. Esta narrativa fue implementada a partir de la revisión de fuentes secundarias como sitios web oficiales de las comunidades indígenas, donde se puntualiza acerca de la comunidad ticuna; además, se contó con la aplicación de una entrevista semiestructurada realizada al Mayor Floresmiro Rodríguez, a quien se le indagó —de manera conversacional— acerca de los principales problemas o necesidades sociales, las fortalezas y recursos de la comunidad y el territorio, así como datos adicionales que sirvieron de insumo para la creación narrativa y la ejemplificación de un proyecto basado en situaciones reales que vive la población ticuna.

## Discusión y resultados

En el presente apartado, se aborda de manera narrativa, desde la ficción, el paso a paso para la formulación de un proyecto a partir de la historia de una mujer ticuna con quien se realizará un recorrido basado en las realidades conocidas desde la revisión de fuentes bibliográficas, el material visual y de audio obtenido

en la estancia de campo y la entrevista al Mayor Floresmiro Rodríguez.

### *Identificación del problema o necesidad*

Una mañana de sábado, la abuela Francisca invita a su nieta Lesly a casa para enseñarle a preparar la sopa de mazamorra de gamitana ahumada (Álvarez Palacios *et al.*, 2011). Mientras Lesly pica el pimentón y cilantro cimarrón, Francisca, con sus grandes manos, raya el plátano para espesar la sopa y le cuenta a Lesly que este plato se servía antes para brindarle a las personas que asistían a las mingas, también se prepara en casa, debido a su alto contenido nutricional. Lesly, interesada por la preparación de este plato tradicional, le pregunta a su abuela acerca de los saberes ancestrales que se han perdido con el paso del tiempo. Francisca, con un suspiro que sopla el vapor que sale de la olla, guarda silencio y se seca las manos con un trapito viejo.

—Venga, hija. Siéntese mientras se cocina la sopa.

Francisca, con un tono de tristeza y preocupación, le contó a Lesly acerca de la pérdida de los saberes ancestrales como la medicina tradicional, las recetas —como la sopa—, las historias que hablan de héroes mitológicos, la pérdida en la comprensión del diálogo natural con los diferentes seres que habitan la selva, el río, los aires, la tierra. Y no solo eso, hablaron del daño al ecosistema, la necesidad de conservar el agua, la pérdida de la lengua nativa en las nuevas generaciones. Con preocupación, su abuela habló sobre los jóvenes que se integran a grupos al margen de la ley para producir y

consumir sustancias tóxicas para la mente y el cuerpo.

Lesly, atenta al sentir de su abuela, también expresó su preocupación por la economía del territorio, la falta de vías de acceso para la comercialización de los productos agrícolas de la comunidad, la escasa capacitación para la elaboración o transformación de estos, o para la adecuada comercialización de la “naturaleza que convierten en arte” (M. Floresmiro Rodríguez, comunicación personal, 31 de marzo de 2025).

Tal como se menciona en el diálogo entre Lesly y su abuela, es cómo se identifica, en un primer momento, un problema o necesidad; paso inicial para la formulación de un proyecto.

La identificación de un problema o necesidad está relacionada con el diagnóstico de la situación problema. No obstante, si bien existen diferentes problemas o necesidades, es recomendable que se elija por medio de la consulta con la población y, además, contestar a las siguientes preguntas: ¿cuál es el problema o necesidad?, ¿cuáles son las causas y efectos de este problema?, ¿quiénes son los afectados por el problema o la necesidad?, ¿quiénes son los interesados en participar de un proyecto que atienda ese problema o necesidad?, ¿quiénes se verían afectados con la implementación de ese proyecto?, ¿con qué recursos se cuenta para atender ese problema o necesidad? y ¿en cuánto tiempo se requiere que ese proyecto sea implementado?

Volviendo al relato, Lesly identifica tras el diálogo con su abuela, que una de las principales

problemáticas que aquejan al territorio es la *pérdida de los saberes ancestrales* y, con ello, la pérdida de valores, creencias, costumbres, habilidades, entre otros aspectos, que impactan de manera negativa a su comunidad y la conservación de su identidad cultural. Para corroborar esto, Lesly convoca una reunión con niños y adolescentes del resguardo como una de las principales poblaciones que se ve afectada por esta problemática.

Reunidos al interior de la Maloka, Lesly indaga por medio de preguntas específicas acerca del conocimiento con el que cuentan los niños, niñas y adolescentes respecto a: los saberes ancestrales, qué historias conocen de sus abuelos, si logran identificar la comunicación que existe entre la población y los demás habitantes del territorio —como lo son los animales y las plantas—, recetas tradicionales, entre otras. Terminada la ronda de preguntas y el compartir de experiencias, Lesly escribe en un tablero que los niños, niñas y adolescentes no reconocen con claridad el proceso de preparación de la fariña, cómo se obtiene la yachama, además, solo los adolescentes reconocen, escasamente, el proceso de elaboración del panero y el payawarú (Álvarez Palacios *et al.*, 2011). Sin embargo, Lesly logra identificar que la población indagada sí reconoce con claridad a la chagra como espacio de conocimiento y conservación de los saberes, el ritual de la Pelazón y la Minga.

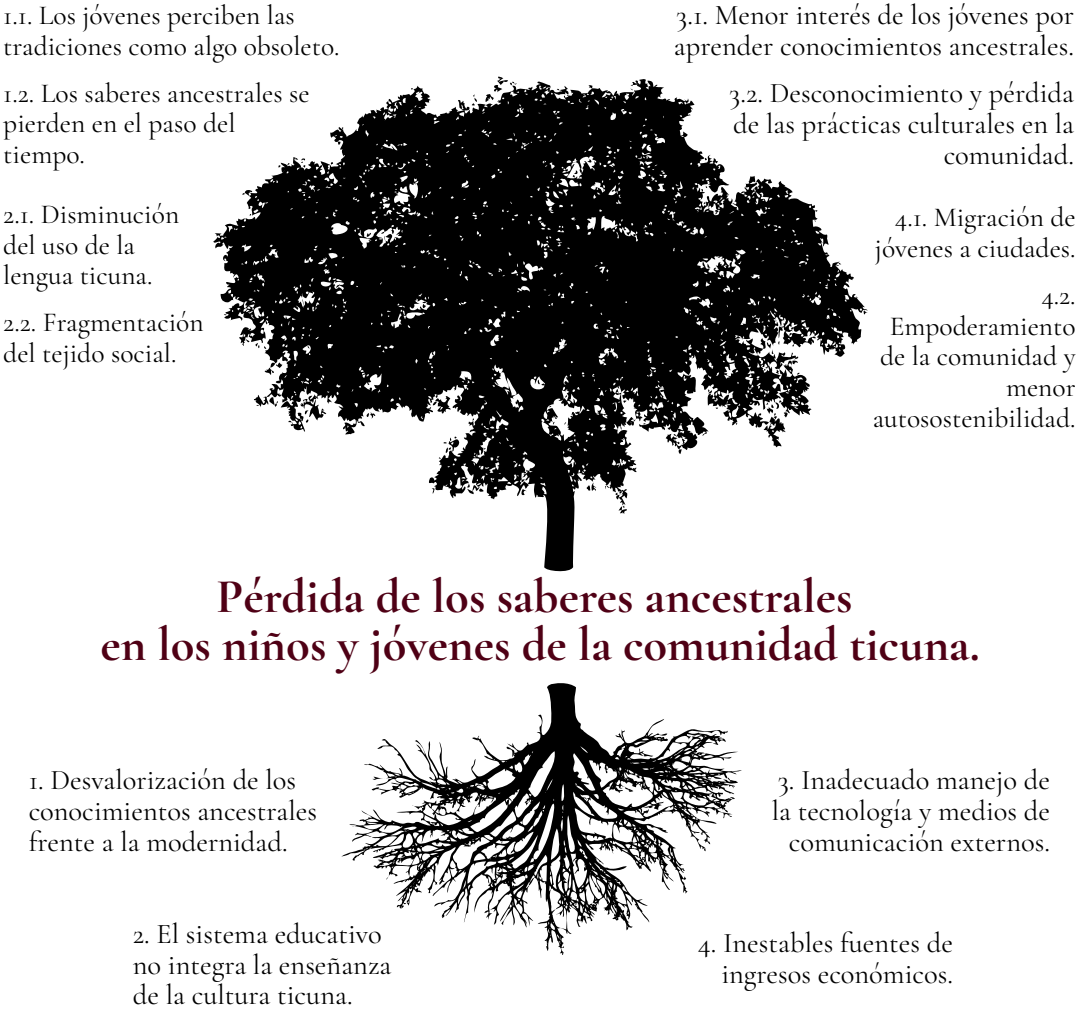
Árbol de problemas

En este punto, Lesly tiene información valiosa sobre qué tipo de conocimiento tiene la población sobre los conocimientos ancestrales. Ahora bien, mediante un árbol de problemas, Lesly empieza un recorrido de análisis sobre las causas y consecuencias de esta problemática. Para ello, elabora un dibujo de un árbol, donde en el tronco escribe: *la pérdida de los conocimientos ancestrales*, como problema central; en las raíces establece: *las causas del problema*; y en las ramas y hojas establece: *las consecuencias del problema*.

**Construcción de causas:** “A partir del problema central, se construye un modelo analítico de las causas que originan el problema: se despliegan las causas más directas y luego las causas de dichas causas” (Leal Patarroyo, 2020, p. 26).

En este importante paso, Lesly analiza todas las áreas comprometidas, esto da como resultado el siguiente diagrama (figura 1).

Figura 1. Árbol de problemas.



**Nota.** En la figura, se presentan los hallazgos frente a las causas y consecuencias de la problemática identificada. Fuente: elaboración propia.





Como se presentó antes, en la formulación de proyectos, una vez identificado el problema central, hay que analizar causas y consecuencias, pues esto permite abordarlo de manera concreta; de no ser así, el proyecto no obtendrá el resultado que se presente lograr, afectando con ello, a la calidad de vida de la población afectada por dicho problema. Atender un problema de manera correcta “permite tener relaciones armónicas con el ambiente natural y con la comunidad de la cual somos parte” (Ardila, 2003, p. 4).

### *Población afectada por el problema*

Una vez identificado el problema, es indispensable determinar la población afectada directa en indirectamente por el problema; vale decir, aquellos que reciben los principales efectos del problema. Así mismo, es importante estimar el número de personas, el lugar donde se encuentran los afectados que puede ser un barrio, una escuela, una institución o la comunidad en general (Departamento Nacional de Planeación [DNP], 2024). Para este caso, Lesly identifica que la población afectada son los niños, niñas y jóvenes del Resguardo Vista Grande quienes han presentado características relacionadas con el escaso manejo de la lengua ticuna, ingreso de jóvenes a grupos al margen de la ley, así como escasa motivación por conocer y preservar los saberes ancestrales de sus abuelos y antepasados.

Es importante anotar, que no solo es necesario conocer cuál es la población afectada, sino también sus características, es decir: edad, género, estrato, grupo étnico, condición de discapacidad, víctima de conflicto, desplazamiento, fuentes de ingresos, etc. Estos datos pueden ser identificados ya sea por una encuesta socioeconómica o por fuentes secundarias como: censos, registros administrativos, archivos oficiales de entidades

gubernamentales o el gobierno propio (Departamento Nacional de Planeación, 2024).

### *Características de la zona o área*

De vuelta al relato, Lesly había recopilado valiosa información sobre el problema y la principal población afectada. Ha pasado una semana desde que tuvo la conversación con su abuela, a quien de nuevo visita esperanzada por los avances que ha tenido hasta el momento. La abuela Francisca, con ilusión, recibe a Lesly, y como un acto de confianza entrega a su nieta una mochila de Yagua que había tejido meses atrás con las fibras del árbol de chambira. La abuela Francisca había recibido, en un sueño, el mensaje de su abuelo, quien, convertido en colibrí, la llevó hasta la espesura de la selva, y estando allí, pudo ver a los niños, niñas y jóvenes del resguardo vestidos con trajes tradicionales con fibra de yanchama, otros se contaban historias en lengua ticuna y otros interactuaban con los diferentes seres que habitaban los árboles y la tierra (Álvarez Palacios *et al.*, 2011).

El mensaje fue claro para Lesly, y en acto de honrar la confianza de su abuela sabedora, continua con el recorrido. Para este punto, Lesly debe empezar a especificar la zona o el área a nivel territorial y/o geográfica que, al igual que la población, también se ve afectado por el problema.

En este punto, es importante destacar que existen unas variables para definir la zona o área. Según la categoría de división política, se puede definir el departamento, municipio, región, resguardo, etc., igualmente, con relación a la actividad económica se podría establecer si es una zona comercial, industrial, agropecuaria, etc. De igual forma, en caso de ser una zona por uso de suelo, se puede definir si es rural, urbano, zona de reserva, espacio sagrado, etc., o en caso de ser una infraestructura, podría identificarse si es un colegio, una empresa, un parque, etc. (Departamento Nacional de Planeación, 2024).

### *Identificación de involucrados en el proyecto*

Si bien en los apartados anteriores, se ha identificado la población afectada por el problema, es importante diferenciar estos, de los involucrados, dado que estos últimos no solo son los afectados directos, sino también los interesados en el proyecto que atienda a esa problemática. En este caso, se pueden encontrar las familias, entidades, docentes, empresarios, líderes comunitarios, etc., que puedan aportar de alguna manera al proyecto, ya sea de manera técnica, con conocimientos, financiamiento, dotación, donación de espacios físicos, etc.

De igual modo, es importante señalar que no siempre los involucrados o interesados en el proyecto pueden querer que se lleve a cabo. Para ejemplificar, una vez que los grupos al margen de la ley han identificado que en el Resguardo Vista Grande se encuentran desarrollando un proyecto cultural que fomenta la preservación de los saberes ancestrales por medio de la transferencia de conocimientos y elaboración de artesanías, que son exportadas por una fundación y, con ello, obtienen ingresos económicos, este grupo se verá afectado en sus intereses por el proyecto y podría tomar represalias contra la población.

Ante esta situación hipotética, pero que a la vez no se aleja de la realidad, los formuladores de proyectos deben considerar los posibles riesgos y tomar acciones que contrarresten estas posibilidades. Otro ejemplo es que, en el caso de un proyecto de preservación de las fuentes hídricas por medio de guardianes de la selva,



la población interesada en que no se lleve a cabo esta iniciativa podrían ser los dueños de una multinacional que se vea beneficiada de estas fuentes hídricas para la producción de bebidas energéticas.

Los dos ejemplos abordados expresan que no siempre los interesados pueden esperar que se lleve a feliz término un proyecto. En este sentido, los sectores involucrados alrededor de un problema pueden ser el social, comunitario, privado, político, ambiental, económico, tecnológico (Departamento Nacional de Planeación, 2024).

*Definición de objetivos y actividades del proyecto*

En este punto, Lesly ha realizado un diagnóstico completo del problema la población afectada, el lugar y los posibles involucrados o interesados en el proyecto. Con la mochila de Yagua, llena de datos recopilados, Lesly reúne a la población que considera necesaria para la elaboración de los objetivos y actividades del proyecto. Previamente, con la población definieron que su proyecto será el establecimiento de un centro cultural y económico denominado: “Saberes en Acción, espacio para aprender, compartir y emprender”.

Una vez establecido la idea del proyecto, Lesly junto con profesores, abuelos y abuelas sabedores, jóvenes, niños y un representante del existente “Fondo para el buen vivir”, este es un proyecto de inversión que tiene las siguientes características:

[...] cuenta con cinco líneas de acción: acceso a los derechos territoriales de los pueblos indígenas, emprendimiento y desarrollo económico propio de los pueblos indígenas, fortalecimiento de la institucionalidad de los pueblos indígenas de Colombia, infraestructura y servicios públicos, empoderamiento de las mujeres, la familia y las

generaciones de los pueblos indígenas. (Marriaga Márquez y Mercado-Caruso, 2022, p. 4)

De acuerdo con lo anterior, es importante establecer que un objetivo hace referencia a los resultados físicos, financieros, institucionales, sociales, ambientales o de otra índole, que se espera que contribuya a lograr el proyecto. Estos, a su vez, deben ser realistas, responder a las necesidades reales, alcanzables y que se puedan medir en el tiempo para su cumplimiento (Departamento Nacional de Planeación, 2024). Así mismo, las actividades son acciones concretas para el cumplimiento de los objetivos específicos; estas a su vez, contarán con otras subactividades dependiendo de la magnitud del proyecto.

A continuación, en la tabla 1, se establece los objetivos, actividades, responsables y/o involucrados y los recursos necesarios para el proyecto:





Tabla 1. Objetivos y actividades del proyecto.

Título del proyecto: “Saberes en Acción, espacio para aprender, compartir y emprender”.			
Objetivo general: promover la recuperación y conservación de los saberes ancestrales de la comunidad ticuna a través del establecimiento de un centro cultural y económico dirigido a niños, niñas y jóvenes del Resguardo Vista Grande.			
Objetivos específicos	Actividades	Responsables / involucrados	Recursos necesarios
1. Fomentar la enseñanza y práctica de la lengua, la historia y las tradiciones ticuna en los niños, niñas y jóvenes del Resguardo Vista Grande.	1. Implementación de talleres etnoeducativos de saberes ancestrales con clases de lengua ticuna. 2. Creación de material educativo basado en mitología ticuna. 3. Talleres de encuentros intergeneracionales para la transmisión de saberes ancestrales.	1. Docentes bilingües, abuelos sabedores. 2. Docentes bilingües, diseñador gráfico. 3. Abuelos sabedores, niños, niñas y jóvenes, docentes bilingües.	Recurso humano. Recurso económico. Infraestructura.
2. Fortalecer las habilidades productivas en los jóvenes del Resguardo Vista Grande por medio de la capacitación en oficios y economía sostenible.	1. Talleres de artesanía y producción sostenible con técnicas tradicionales. 2. Creación de una incubadora de emprendimientos comunitario con acompañamiento técnico. 3. Capacitación en comercio digital y formulación de proyectos.	1. Artesanos locales, expertos en emprendimiento, abuelos sabedores. 2. Expertos en emprendimiento, docentes bilingües, artesanos locales, abuelos sabedores. 3. Expertos en <i>marketing</i> digital, formuladores de proyectos, docentes bilingües.	Recurso humano. Recurso económico. Recurso tecnológico. Infraestructura.
3. Incrementar la apropiación de los saberes ancestrales a nivel local y global mediante redes de colaboración, alianzas estratégicas y plataformas digitales.	1. Talleres de formación de líderes juveniles para la conservación de los saberes ancestrales. 2. Encuentros interculturales mediante el turismo responsable. 3. Producción de documentales y podcast sobre la cultura ticuna.	1. Líderes comunitarios, universidades, ONG, abuelos sabedores, docentes bilingües. 2. Líderes comunitarios, expertos en turismo responsable, agencias de turismo. 3. Expertos en creación digital.	Recurso humano. Recurso económico. Recurso tecnológico. Infraestructura.

**Nota.** Se relacionan los diferentes objetivos establecidos para el proyecto y las actividades correspondientes a cada uno de ellos.

**Fuente:** elaboración propia.

Tras el establecimiento de estos objetivos y actividades, Lesly ha culminado las fases necesarias para la formulación de un proyecto. En adelante, para su ejecución y evaluación se requerirán más pasos y metodologías que dependerán del tipo de proyecto que se desee formular.

Conclusiones

Desde este capítulo, se realiza una reflexión sobre la importancia e incidencia de la formulación y ejecución de proyectos como una herramienta para el crecimiento colectivo y comunitario, haciendo especial énfasis en la necesidad de dar pie a iniciativas que respondan a las necesidades y problemáticas específicas de las comunidades identificadas desde sus propios territorios. De esta manera, la territorialidad y el reconocimiento de los saberes locales se configuran como una base para la construcción de proyectos que vayan más allá de las soluciones inmediatas, que sean un cambio y crecimiento sostenible y comunitario. La formulación de proyectos implica comprender las diferentes dinámicas tanto culturales como sociales y económicas del territorio donde se pretende ejecutar, dando uso a los recursos disponibles y respetando las singularidades de cada contexto. La narrativa planteada de la mujer ticuna, que desde su sentir reconoce una necesidad y promueve un proceso de transformación sostenible en su pueblo, ilustra como los proyectos sociales no solo son para solucionar problemas específicos, sino que logran fortalecer la identidad y la autonomía de las comunidades. Entonces, los proyectos sociales no se limitan solamente a la ejecución de actividades, sino que trascienden hacia la transformación de las condiciones de vida de los beneficiarios, el fortalecimiento de las capacidades locales y la generación de cambios estructurales. Planear de forma estratégica, usar eficientemente los

recursos y reconocer los saberes locales es fundamental para el logro de resultados duraderos y significativos. Es necesario repensar la forma en la que se conciben los proyectos sociales, percibiéndolos desde un enfoque que valora la diversidad cultural y fomenta la autonomía comunitaria y, a su vez, integra perspectivas ancestrales y respetando los territorios, dando como resultado la construcción de proyectos que verdaderamente responden a las necesidades de los pueblos y contribuyen a un desarrollo humano integral.

## Referencias

- Álvarez Palacios, A. C., Barbosa Mendoza, C. E., Huérfano Belisamón, Á. A., Pantevis Girón, Y. A. y Quiceno Gallego, I. D. (2011). *Patrimonio cultural Amazonas Colombia: construyendo memoria colectiva*. Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia; Dirección Administrativa de Fortalecimiento del Ecoturismo y Cultura [DAFEC]; Gobernación de Amazonas; Ministerio de Cultura. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/56798>
- Ardila, R. (2003). Calidad de vida: una definición integradora. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 35(2), 161-164. <https://www.redalyc.org/pdf/805/80535203.pdf>
- Crespo Alambarrio, M. A. (2015). *Guía de diseño de proyectos sociales comunitarios bajo el enfoque del marco lógico* (2.ª ed.). Eumed.net. <https://www.eumed.net/libros-gratis/2015/1487/index.htm>
- Departamento Nacional de Planeación [DNP]. (2024, julio). *Formulación de Proyectos: Introducción e identificación*. DNP. [https://mgaayuda.dnp.gov.co/Recursos/Formulacion\\_identificacion.pdf](https://mgaayuda.dnp.gov.co/Recursos/Formulacion_identificacion.pdf)
- Leal Patarroyo, C. M. (2020). *Herramientas para la formulación de proyectos de cooperación internacional*. Agencia Presidencial de Cooperación Internacional de Colombia. <https://n9.cl/z7ajg>
- Marriaga Márquez, M. y Mercado-Caruso, N. (2022). Análisis de la calidad de vida en comunidades indígenas. Una revisión de la literatura. *Boletín de Innovación, Logística y Operaciones (BILO)*, 4(1), 1-5. <https://doi.org/10.17981/bilo.4.1.2022.03>
- Ministerio de Cultura. (s.f.). *Caracterizaciones de los pueblos indígenas de Colombia*. Dirección de Poblaciones. <https://n9.cl/6ftyn>
- Moreno Cámara, S., Palomino Moral, P. Á., Frías Osuna, A. y Pino Casado, R. (2015). En torno al concepto de necesidad. *Index de Enfermería*, 24(4), 236-239. <https://dx.doi.org/10.4321/S1132-12962015000300010>
- Quintero Angarita, J. R. (2008). *Teoría de las necesidades de Maslow*. [https://www.academia.edu/8144420/Teoria\\_Maslow\\_Jose\\_Quintero](https://www.academia.edu/8144420/Teoria_Maslow_Jose_Quintero)
- Suárez, F. M. (1989). *Problemas sociales y problemas de programas sociales masivos*. Centro Interamericano para el Desarrollo Social [CIDES]. <https://n9.cl/yvxip>
- Vergara Vergara, W. (2020). *Formulación de proyectos agroempresariales*. Ediciones Unisalle. <https://n9.cl/mcjnp>





## Los caminos de la vida dulce

**L**as semillas tienen un recorrido que se ha hecho por los pueblos originarios de este continente que se llaman “los nueve caminos de la vida dulce”, y en esos nueve caminos de la vida dulce hay un camino que es el camino de las semillas. Esto significa que cuando nosotros recorríamos desde el norte al sur, del sur al norte, porque lo que yo he entendido es que a occidente se le dice que nosotros éramos pueblos aislados. Eso es falso, todos los pueblos de este continente teníamos una conexión, la seguimos teniendo y la caminábamos y la mandábamos por los ríos, por los mares; eran rutas de navegación y ahí era donde andábamos los nueve caminos de la vida dulce. Entonces, en ese camino de los nueve caminos de la vida dulce, el camino de las semillas eran las personas que guardaban las semillas y que todavía se guardan. ¿Cuál es el procedimiento para guardar las semillas? Uno coge y selecciona las mejores semillas y las guarda con ceniza en una olla o en un recipiente de barro y te pueden durar, dicen las mayores, más de 5000 años. A una semilla guardada con ceniza no le entra gorgojo. Entonces, cuando se tenía esa semilla, la mujer va con su esposo y busca un lugar en el territorio y deciden donde van a abrir su lugar para sembrar. A ese lugar le denominamos la chagra y hay que hacer una negociación, porque en esa chagra hay seres que viven.

*Están, por ejemplo, los micos, están las guacamayas y hay otros animales que viven allí; están las hormigas que cuando ven que llegan y siembran algo, van y se comen la yuca, entonces hay que hacer una negociación con las hormigas para que no se coman la yuca. Entonces, ellas tienen unos árboles, cogen esas hojas y las llevan para producir los hongos con los que ellas se alimentan. Entonces, si nosotros vamos a abrir una chagra y cortamos esos árboles donde las hormigas sacan su alimento, que es el hongo, pues ellas van a ir ahora a coger la yuca y quitarle las hojas para producir sus hongos. ¿Cuál es el modelo? Las mujeres saben que hay que dejar árboles para la comida de los micos, árboles para la comida de las guacamayas y árboles que son donde las hormigas se alimentan. Si hacemos ese control desde el saber humano, con el saber de los animales, porque ellos tienen un saber, entonces no vamos a tener problemas en nuestra chagra, pero si nosotros arrasamos todos los árboles y producimos lo que nosotros llamamos alimento, que puede ser el maíz, la yuca etc., pero no dejamos que otros árboles, que son el alimento para ellos, nuestra producción va a ser mínima y los animales van a venir manadas y van a comerse el maíz.*

**Palabras del Mayor Floresmiro Rodríguez**

Comunidad Ticuna de Puerto Esperanza.  
Primer Encuentro de Internacionalización de Saberes.  
Ancestrales



**Fotografía:** *Los caminos de la vida dulce.*  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

# Capítulo V.

## Tejiendo saberes y caminos. Cooperación internacional con la Nación Ticuna<sup>1</sup>

*Patricia Rodríguez Parra*<sup>2</sup>  
Corporación Unificada Nacional de Educación Superior – CUN

<sup>1</sup> El presente capítulo de libro es producto de investigación elaborado en el marco del proyecto subvencionado del ICETEX titulado: “Internacionalización de saberes ancestrales: herramientas académicas y tecnológicas para la gestión de la internacionalización de la población transfronteriza Ticuna” desarrollado por la Universidad La Gran Colombia, la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior de Colombia – CUN, la Fundación Universitaria Unicervantes, la Universidad Tecnológica de Panamá (Panamá) y la Universidad de Burgos (España).

<sup>2</sup> Magíster en Dirección y Gestión de proyectos por la Fundación Universitaria Iberoamericana, especialista en Docencia Universitaria por Fundación Universitaria del Área Andina y terapeuta psicosocial por la Universidad Antonio Nariño. Es investigadora colombiana con destacada trayectoria en innovación educativa, cooperación internacional y desarrollo social. Actualmente es docente investigador en la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior – CUN. Su producción académica aborda temáticas interdisciplinarias desde enfoques críticos desde la ayuda humanitaria el emprendimiento y la realizada social femenina, con énfasis en la transformación institucional y el fortalecimiento de capacidades en contextos emergentes. Correo: patricia\_rodriguez@cun.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3345-379X>



## Resumen

En la actualidad, ha venido creciendo de manera apresurada la preocupación por la destrucción y el daño causado al medio ambiente y los efectos que estas acciones tienen dentro de los territorios y pueblos. En cuanto a esto, es importante ver la relación entre este problema global y las comunidades indígenas, ya que permite dar una mirada a las experiencias que han tenido para mitigar estos efectos, así como al conocimiento que presentan las diferentes etnias para superar o disminuir este impacto. Es imperante reconocer como las poblaciones indígenas cuentan con experiencia ancestral —a través de sus saberes y la disposición con la que cuentan— para transferir los conocimientos adquiridos a las nuevas generaciones, de tal manera que permita realizar una gestión de los recursos de forma sostenible y adaptativa. Es significativo ver los diferentes impactos —positivos o negativos— que la implementación de las diferentes políticas ha traído a los aspectos medio ambientales, sociales, culturales económicos y de salud, adoptadas por los países y organizaciones de orden mundial, pues aún queda un camino por recorrer. El texto a continuación da cuenta de los diferentes medios de cooperación internacional existentes, leyes y experiencias de las diferencias de los modelos de cooperación y, asimismo, los aspectos a tener en cuenta para realizar y o afianzar este vínculo con el pueblo ticuna, al igual que las posibles líneas de actuación para tener en cuenta entre los pueblos.

**Palabras clave:** cooperación internacional, desarrollo sostenible, modelos de cooperación, ticunas.

## Abstract

Currently, concern about the destruction and damage caused to the environment and the effects that these actions have within territories and communities has been growing rapidly. In this regard, it is important to see the relationship between this global problem and indigenous communities, as it allows us to look at the experiences they have had in mitigating these effects, as well as

the knowledge that different ethnic groups have in overcoming or reducing this impact. It is imperative to recognize how indigenous populations have ancestral experience—through their knowledge and willingness—to transfer the knowledge they have acquired to new generations, in a way that allows for sustainable and adaptive resource management. It is significant to see the different impacts—positive or negative—that the implementation of different policies has had on environmental, social, cultural, economic, and health aspects, adopted by countries and global organizations, as there is still a long way to go. The following text addresses the various existing means of international cooperation, laws, and experiences of different cooperation models, as well as the aspects to consider for establishing or strengthening this relationship with the Ticuna people, and well as possible lines of action to be considered among the peoples.

**Keywords:** cooperation models, international cooperation, sustainable development, ticunas.

Ella recorrió la selva y su corazón entristeció al ver como esta guardaba silencio, y el río, que antes cantaba con fuerza, apenas murmuraba su lamento; las aves habían abandonado el territorio. De igual manera, observó a los líderes de cada aldea, quienes, reunidos bajo la sombra del gran árbol, con el peso de los pueblos en los hombros, miraban el suelo árido. Sintieron el aire pesado. La ausencia era fuerte, sin embargo, no sabían que faltaba.

Ella acudió a Yoi y le conto la debilidad y soledad que sufrían. Entonces, como sabedor de los cerros Twirupw y Yoyoene, él le enseñó un

secreto: “‘El agua que corre nunca se agota, pero el agua estancada se seca. Así también ocurre con los pueblos. Si solo piensas en lo tuyo, todo se acaba; si compartes, todo crece’. Así nació ella, y su presencia se hizo visible, y con ella, la vida se multiplicó”. Y los líderes comprendieron la verdad que los sabedores susurraban desde tiempos inmemoriales.

Es así como ella, la cooperación, se convirtió en una ley sagrada para los ticuna, un pacto de convivencia entre los hombres y la naturaleza. El concepto de cooperación se da bajo el entendimiento de que no solo se establece como una estrategia para sobrevivir, sino como el corazón de un pueblo que entendió que solo unidos podrían mantener el equilibrio de la tierra y la armonía entre ellos.

## Introducción

Es crucial comprender cómo las iniciativas de cooperación internacional pueden jugar un papel importante, pero no único en la revitalización cultural y el apoyo a estos pueblos. Una de las dimensiones clave de la cooperación internacional es el reconocimiento y el respeto por las diferencias culturales. Los pueblos indígenas cuentan con un conocimiento relevante en prácticas como: la conservación de las especies, prevención ante la deforestación, el manejo de cultivos, conocimientos en salud; en sí, el manejo de los recursos que permiten aportar a la sostenibilidad del planeta. En la actualidad, la cooperación internacional y la ayuda al desarrollo están enmarcadas en una evolución para su reconocimiento. Aunque dichos saberes

son reconocidos en diferentes instancias, la inclusión de estos grupos indígenas en las diferentes políticas internacionales ha sido un derecho luchado. En este contexto, se cuenta con su incorporación y se revela la importancia de estos en diferentes espacios como:

La Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), a través del Convenio N° 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de 1989, que instituye normas internacionales aplicables a las comunidades indígenas, orientadas a reconocer y proteger los derechos de las comunidades indígenas, garantizando el derecho de estos a la toma de decisiones que impacten directamente sus vidas (OIT, 1989).

De igual manera en su Parte VII. Contactos y Cooperación, Artículo 32:

Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente. (OIT, 1989, art. 32, p. 61)

En el 2007, con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) cuyo artículo 39 señala que: “Los pueblos indígenas tienen derecho a recibir asistencia financiera y técnica de los Estados y por conducto de la cooperación internacional para el disfrute de los derechos enunciados en la presente Declaración” (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2007, p. 12).

La Agenda 2030 para el desarrollo sostenible, llevada a cabo en el 2015, resalta la importancia de los pueblos indígenas y su participación en la implementación, seguimiento y ejecución de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). La agenda prometió la inclusión de los pueblos indígenas quienes enfrentan

desigualdades y los cuales pueden transferir sus conocimientos y experiencias (ONU, 2015).

Basado en ello, se establecen los siguientes interrogantes: ¿qué aspectos para el desarrollo de la comunidad ticuna son importantes reconocer para establecer cooperación internacional? y ¿cuáles son los temas de interés para desarrollar este desarrollo? Con el fin de dar respuesta a estos, el presente capítulo genera una revisión de las diferentes concepciones de los modelos existentes de cooperación. De igual manera, presenta aspectos para tener en cuenta sobre la toma de decisiones y las temáticas que podrían ser de interés para el lector.

## Presentación del contexto histórico y cultural de los ticuna<sup>3</sup>

Los ticuna<sup>4</sup>, kokama y yagua son pueblos indígenas con una rica historia y una profunda conexión con la Amazonía, conformado por 2 municipios y 8 corregimientos, dentro de los cuales se encuentran los 22 cabildos indígenas, tienen sus raíces en las profundidades de la selva. Su origen, como muchas historias ancestrales, se entrelaza con mitos y leyendas transmitidas de generación en generación. Es un pueblo indígena que habita principalmente en la región amazónica de Colombia, Perú y Brasil. Su nombre, que en lengua tup<sup>5</sup> significa “hombres pintados de negro” o “rostro negro”, hace referencia a su costumbre ancestral de pintarse el cuerpo con el jugo del tinte natural del árbol de huito.

Como pueblo indígena cuentan con una rica historia y una profunda conexión con la Amazonía; han desarrollado a lo largo de los siglos una compleja red de relaciones transfronterizas que trascienden los límites políticos de Colombia, Perú y Brasil. Es

así como esta peculiaridad de ubicación continental y su cultura han forjado una identidad participada que se da en diversas dimensiones de la vida cotidiana, desde las mismas tradiciones hasta el uso del lenguaje.

La lengua ticuna ha permanecido y, en la actualidad, es usada a lo largo de los tres países. Esto ha permitido consolidarse como una nación conformada por diferentes comunidades de los países que hacen parte de la cuenca amazónica, aspecto de suma importancia, toda vez que, la comunicación hace parte esencial de cualquier intercambio económico educativo y genera permanencia en la cultura por la transferencia de saberes ancestrales a sus propias comunidades a través del tiempo.

En este sentido, la misma cultura ticuna conserva de manera visible su homogeneidad en cuanto a sus rituales como tradiciones y costumbres, a pesar de la participación de las diferentes comunidades. Dentro de la cultura que comparten, los ticuna cuentan con ceremonias religiosas, su cosmología y los mitos que pertenecen a las diferentes fronteras de los países donde se encuentran. Estas prácticas dentro de las culturas fortalecen los lazos de unión y cooperación entre los pueblos, aportando a su identidad social.

La comunidad ticuna es un pueblo seminómada situado a lo largo de las áreas fluviales. La caza es practicada como medio para realizar transacciones, aún forma parte de sus costumbres de supervivencia. Su lengua, el ticuna, es un idioma aislado y activo, aunque en algunas comunidades está en riesgo. A lo largo de su

historia, han enfrentado conflictos, epidemias y explotación de recursos naturales, especialmente, durante la producción industrial del caucho (inicios del siglo XX).

Actualmente, practican la pesca, la agricultura de roza y quema, y la ganadería que se adapte al territorio. Socialmente se organizan en clanes y viven en malocas, siendo estas —en el argot popular— casas multifamiliares. Dentro de los rituales, se incluye el rito de pubertad para las jóvenes, que implica el aislamiento, preparación de alimentos y bebidas, y una ceremonia con música y pintura corporal. En relación con este rito, los hombres se encargan de la caza y pesca, siendo los que proveen los alimentos a la familia, y las mujeres se les asocia con roles de crianza siembra y cosecha.

## Prácticas culturales y artísticas

Dentro de las prácticas de la comunidad se cuentan ceremonias de celebración agrícola, sus ciclos y la honra a las creencias de espíritus naturales; estas se convierten en un espacio de encuentro. Dentro de las artes a las cuales se dedican, los ticuna son reconocidos por la elaboración de artesanías, incluyendo textiles y objetos de madera, que reflejan el conjunto de opiniones y creencias.

Ellos también se enfrentan a los mismos desafíos que otras comunidades indígenas en Latinoamérica tras años de agravio y abuso de los recursos naturales existentes dentro de las regiones. Entre los desafíos más destacados

se encuentran el cambio climático, como parte principal, la industrialización que ha generado un deterioro significativo en su entorno, afectando directamente sus formas de vida y su relación con el medio ambiente. Estos procesos han provocado la reducción de sus recursos tradicionales, amenazando su sostenibilidad y su identidad cultural.

En la actualidad, la relación existente entre las diferentes comunidades indígenas en el Trapecio Amazónico (correspondiente a Colombia, Perú y Brasil) es compleja por diferentes dificultades; sin embargo, la historia y la propia cultura actúa como enlace permanente para el desarrollo de procesos socioeconómicos. Es así como, estas cuentan con una gran expresión de sus artes visuales rupestres implementadas dentro de sus obras y artesanías, sus danzas tradicionales, entre otras manifestaciones culturales, que están cargadas de conocimiento y sabiduría que han pasado de generación en generación.

## Cooperación para el desarrollo

En Colombia, la relación de las comunidades indígenas y la cooperación para el desarrollo se define como el proceso de articulación y colaboración entre el Estado, organizaciones no gubernamentales (ONG), entidades internacionales y las propias comunidades, con el fin de impulsar el desarrollo integral, respetando y fortaleciendo sus saberes ancestrales, identidades culturales y derechos territoriales (Rey, 2010). Esta cooperación se fundamenta en un enfoque intercultural que reconoce la diversidad étnica y la importancia de la participación “activa” y autónoma de las comunidades en la toma de decisiones que afectan su futuro.

En el contexto actual, la cooperación para el desarrollo es crucial para abordar desafíos históricos y contemporáneos, tales como la inequidad en el acceso a servicios básicos, la vulnerabilidad frente a impactos ambientales y la pérdida de territorios ancestrales. Además,

<sup>3</sup> Basado en la revisión documental a partir del proyecto: “Internacionalización de saberes ancestrales”.

<sup>4</sup> De Taco —‘hombre’— y Una —‘negro’du-u = gente— en lengua ticuna.

<sup>5</sup> Familia de menos de 80 lenguas aborígenes de América habladas por los pueblos tupíes (se considera que todavía tienen algún hablante).







promueve la inclusión social, la equidad y la sostenibilidad, al integrar estrategias que combinan el conocimiento tradicional con innovaciones tecnológicas y políticas públicas adaptadas a la realidad indígena. Este enfoque permite contrarrestar las desigualdades estructurales y fomentar la resiliencia de las comunidades, convirtiéndolas en actores protagónicos en la construcción de un desarrollo justo y respetuoso de la diversidad cultural (OIT, 2014[1989]).

La sensibilidad a las diferencias culturales es crítica para el éxito de las colaboraciones internacionales, lo que subraya la importancia de desarrollar estrategias adaptadas al contexto específico de los pueblos indígenas, como los ticuna (Van Oudenhoven & Van Der Zee, 2002). Asimismo, la cooperación en la preservación del patrimonio cultural se ha contextualizado como un propósito vital en la comunicación internacional.

Como ya se ha expresado, la cooperación para el desarrollo abarca los aportes realizados tanto por gobiernos como por entidades no gubernamentales, con la finalidad de promover el desarrollo social, cultural y ambiental de las naciones y sus sociedades. La intencionalidad tras esto es generar proyectos, estrategias que provean de impactos en la mejora de la calidad de vida de las personas y sus comunidades, y, así mismo, proteger la vida de las otras especies.

Bajo este contexto de transferencia, en este caso de conocimientos, como de tecnología, desde la perspectiva que se observe, esto permitirá obtener la financiación para el ejercicio de implementación de proyectos que planteen metas alrededor de los ODS como el n.º 2, el cual se enfoca en la reducción de la pobreza, y el n.º 10 y 16, la garantía de derechos fundamentales basados en la equidad, la justicia y la igualdad; igualmente, los ODS 6: Agua limpia y saneamiento, 13: Acción por el clima y 15: Vida de ecosistemas terrestres, entre otros. Es así como, cualquier gestión debe ser orientada a dar cuenta de manera propositiva al cumplimiento de los indicadores, para atender y dar satisfacción a las necesidades de los pueblos.

La cooperación para el desarrollo implica un proceso más amplio y participativo, que busca fortalecer las capacidades locales y promover el desarrollo sostenible a largo plazo. Por otro lado, se denomina Ayuda para el Desarrollo<sup>6</sup> (AOD, *Always On Display*), la cual se refiere a la transferencia *unidireccional de recursos* (financieros, técnicos o materiales) de un país donante a un país receptor, con el objetivo de promover su crecimiento económico y mejorar las condiciones de vida de su población. Las características principales se pueden observar en la tabla 1.

Tabla 1. Características de la ayuda para el desarrollo vs cooperación para el desarrollo.

Característica	Ayuda al desarrollo	Cooperación para el desarrollo
Relación entre países	Donante-receptor	Asociación
Enfoque	Corto y mediano plazo	Largo plazo
Participación de la sociedad civil	Limitada	Alta
Sostenibilidad	Menor	Mayor
Empoderamiento local	Menor	Mayor

Fuente: elaboración propia.

6 Official Development Aid, en sus siglas ODA, o ayuda oficial para el desarrollo (AOD) Se enfocada a mejorar las condiciones de vida de las personas que viven en países del Sur Global y a la consecución de las metas internacionales de desarrollo sostenible.

Dentro de la cooperación se encuentran diferentes tipos o clasificaciones que permiten articular los diversos objetivos. En este sentido, se hace necesario tener claridad que dichas formas se dan, según: *el origen de los recursos*, para que sea cooperación, estos deben ser recursos públicos para el desarrollo. Ahora bien, cuando dicha cooperación se solicita para el cumplimiento de un objetivo en particular: puede ser financiera transferencia de dinero) o no financiera (transferencia de conocimientos, tecnología, bienes o servicios) (Cooperación Española, 2025).

Cuando esta cooperación se lleva a cabo para la ejecución de proyectos, se puede realizar de manera bilateral a través de administraciones públicas u organizaciones no gubernamentales o de forma multilateral. Otras modalidades de cooperación pueden observarse en la tabla 2.



Montes Rodríguez  
2002 (p. 37)

Tabla 2. Tipos de cooperación.

Tipo de cooperación	Característica
Cooperación bilateral	Entre dos países.
Cooperación multilateral	A través de organismos internacionales como el Banco Mundial, el PNUD o la Unión Europea.
Cooperación Sur-Sur	Entre países en desarrollo.
Cooperación triangular	Combinación de cooperación bilateral y Sur-Sur.
Cooperación bilateral	Cooperación que se produce entre dos países, sustentada en un marco normativo.
Cooperación multilateral	Acciones de cooperación entre países y organismos internacionales o regionales, respaldadas por un instrumento jurídico.
Cooperación regional	Acciones de cooperación dirigidas a una zona geográfica determinada, beneficiando a varios países.
Cooperación triangular	Este enfoque se caracteriza por la realización de la actuación conjunta con un socio tradicional bilateral o multilateral en favor de un tercer país de menor o similar desarrollo.

Fuente: elaboración propia.



## Cooperación para el desarrollo y los pueblos indígenas

Era el momento de la cosecha, y “ella” necesitaba ayuda, ya que esta temporada, la madre tierra había beneficiado la producción, entonces, invito a la comunidad al festival de la cosecha... “es tiempo de recolectar”. Unidos, los habitantes de la comunidad participan dentro de la chagra, conviviendo, participando, aportando, es decir, “uno somos todos”, pagando, preparando con maíz la chicha, intercambiando los alimentos recolectados y la satisfaciendo la convivencia y la ayuda mutua.

En las comunidades ticuna, desde sus inicios, se ha observado la comprensión del concepto de justicia en términos de cooperación. Este enfoque considera varios factores importantes, entre

ellos, la noción de colectividad, esto implica establecer una identidad y formas de vida grupales. Según Martínez de Bringas Asier (2021), los derechos indígenas están destinados a garantizar la reproducción de la vida, tanto individual como colectiva, asegurando así el bienestar de las generaciones futuras. Es importante que las comunidades occidentales comprendan su papel activo en la creación y aplicación de políticas mediante esta sabiduría.

La cooperación para el desarrollo en el contexto de los pueblos indígenas es un tema complejo que involucra la interacción de políticas de desarrollo, derechos humanos y

sostenibilidad. A partir del siglo XIX, y antes de este, las conversaciones sobre los efectos e impactos por los cuales han pasado los pueblos en Latinoamérica han sido, en muchos aspectos, devastadores tras la explotación de sus diversos recursos, como de los conocimientos. Hay que tener en cuenta que estos últimos son y han sido, a través de la historia, un valioso aporte para contribuir al desarrollo sostenible de la humanidad.

La perspectiva de desarrollo se vuelve crucial en la actualidad, ya que permite abordar los desafíos con los que cuentan, tanto los que han venido de vieja data como los actuales. Dentro de estos se encuentran: la vulnerabilidad al medio ambiente, el acceso a la justicia y la disponibilidad de los servicios esenciales (salud, educación, vivienda y trabajo). “Este enfoque permite contrarrestar las desigualdades estructurales y fomenta la resiliencia de las comunidades, convirtiéndolas en actores protagónicos en la construcción de un desarrollo justo y respetuoso de la diversidad cultural” (Ministerio de Cultura, 2013, p. 54).

En las últimas décadas, ha surgido de manera creciente un interés en la relación entre los conocimientos indígenas y la ciencia occidental. En este sentido, Martin y Us (2021) señala en “Pueblos indígenas, ciencia y tecnología”, las comunidades indígenas ofrecen una perspectiva valiosa sobre cómo integrar estos dos sistemas de conocimiento. En su reportaje, divulgado a través del blog del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), se destaca cómo las comunidades indígenas han sido las precursoras de procesos

médicos, agricultura, matemática y astronomía, argumentando como las comunidades étnicas “han podido sobrevivir a lo largo del tiempo y enfrentar desafíos y amenazas” (párr. 1).

La enseñanza que las comunidades indígenas imparten sobre temas como el manejo agrario y la gestión de residuos, desde el ámbito medio ambiental, representa una valiosa contribución a la humanidad. De igual forma, a partir de estas experiencias, dichas comunidades manifiestan que la introducción de tecnologías en sus territorios suele estar acompañadas de una falta de comprensión sobre las necesidades y capacidades, lo que dificulta su adopción y adaptación.

De esta manera, dentro de los proyectos y/o transferencias de conocimiento que en oportunidades y a través de los años se han realizado a diferentes grupos, organizaciones o personas para crear libros, recetas, fotografías, así como programas de manejo del medio ambiente, han evidenciado un nivel de apropiación del conocimiento y poco reconocimiento a las etnias, generando un nivel de rechazo dentro de las comunidades ante las alianzas y oportunidades que se presentan, reforzando así la necesidad de protección de este conocimiento y del medio ambiental.

Ahora bien, profundizando en la terminología apropiada para hablar de desarrollo ante los grupos indígenas, de manera inicial, se centra la atención en el *etnodesarrollo*<sup>7</sup>, un enfoque que se concentra en las identidades sociales y culturales de las poblaciones indígenas, promoviendo políticas sobre la temática, que sean sensibles a sus necesidades y, cuando sea posible, ser controladas por las comunidades. De igual manera, se encuentra el concepto de la *etnoecología* de Toledo (2002, citado por Monje Carvajal, 2015), definido como: “el estudio de los sistemas de conocimiento, prácticas y creencias que los diferentes grupos humanos tienen sobre su medio ambiente” (p. 34).

Es así como, el *etnoecodesarrollo* es clave para promover un desarrollo endógeno en las comunidades indígenas. Este

<sup>7</sup> Término propuesto por Guillermo Bonfil Batalla en 1982 como una alternativa a las nociones de integración y desarrollismo occidental.



**Fotografía:** Mujer del mercado de Puerto Nariño  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.



enfoque integra conocimientos ancestrales y locales validándolos como científicos; se propone rescatar los saberes tradicionales y los imaginarios colectivos de las comunidades para su propia organización. El etnoecodesarrollo se basa en las etnociencias<sup>8</sup> y reconoce la diversidad cultural y las diferentes formas de relacionarse con la naturaleza. En otras palabras, es una propuesta innovadora que va más allá de enfoques tradicionales como el etnodesarrollo o el ecodesarrollo, al considerar las particularidades culturales y ecológicas de cada comunidad (Monje Carvajal, 2015), aspecto que debe tenerse en cuenta en proyectos aplicados a las realidades de las comunidades.

De igual manera, estas concepciones, junto con las metodologías, como la del desarrollo productivo (MDP<sup>9</sup>), contribuyen de manera específica a este proceso, cuando se aplican dentro de las comunidades. Esto permite alcanzar las metas establecidas en el plan de desarrollo y, asimismo, en la Política de Desarrollo Productivo del país, la cual se enmarca en un conjunto de estrategias y normativas orientadas a transformar la estructura productiva nacional, promoviendo la competitividad, la innovación y la inclusión social.

Dicho plan cuenta con políticas sectoriales, directrices que establecen metas de transformación productiva a través del fortalecimiento de las capacidades locales, la innovación tecnológica y el mejoramiento de la competitividad de las cadenas productivas. El Plan de Desarrollo 2018-2022 promueve “la integración de poblaciones históricamente marginadas, entre ellas las comunidades indígenas, en el desarrollo económico del país, garantizando prácticas sostenibles y respetuosas con el medio ambiente” (Presidencia de la República de Colombia, 2018, p. 152).

<sup>8</sup> Rama de la antropología que estudia la cultura y cómo los humanos la relacionan, incorporando la perspectiva de los grupos estudiados (Riveros Rueda et al., 2014).

<sup>9</sup> Es una metodología que facilita la elaboración de proyectos de manera colaborativa y cooperativa. Ver: OECD. (2024). *Job creation and local economic development 2024*. OECD Publishing.

En este sentido, las políticas indagan y tienen como propósito el impulsar las diversas economías y las cadenas productivas provenientes de las comunidades, que sean sostenibles y sustentables. Al tener en cuenta estos objetivos y al ser aplicados a las realidades de las etnias, se resalta la necesidad de contar con los diferentes aspectos de las culturas de tal forma que se garanticen el respeto por sus costumbres y sus formas de vida.

En este contexto, es fundamental que cualquier mediación de progreso en el proceso productivo cuente inicialmente con la participación de la comunidad, respetando sus decisiones y creencias. Esto permitirá integrar sus saberes tradicionales, como sus técnicas productivas, de tal manera que se potencien las capacidades existentes y se realice una transferencia de conocimiento de doble vía hacia un etnoecodesarrollo sostenible.

Entre los enfoques adoptados para el trabajo conjunto con las comunidades indígenas, se destaca el enfoque basado en los derechos humanos<sup>10</sup> (EBDH). En el marco de la cooperación para el desarrollo, este enfoque resalta la importancia de abordar las barreras que dificultan el pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas. El propósito principal de este enfoque es garantizar el cumplimiento de los medios de vida, como los derechos sociales, culturales y económicos, y ser implementados en las políticas de desarrollo.

<sup>10</sup> Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Directrices sobre las cuestiones relativas a los pueblos indígenas (2009).

Oliva Martínez (2005) en su obra *La cooperación internacional con los pueblos indígenas* analiza críticamente los desafíos que enfrentan las etnias para acceder a los recursos de la cooperación internacional, destacando la baja participación en decisiones, el desconocimiento cultural y la imposición de agendas. El libro aboga por un cambio de paradigma hacia una cooperación más equitativa y participativa, que respete la autodeterminación de los pueblos indígenas y valore sus conocimientos tradicionales.

Dentro de las agendas que se enmarcan en la cooperación para el desarrollo y los pueblos indígenas, se destacan la transferencia y conservación del conocimiento ancestral, como, por ejemplo: los programas educativos que promueven la preservación de las lenguas indígenas y la valoración de los conocimientos tradicionales; el desarrollo de prácticas sostenibles, la gestión en el manejo de la tierra y los recursos derivados de ella, con los que se cuenta para la seguridad alimentaria y nutricional de los pueblos. Por otro lado, el cambio climático es uno de los aspectos clave dentro de las diferentes agendas en las que se visualizan las estrategias de reducción y prevención del riesgo ante los desastres. De igual manera, se trabajan temas de gran importancia como la justicia, el derecho a la tierra y al manejo de los recursos.

Sengupta y Salomon (2003), en su obra *The right to development: Obligations of states and the rights of minorities and indigenous peoples*, manifiestan la necesidad de crear condiciones mundiales que permitan al individuo, como a los grupos tradicionalmente marginados (las

minorías y los pueblos indígenas), beneficiarse del tan anhelado desarrollo. Al respecto, a continuación, se expresan las posibles barreras con las que cuentan estas comunidades. Aquí, se exponen puntos clave sobre la relación entre las minorías étnicas y la cooperación para el desarrollo según las autoras:

- Se muestran como barreras principales la marginación y la discriminación, estas son fuente que evitan el desarrollo de las minorías étnicas, por lo que se sugiere que la cooperación internacional debería contar con una redistribución de los recursos basados en el respeto a los derechos humanos, así como a la participación de estas minorías.
- Consecuente con lo anterior, las autoras manifiestan la necesidad de contar con la participación de las minorías en la toma de decisiones, promoviendo el desarrollo de las economías locales de una manera equitativa para ser consecuente y participativa en las economías globales.
- La garantía en la asignación y apropiación de recursos necesarios para la participación de las minorías debe estar orientada, en parte, al refuerzo de la coexistencia entre comunidades y la continuidad de estas, incluyendo sus prácticas y conocimientos ancestrales (técnicas agrícolas tradicionales, sistemas de intercambio comunitario). Las políticas y programas nacionales deben ser planificados e implementados, teniendo en cuenta los intereses legítimos de las personas pertenecientes a minorías.

De igual forma, Ariza Santamaría, en su obra *Pueblos indígenas de Colombia ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos* (2013), establece que la participación de los pueblos indígenas dentro de la cooperación para el desarrollo es de manera crucial para el reconocimiento y la inclusión de sus derechos. Algunas de las ideas que se aborda esta participación son:

- **Enfoque participativo:** donde se permita a las comunidades indígenas participar de manera activa en la toma de decisiones, de tal manera que, se enriquezca los procesos de desarrollo con su conocimiento ancestral.



- **Respeto a la autonomía indígena:** este debe asegurar que cualquier intervención proveniente de organizaciones, pueblos, comunidades y países externos, no mine las estructuras sociales y culturales propios de los pueblos indígenas. Esto encierra la ejecución de programas y proyectos de desarrollo que se alineen con los valores y necesidades.

Así mismo, Ariza Santamaría sugiere que la cooperación para el desarrollo otorgada a los pueblos indígenas en el pasado ha estado marcada por las desigualdades, lo que ha generado aislamiento y decaimiento de dichas comunidades en el presente. Es así como, se debe optar por amparar los recursos designados para propuestas lideradas por las comunidades, facilitando y coadyuvando para su participación y sostenibilidad y resguardo.

## Modelos de cooperación con las comunidades

Comprender las limitaciones de los modelos tradicionales de cooperación es fundamental para construir enfoques más justos y equitativos. Igualmente, reconocer la importancia de la participación de las comunidades indígenas, de sus conocimientos tradicionales y de sus visiones del desarrollo es esencial para lograr un desarrollo sostenible y respetuoso de la diversidad cultural, acción que fue reevaluada a partir de las críticas de los modelos existentes.

Los modelos tradicionales de cooperación se caracterizaban en ser una relación de orden vertical y desde una concepción asistencialista, uno más básico, caracterizado por una relación descendente entre países donantes —comúnmente denominados “desarrollados”— a países en vía de desarrollo. Dicho modelo contó con críticas por presentarse en algunos casos como asistencialista. Bajo este enfoque, los actores llegaron a imponer soluciones sin tener en cuenta los medios y las culturas de las comunidades a las que apoyaban. De igual manera, se percibía esta orientación como paternalista, perpetuando una dinámica de

dependencia y marginalización, privilegiando la imposición y las prácticas de estos países lejos de la realidad, las localidades, las comunidades y etnias.

Basado en lo anterior, y tras muchas críticas de este enfoque, se ha evolucionado a unos más contemporáneo promoviendo en uno horizontal, basado en el diálogo intercultural y la corresponsabilidad. Dicho paradigma reconoce el valor de los saberes ancestrales y aboga por el empoderamiento de las comunidades indígenas como agentes activos en la definición y ejecución de sus propios procesos de desarrollo. perspectivas y prácticas culturales.

Es así como, este enfoque ha evolucionado hacia uno más contemporáneo, promueve la horizontalidad, entendida como una perspectiva que se basa en la igualdad y un respeto mutuo entre los actores involucrados en el proceso (Escobar, 1995), fomentando el diálogo, la co-creacion de soluciones en el marco y el respeto por los conocimientos indígenas, como por las culturas participantes. De este modo, se preservan las etnias y las relaciones autónomas, y el empoderamiento de estas ante la toma de decisiones y la medición de los impactos. Esta transformación no solo favorece la construcción de relaciones más equitativas y sostenibles, sino que también enriquece el acervo global de conocimiento al integrar diversas. Así mismo, se cuenta con diversos tipos de enfoques para la cooperación.

**Tabla 3.** Tipos de enfoque para la cooperación.

Reembolsable	Debe devolverse
No reembolsable	Se entrega como donación.
Técnica	Donaciones, becas y cursos, talleres de corta y larga instancia, asistencia técnica.

**Fuente:** elaboración propia.

La valoración e integración de los conocimientos y prácticas ancestrales indígenas son esenciales para la configuración de modelos de desarrollo más equitativos y sostenibles. Estos saberes, forjados a lo largo de generaciones, ofrecen estrategias probadas para el manejo de recursos naturales, la agricultura sostenible y la preservación del equilibrio ecológico. Al reconocer y potenciar estos conocimientos, se rompe con el predominio de modelos centralizados y se abre un espacio para que las comunidades sean protagonistas en la construcción de soluciones adaptadas a sus realidades.

Las prácticas ancestrales en la cooperación cuentan con una integración entre la tradición y la innovación, esto permite el refuerzo de las políticas de ayuda y cooperación internacional. Al integrar los conocimientos milenarios con el conocimiento actual se obtienen políticas, estrategias y proyectos más resilientes, y permite asegurar la sostenibilidad y sustentabilidad de estos.

Sillitoe (2007), en su artículo: “Introduction: Indigenous knowledge in development”, manifiesta como el conocimiento indígena enfatizó su papel crucial desde la ancestralidad, toda vez que están relacionados con el manejo del poder. De acuerdo con el autor, esto influye en la reflexión de las opiniones sobre el contexto de

desarrollo internacional. De igual manera, aboga por que en diversas oportunidades el conocimiento dado por los países desarrollados ha sido sobrevalorado en comparación con el conocimiento indígena. Paul Sillitoe destaca que al incorporar el IK (*indigenous knowledge*) se enriquece la comprensión de las oportunidades de desarrollo, ya que facilita la comunicación entre los proyectos de desarrollo y las comunidades locales, y aprovecha las ventajas comparativas del conocimiento tanto interno como externo. En la figura 1, presenta los beneficios de la aplicación del conocimiento indígena en el desarrollo según Sillitoe:



Figura 1. Beneficios de la aplicación del conocimiento indígena en el desarrollo.



Fuente: elaboración propia.

En Colombia, el Ministerio de Relaciones Exteriores fomenta el relacionamiento y la cooperación entre los pueblos a través del intercambio de saberes, buenas prácticas y tecnologías. Este proceso se denominada cooperación sur bilateral. De igual forma, se cuenta con la cooperación triangular, en la cual participan dos de los diferentes enfoques, por un lado, el enfoque vertical a través de la participación de un país desarrollado y/u organismo internacional, y, por el otro, la cooperación vertical con la participación de modelo Sur-Sur, en sí, la participación de países en desarrollo con el fin de brindar apoyo y/o transferencia de tecnología o experiencias.

Otro aspecto relevante es la interacción con otras comunidades indígenas a nivel internacional. La cooperación basada en el entendimiento y la reciprocidad es crucial para lograr una participación efectiva y equitativa (Gächter *et al.*, 2008). Existen experiencias históricas en el que comunidades indígenas han logrado integrarse en redes internacionales de cooperación, facilitando el intercambio de conocimientos y estrategias de resistencia cultural (Rahmadani *et al.*, 2024).

### Cómo establecer la cooperación con la comunidad ticuna

Para la comunidad ticuna, la cooperación es concebida como un convivir constante con la selva. Los seres que la habitan, tanto visibles como las que no, conciben este convivir como

la interacción entre la naturaleza y la comunidad, bajo el mismo principio de la chagra, termino dado al lugar de negociación con la naturaleza, donde se siembra y se cosecha el alimento de vida, lugar de celebración y reuniones de la comunidad. En este sentido, la cooperación se concibe como el sistema de interacción y respeto entre la naturaleza y el hombre, donde todos aportan y todos hacen parte del mundo.

Algunos aspectos para resaltar, dentro de la cooperación con la comunidad ticuna, se identifican diversos factores de éxito que permiten un adecuado establecimiento de las relaciones, dentro de los cuales se encuentran:

- La confianza, se concibe esta como medio de cooperación principal para la gestión de las relaciones positivas y propositivas con la comunidad y para la comunidad, siendo de doble vía; ya que las relaciones interculturales y la participación en la construcción de propuestas, alineadas con las necesidades de la comunidad, se convierten en un elemento principal, se trata de generar proyectos que generen impacto para todos.
- El respeto por la cultura, las tradiciones, el conocimiento, la comunidad y la apropiación, donde se visualice con la comunidad el retorno del respeto cultural por las tradiciones y, asimismo, hacia la gobernanza de las comunidades.
- La transparencia en el manejo de los recursos medioambientales y financieros, para establecer relaciones efectivas e impactos positivos sostenibles y sustentables en el manejo de estos entre otros.
- El reconocimiento del conocimiento ancestral, como propiedad cultural colectiva, es un enfoque intercultural de los derechos colectivos, en el que se establece el salvaguardar como parte fundamental del patrimonio cultural de la humanidad. Por tanto, estos deben contar con sus correspondientes derechos y autorías (Oliva Martínez, 2005).

Para los ticunas, el proceso de cooperación y ejecución proyectos es concebido, en primera medida, como ese convivir



en armonía con la selva, estrechamente vinculado con la buena siembra y con productos pensados desde una lógica orientada en el equilibrio de producción, similar a lo que ocurre en la chagra. De esta manera, se da un proceso de toma de decisiones orientada a beneficiar a la comunidad en general, entre los temas a resaltar a tratar con estas comunidades se encuentran:

- La recuperación y transferencia de saberes orientada a la gestión del conocimiento ancestral y la salvaguarda del conocimiento, generado a través del tiempo y transmitido a las generaciones.
- La adaptación y adopción de estrategias tecnológicas, así como las transmitidas por la tradición ancestral, de tal forma, que contribuyan a fortalecer la resiliencia ante el cambio climático para garantizar la seguridad alimentaria y nutricional para los pueblos.
- Estrategias que permitan el fortalecimiento de la organización indígena, desde la gobernabilidad y el afianzamiento de la cooperación entre los pueblos.
- Participar en la generación de propuestas para la presentación de proyectos que aporten a las diferentes necesidades de desarrollo.
- Empoderamiento de las mujeres y jóvenes de las comunidades, de tal manera, que se promueva la transferencia de la cultura y la preservación de esta, situando autores y actores del proceso.
- Construcción de puentes relacionales interculturales basados en el diálogo y la corresponsabilidad entre los pueblos.

La investigación sobre el impacto de la cooperación en contextos indígenas sugiere que la colaboración cruzada puede aumentar las capacidades organizacionales locales y promover una identidad cultural fortalecida.

## Del diálogo al consenso: caminos de concertación con la comunidad ticuna

La comunidad ticuna ubicada en su resguardo está compuesta por 22 representantes, cada uno correspondientes a cada cabildo, el modelo de gobernanza se basa en sus estructuras tradicionales, la figura del o la curaca<sup>11</sup>, o cabildante, como administrador de los recursos, permite la coordinación del trabajo comunitario y el consejo de ancianos, combinadas con mecanismos modernos. Este modelo busca equilibrar la preservación de la cultura y la autonomía con la gestión de recursos y la participación en decisiones a nivel regional y nacional.

En este sentido, la gobernanza ticuna prioriza la consulta y el consenso comunitario en la toma de decisiones, realizado en congresos, como el Wone<sup>12</sup>, cuyo objetivo es dialogar y tomar decisiones buscando el bienestar colectivo y la protección de su territorio, la preservación

<sup>11</sup> Figura política y administrativa clave en la sociedad representando al pueblo ante las autoridades superiores y administrando recursos como tierras y mano de obra.

<sup>12</sup> Organismo de máxima instancia indígena del Resguardo Ticoya, conformado por las autoridades indígenas, ancianos y cabildantes de las comunidades que conforman el resguardo.

cultural, su desarrollo social-económico y la conservación del medio ambiente; basado en ello y en reuniones concertadas se socializa las necesidades como las oportunidades existentes.

Como espacio de concertación, este congreso se convierte en una plataforma de gran importancia para la toma de decisiones y la articulación de las diferentes estrategias y propuestas emergentes que beneficien a los ticuna y promuevan su bienestar. La participación y el diálogo son elementos clave en el desarrollo de estas asambleas, es así como, a través de un consenso —dato importante por cuanto no es cuestión de voto, sino de llegar a decisiones para el bien común— se aseguran las decisiones, conservando los valores colectivos e involucrando la comprensión por la naturaleza y el respeto por los antepasados quienes juegan un papel importante.

Algunos aspectos clave para desarrollar propuestas incluyen los siguientes:

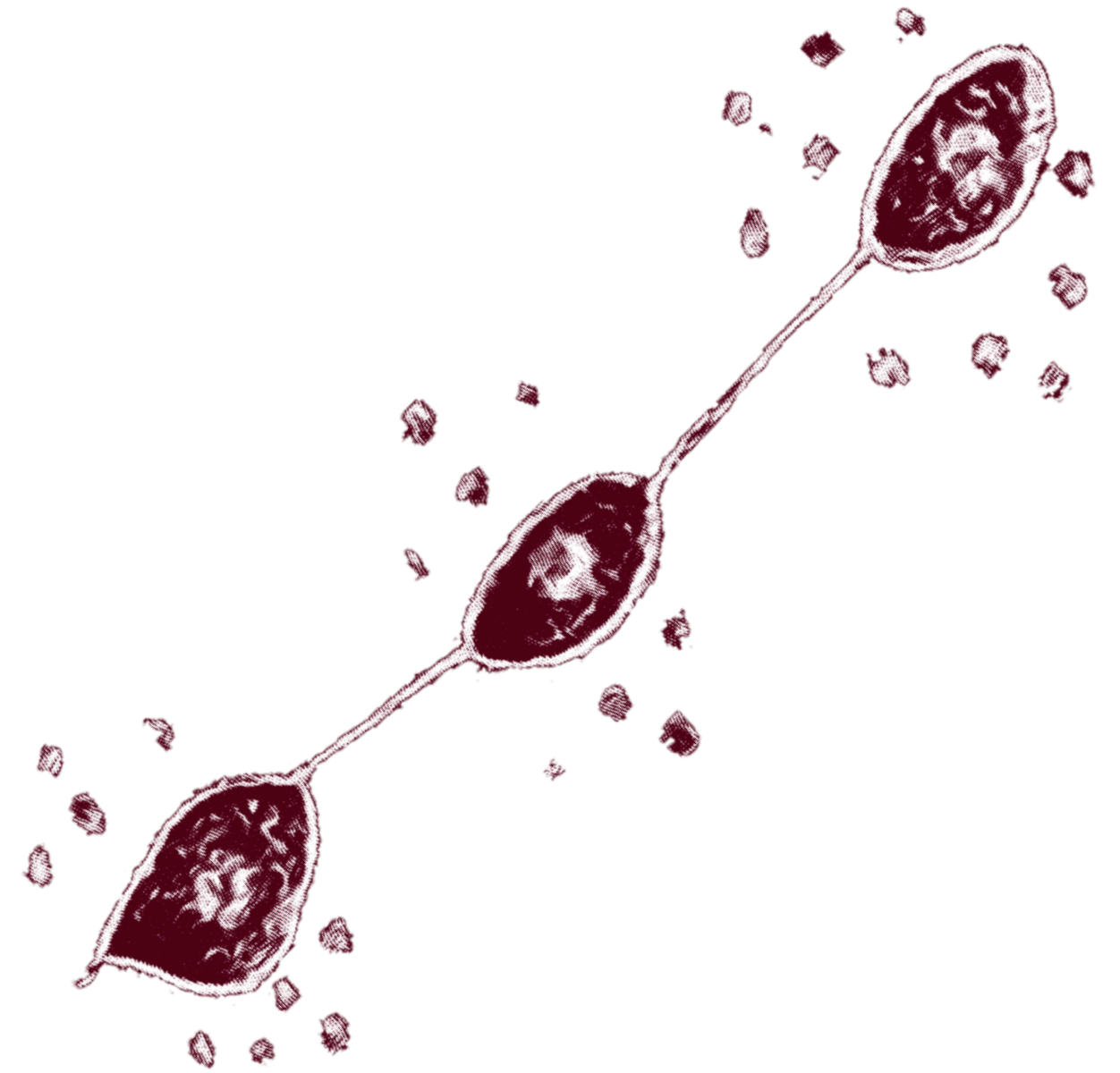
- El rescate y fortalecimiento del conocimiento ancestral y su transferencia a las generaciones jóvenes.
- El manejo y reconocimiento en la importancia sobre el manejo de agua, su ciclo de vida con el correspondiente manejo y traslado.
- La transformación natural y equilibrada de los productos derivados de la cosecha.
- El bloqueo al ingreso de economías ilegales a la comunidad.
- El turismo de sanación.
- El reconocimiento de la generación de las artesanías como proceso artístico.

La cooperación internacional ofrece oportunidades significativas para los pueblos ticunas, ayudándoles a preservar su cultura y promover su desarrollo. El respeto a las diferencias culturales, la protección del patrimonio y la integración de las voces indígenas en procesos de toma de decisiones son esenciales para garantizar que estas iniciativas sean efectivas y sostenibles.

## Referencias

- Ariza Santamaría, R. (2013). *Pueblos indígenas ante el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. Universidad del Rosario. <https://n9.cl/ab03x>
- Cooperación Española. (s.f.). Entender la Cooperación Española y su labor. *Cooperación Española*. <https://www.cooperacion-espanola.es/transparencia/entender-la-cooperacion/>
- Escobar, A. (1995). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press and Oxford.
- Gächter, S., Thöni, C., & Herrmann, B. (2008). Antisocial punishment across societies. *Science*, 319(5868), 1362-1367. <https://doi.org/10.1126/science.1153808>
- Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2009). *Directrices sobre las cuestiones relativas a los pueblos indígenas*. Naciones Unidas. <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2010/7374.pdf>
- Martin, C. y Us, H. A. (2021, 2 de agosto). Pueblos indígenas, ciencias y tecnología. *Banco Interamericano de Desarrollo [BID]*. <https://n9.cl/2wf7e>
- Martínez de Bringas, A. (2021). Metodologías indígenas y derechos humanos Enfoque relacional de los saberes en la construcción de los derechos. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(93), 207-224. <https://www.redalyc.org/journal/279/27966751018/html/>

- Ministerio de Cultura [Mincultura]. (2013). *Políticas interculturables en Colombia: retos y oportunidades*. Mincultura.
- Monje Carvajal, J. J. (2015). El plan de vida de los pueblos indígenas de Colombia, una construcción de etnoecodesarrollo. *Luna Azul*, (41), 29–56. <https://doi.org/10.17151/10.17151/luaz.2015.41.3>
- Oliva Martínez, J. D. (2005). *La cooperación internacional con los pueblos indígenas: desarrollo y derechos humanos*. CIDEAL.
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2007, 13 de septiembre). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. ONU. [https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2015, 20 de febrero). Los pueblos indígenas y la Agenda 2030. *Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [ACNUDH]*. <https://www.ohchr.org/es/indigenous-peoples/indigenous-peoples-and-2030-agenda>
- Organización Internacional del Trabajo [OIT]. (2014[1989]). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre los Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. OIT. <https://www.ilo.org/es/media/443541/download>
- Presidencia de la República de Colombia. (2018). *Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022. Pacto por Colombia, pacto por la equidad*. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Prensa/Resumen-PND2018-2022-final.pdf>
- Rahmadani, D., Marzuki, M., Bakari, Y., & Muzakkir, A. (2024). The participation of the Kaili Indigenous people and the Bugis Ethnicity in preserving the Kupatan Ritual of the Java Ethnicity. *SIGn Journal of Social Science*, 4(2), 87-99. <https://n9.cl/favx2b>
- Rey, G. (2010). Las políticas culturales en Colombia: la progresiva transformación de sus comprensiones. En G. Rey (comp.), *Compendio de Políticas Culturales* (pp. 23–48). Ministerio de Cultura de Colombia. <https://n9.cl/ud43s>
- Riveros Rueda, A., González, A. E. y Grueso Bonilla, A. (2014). *Etnociencia. Educación para la ciudadanía y la convivencia – ECC*. Secretaría de Educación del Distrito. <https://n9.cl/ddcb7>
- Sengupta, A., & Salomon, M. E. (2003). *The right to development: Obligations of states and the rights of minorities and indigenous peoples*. Minority Rights Group International. <https://n9.cl/gms3ih>
- Sillitoe, P. (2007). Indigenous knowledge in development. *Anthropology in Action*, 13(3), 1–12. <https://doi.org/10.3167/aia.2006.130302>
- Van Oudenhoven, J. P., & Van Der Zee, K. I. (2002). Successful international cooperation: The influence of cultural similarity, strategic differences, and international experience. *Applied Psychology*, 51(4), 633-653. <https://doi.org/10.1111/1464-0597.00112>







## La Minga

*El pueblo ticuna ha sobrevivido a la avasalladora fuerza de la colonización europea, en cabeza de españoles y portugueses; sobrevivió a la definición geopolítica de países como Colombia, Perú y Brasil; sobrevivió a la racionalidad voraz de la explotación del caucho de la cual Rivera nos lo habla en “La vorágine”, la famosa casa Arana; sobrevivió a la colonización a través de los famosos internados para imponer un credo religioso. ¿Cómo un pueblo que sobrevivió ante tantas oleadas agresivas de aculturación puede hoy mantener su ADN, su esencia cultural? [...] Han tenido que entender que en esa formación de la hibridez cultural fue una forma de sobrevivir, sin embargo, aun allá, en el fondo, ahí está su saber. Seremos una nación y un mundo en vías de formación hasta tanto nosotros no entendamos y comprendamos, y, sobre todo, aceptemos como propios y como propias esos saberes que están en esas sociedades, que están incluso mucho antes que el nacimiento de esta sociedad bajo su forma republicana. Porque conociéndolo es la única forma de amarlo, porque uno solo ama lo que conoce.*

### Palabras de Alberto Carvajalino

Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y  
Empresariales.

Universidad La Gran Colombia.

Primer Encuentro de Internacionalización de Saberes  
Ancestrales.



**Fotografía:** La Minga.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

## Capítulo VI.

### Camino de colaboración en la selva.

### *Fundraising y crowdfunding:* estrategias de financiamiento colaborativo de la comunidad ticuna del Amazonas<sup>1</sup>

*Oscar Mauricio Gómez Miranda*<sup>2</sup>  
Corporación Unificada Nacional de Educación Superior – CUN

- 
- <sup>1</sup> El presente capítulo de libro es producto de investigación elaborado en el marco del proyecto subvencionado del ICETEX titulado: “Internacionalización de saberes ancestrales : herramientas académicas y tecnológicas para la gestión de la internacionalización de la población transfronteriza Ticuna” desarrollado por la Universidad La Gran Colombia, la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior –CUN, la Fundación Universitaria Unicervantes, la Universidad Tecnológica de Panamá (Panamá) y la Universidad de Burgos (España).
- <sup>2</sup> Magíster en Dirección de Procesos Estratégicos por la Universidad de La Rioja (España), especialista en Docencia Universitaria y administrador de empresas por la Universidad Militar Nueva Granada. Docente investigador en la Corporación Unificada Nacional de Educación Superior (CUN) Autor de artículos, ponencias y capítulos de libros. Correo: oscar\_gomezm@cun.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6658-3403>.



## Resumen

La colaboración es un elemento central de la sociedad, este parte del bienestar social y del compromiso ante la construcción colectiva. Para fomentar y realizar estas acciones desinteresadas, se identifican al *fundraising* y el *crowdfunding* como estrategias que pueden beneficiar al desarrollo de la comunidad indígena ticuna del Amazonas. El capítulo parte de un enfoque cualitativo, con una narrativa literaria inspirada en la cosmovisión ticuna. El texto entrelaza la teoría y el *storytelling* para ilustrar de qué manera las prácticas de sustento económico tradicionales —como la pesca artesanal, la agricultura de chagra y la producción de artesanías— pueden fortalecerse mediante herramientas modernas de financiamiento colaborativo. A través de mitos, personajes ficticios y eventos sobrenaturales, se discuten casos y posibilidades concretas en que el *fundraising* y el *crowdfunding* apoyan el desarrollo, la preservación cultural y la autonomía económica de la comunidad ticuna, con el fin de buscar un equilibrio entre la tradición ancestral y la solidaridad global.

**Palabras clave:** Amazonía, comunidades indígenas, *crowdfunding*, economía tradicional, financiación colectiva, *fundraising*, ticuna.

## Abstract

Collaboration is a central element of society, grounded in social well-being and a commitment to collective development. To encourage and conduct these selfless actions, fundraising and crowdfunding are identified as strategies

that can benefit the development of the Ticuna indigenous community in the Amazon. This chapter adopts a qualitative approach, featuring a literary narrative inspired by the Ticuna worldview. The text interweaves theory and storytelling to show how traditional economic sustenance practices —such as artisanal fishing, chagra agriculture, and handicraft production— can be reinforced through modern collaborative financing tools. By incorporating myths, fictional characters, and supernatural events, it discusses specific cases and possibilities in which fundraising and crowdfunding support the development, cultural preservation, and economic autonomy of the Ticuna community, aiming for a balance between ancestral tradition and global solidarity.

**Keywords:** Amazon, collective financing, crowdfunding, fundraising, indigenous communities, traditional economy, Ticuna.

## Introducción

La noche cae sobre la selva amazónica, y en la maloca de la comunidad ticuna el brillo de la fogata proyecta sombras danzantes en las paredes. Un anciano chamán, quien en su rostro surcado de arrugas refleja sus ríos de sabiduría, relata a los jóvenes reunidos a su alrededor el antiguo mito de Yoi e Ipi, los hermanos legendarios. Cuenta cómo Yoi pescó a los primeros humanos ticuna de las aguas rojas del río y cómo Ipi, travieso y desobediente, lo ayudó a derribar la ceiba gigante Wone que impedía el paso de la luz, desatando un torrente de agua que dio origen al caudaloso Amazonas y a la abundancia de la selva. Sin embargo, en medio del relato, del mito, la verdad y la enseñanza, un jaguar emerge de entre la espesura, sus ojos transmiten, con el fulgor de antiguos secretos, un sentido de miedo y de ayuda mutua, pues su espíritu busca advertir a los ticuna sobre una gran inundación. Gracias a esa advertencia sobrenatural, la comunidad se une y logra salvar sus saberes, las semillas y a la cría del jaguar, demostrando que, así como

las aguas del río unen tierras lejanas, la unión y la colaboración pueden salvar al pueblo.

Este inicio introduce al tema central de este capítulo, el cual es la relación entre la tradición y la modernidad, a través del flujo de la colaboración. En este sentido, se busca abordar qué son el *fundraising* y el *crowdfunding*, como mecanismos de colaboración colectiva, cómo funcionan estos, y qué tipos y características tiene cada uno, para luego discutir de qué manera la comunidad indígena ticuna del Amazonas podría beneficiarse de estas estrategias de financiamiento. Así, el objetivo fue identificar las herramientas de recaudación de fondos colectivos que puedan adaptarse a las necesidades y valores de una comunidad ancestral, potenciando sus proyectos económicos sostenibles sin sacrificar su identidad cultural.

La comunidad ticuna, ubicada en el trapezio amazónico entre Colombia, Brasil y Perú, sustenta su economía principalmente en la agricultura de subsistencia, por medio de las chagras o huertos tradicionales de roza y quema, la pesca artesanal y la elaboración de artesanías en pequeña escala, con materiales de la selva (Acosta Muñoz y Zoria Java, 2012; Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2025). Asimismo, los ticuna dominan el arte de la pesca, por lo que conocen los hábitos de más de cien especies de peces y practican la recolección de frutos silvestres (Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua de Puerto Nariño [Aticoya], 2008; ONIC, 2025).

Estas prácticas les han permitido sobrevivir durante siglos en armonía con la selva, desde un concepto de desarrollo sostenible propio. No obstante, la comunidad también enfrenta retos, impulsados por el contacto y apertura hacia comunidades externas, la presión de la globalización, la violencia de grupos al margen de la ley, el acceso limitado a recursos, la preservación de las tradiciones y la necesidad de ingresos monetarios para educación, salud y otras demandas, que impulsa un mundo

que prioriza lo moderno y lo global (Guantiva Pinzón y Valencia Sánchez, 2019).

En este contexto, surge la pregunta que orienta este texto: ¿cómo pueden el *fundraising* y el *crowdfunding* contribuir al bienestar de la comunidad ticuna, reforzando sus modos de vida sostenible y su autonomía, sin deteriorar su identidad cultural? Para responderla, este capítulo adopta un enfoque cualitativo desde la revisión de literatura y la reflexión. En primer lugar, se define al *fundraising* y el *crowdfunding*, especificando sus modalidades y características principales por medio de un marco teórico. Luego, se describe la metodología empleada para integrar la información académica con la narrativa establecida. De forma continua, en los resultados, se presentan hallazgos reflexivos y ejemplos específicos sobre cómo la comunidad ticuna podría aprovechar estas estrategias de financiamiento. En este apartado, el abordaje académico se entrelazará con la historia de personajes ficticios inspirados en la vida ticuna, así como con elementos de realismo mágico que reflejan su cosmovisión. Finalmente, se presentan las conclusiones que sintetizan las ideas clave y buscan ofrecer una reflexión sobre la importancia de tender puentes entre el conocimiento tradicional y las herramientas modernas para forjar un futuro sostenible.

## Marco teórico

### *Fundraising: concepto, tipos y características*

El término *fundraising* se refiere a la captación de recursos para financiar iniciativas, proyectos o actividades, sin esperar un retorno sobre la inversión para los aportantes, por lo que parte de la filantropía o el actuar ético (Bhati & Hansen, 2020). Este es usado por organizaciones sin ánimo de lucro, fundaciones, asociaciones comunitarias, colectivos culturales o causas sociales. En español, se conoce a este término como “recaudación de fondos o gestión de fondos”. Esta actividad está en permanente evolución, ya que se encuentra sujeta a los cambios tecnológicos y sociales, donde el reto es mostrar y comunicar transparencia frente al uso de los recursos de forma profesional.

En este sentido, el *fundraising* moviliza donaciones de dinero, bienes o tiempo, como el voluntariado, por lo que busca aportar en la realización y sostenimiento de proyectos de interés comunitario (Klein & Yogi, 2022), por medio de la obtención de los recursos necesarios para llevar a cabo sus actividades. Esto se da, por lo general, gracias a que los propios recursos o ingresos son insuficientes para realizarlos, igualmente, estos apoyos que se colectan sirven para mejorar el desarrollo de los proyectos y darles un mayor alcance (Worth, 2024).

Frente a las formas de desarrollar el *fundraising*, en la literatura se identifican cinco grandes métodos de recaudación de fondos, desde un

contexto no lucrativo para el aportante (Bhati & McDonnell, 2020; Sargeant & Shang, 2010). Estos son: a) las donaciones directas de persona a persona; b) las campañas por internet y redes sociales; c) los eventos y actividades benéficas; d) las alianzas con instituciones o empresas; y e) la estrategia de comercio justo y venta de productos.

La forma más sencilla y cercana de ayudar es a través de donaciones directas de persona a persona. En este método, voluntarios o miembros de una comunidad se acercan a otros, ya sea en la calle o visitando hogares, para pedir colaboraciones de manera personal y directa, con el fin de crear un vínculo humano en el proceso. Un ejemplo de organización que realiza este tipo de colectas es Unicef Colombia (2025), quienes buscan por medio de voluntarios atraer donantes de recursos económicos y de especie, como comida o libros, para cumplir su misionalidad. Este enfoque apela al contacto humano directo y a la empatía inmediata. Para la comunidad ticuna, el *fundraising* basado en donaciones directas podría desarrollarse aprovechando el alto grado de cercanía y confianza que existe tanto dentro de la propia comunidad como con visitantes o pobladores de áreas vecinas. En términos prácticos, esto implicaría que voluntarios, jóvenes promotores culturales, artesanas o líderes tradicionales, recorran espacios públicos como mercados, terminales fluviales, incluso hogares de familias cercanas, contando de manera directa y cara a cara la importancia del proyecto que desean financiar; por ejemplo, la creación de un taller artesanal, la mejora de una escuela comunitaria o la compra de equipos para documentar su patrimonio cultural.

En la dinámica de puerta a puerta, quienes solicitan el aporte podrían mostrar ejemplos tangibles de lo que se desea lograr, como fotos impresas, pequeñas muestras de artesanías o materiales pedagógicos, así como relatar brevemente alguna historia que exprese por qué es fundamental apoyar esa causa. La empatía y la inmediatez surgen de la conexión personal; donde las personas se identifican con un relato sincero, que

comunique la urgencia de contribuir, por pequeña que sea la donación (Drollinger & Simpson, 2025). A su vez, si se trata de visitantes o turistas en la zona, por ejemplo, en Leticia o en otros puntos de la Amazonía, esta forma de recaudación puede ser más efectiva cuando se enmarca en una experiencia cultural, como una minidemostración de danza, la narración de un mito ticuna o la exhibición de sus artesanías. De ese modo, la “contribución directa” trasciende la noción de simple colecta y se convierte en un gesto de apoyo consciente a la comunidad y su tradición.

En referencia a las campañas por internet y redes sociales, estas comienzan a impulsar su uso, a partir del desarrollo de tecnologías digitales, que facilitan la conectividad. Esto incluye envío de correos electrónicos masivos, uso de plataformas web de donación, difusión de mensajes en redes sociales y micrositios dedicados a proyectos específicos. Es así, como una de sus principales ventajas, se convierte en la rapidez y alcance global, que ofrece la web (Bhati & McDonnell, 2020). Asimismo, aun cuando es más impersonal que la estrategia del cara a cara, esta permite llegar a un público geográficamente más amplio.

La comunidad ticuna podría ampliar su alcance al momento de desarrollar campañas, al involucrar a jóvenes y/o profesionales que cuenten con las habilidades digitales necesarias para manejar plataformas en internet, así como la capacidad de diseñar contenidos atractivos. El punto de partida son las redes sociales, por lo que se pueden crear perfiles oficiales en plataformas como Facebook e Instagram, que sirvan para difundir parte de la cultura ticuna y las necesidades de la comunidad. Así, en estas, se pueden compartir fotografías, videos y pequeñas historias que reflejen la cotidianidad de la comunidad, su relación con la selva y los desafíos que enfrentan. Estas redes pueden conectarse con plataformas web de donación, con el fin de recaudar fondos y mantener a los donantes actualizados. Algunas de las plataformas con más reconocimiento en el país y que pueden servir de punto de partida para ser revisadas son Fundraising Colombia,

Fundación Help o Vaki; cada una cuenta con un enfoque determinado, según el interés de la recaudación. Es importante tener en cuenta, que algunas incluso ofrecen servicios de asesoría para mejorar las estrategias del *fundraising* y guiar el proceso. De igual forma, se debe aclarar que estas plataformas cobran por su servicio, ya sea por una parte de lo recaudado o por un valor establecido desde el principio.

Algunas recomendaciones que se pueden tener en cuenta al diseñar una campaña de recaudación en internet parten de establecer un título, un objetivo de recaudación y una explicación detallada de para qué se utilizarán los fondos y qué impacto tendrá el proyecto en la vida de los ticuna. A este, se le pueden incluir videos breves en los que aparezcan líderes tradicionales y jóvenes explicando la relevancia del proyecto, lo que genera confianza y cercanía con los posibles donantes (Chapman *et al.*, 2021). Inclusive, se puede proyectar crear un micrositio donde se detallen las principales características del proyecto, su estado de avance, la historia de la comunidad y la justificación cultural y ambiental. Asimismo, añadir un apartado de testimonios y referencias que demuestre la transparencia del proceso, como fotografías de reuniones comunitarias y testimonios de beneficiarios. Una de las principales ventajas es llegar a donantes internacionales que tengan interés en apoyar proyectos enfocados en la preservación cultural y el desarrollo de pueblos indígenas.

En este sentido, es importante garantizar que el contenido publicado en internet represente





fielmente los valores y tradiciones ticuna, evitando caer en estereotipos. Por lo que es recomendable designar un grupo de trabajo interno, para la gestión continua de la campaña, la interacción con donantes y la transparencia en la administración de los fondos. Todo alienado con un proyecto visible.

Otro de los tipos de *fundraising* es uno de los más tradicionales, el cual es la creación de eventos y actividades benéficas. Esta involucra la realización de eventos, como subastas, conciertos, cenas, caminatas solidarias o bazares, donde el compartir con grupos de interés, que se solidarizan, se convierte en la estrategia de relacionamiento clásica de recaudar fondos (Cnaan *et al.*, 2023). Esta estrategia es muy utilizada, especialmente por comunidades religiosas, para fomentar la unión y la colaboración entre sus miembros. Además de recibir donaciones, estos espacios permiten generar ingresos a través de la venta de entradas o artículos promocionales. Pero más allá de lo económico, estos eventos son una oportunidad para dar visibilidad a causas sociales o culturales, al invitar a la comunidad local a participar y conectarse de manera activa, así como solidaria.

Entre algunas estrategias se encuentran la organización de conciertos y presentaciones de danza tradicional, en las que se interpretan cantos ancestrales o ritmos modernos fusionados con sonidos locales. Estos eventos se pueden enriquecer al ofrecer a los asistentes una experiencia gastronómica auténtica, al incorporar degustaciones de platos típicos que permiten conectar a las personas con las raíces culturales



de la comunidad. Asimismo, realizar breves narraciones de mitos o relatos en momentos clave del evento, fomentando el intercambio cultural con los asistentes. Esto posibilita que, incluso, se puedan vender entradas a precios accesibles y, al mismo tiempo, destinar parte de lo recaudado a un proyecto. De igual forma, se puede articular con caminatas solidarias y rutas ecoturísticas, con el fin de aprovechar la riqueza natural del territorio, y ofrecer explicaciones sobre la flora y fauna local, para generar una relación de cuidado y apoyo de la selva.

Otra de las estrategias, es la de generar alianzas con instituciones o empresas, donde la organización u comunidad puede buscar apoyo de entidades públicas o privadas que aporten fondos a cambio de visibilidad, del cumplimiento de objetivos de responsabilidad social o por simple filantropía (Rijanto, 2018). Esta puede tomar la forma de patrocinio de proyectos o programas de donación corporativa; por ejemplo, campañas de “donativo por venta”, en las que la empresa dona una parte de sus ingresos, o convenios con comunidades deportivas o culturales.

Finalmente, está la estrategia del comercio justo y la venta de productos. Esta parte de buscar la recaudación de fondos mediante la comercialización de bienes producidos por sus beneficiarios o por aliados. Un ejemplo es la venta de artesanías, alimentos orgánicos u otros productos de comercio justo, donde no se percibe un lucro de por sí, sino que las ganancias se reinvierten en el proyecto (Sargeant & Shang, 2010). En el contexto de comunidades indígenas, esta modalidad es especialmente relevante,

en tanto que conecta la generación de ingresos con la preservación de sus oficios tradicionales. En esta se puede realizar desde las subastas de artesanías y obras culturales, que comprende el preparar una exposición de artesanías elaboradas por artesanos locales y ofrecer la posibilidad de adquirirlas mediante subasta. Esto puede incluir, por ejemplo, un lote de piezas únicas con motivos tradicionales, para añadir valor cultural y resaltar la identidad de la comunidad.

En este sentido, cabe destacar que el *fundraising* no es ajeno a las comunidades locales, como las comunidades indígenas, en tanto que su aplicación se ha realizado aun sin definirlo con este término. Así, las actividades asociadas al *fundraising* se han ejecutado de forma tradicional, desde una rifa comunitaria para arreglar la escuela del pueblo o la venta de comidas para financiar un evento de la comunidad, lo importante es la finalidad de recaudar fondos. De esta forma, se puede identificar que existe un potencial de autogestión de recursos de las comunidades indígenas, como la ticuna, y que se abordarán en los resultados.

Es importante referenciar que, el *fundraising* presenta características diferenciales que deben ser entendidas y analizadas, con el fin de tener una visión frente a cómo se puede usar para aumentar las probabilidades de éxito al momento de implementarlo. De este modo, el *fundraising* efectivo suele caracterizarse por construir relaciones de confianza a largo plazo con los donantes, por lo que es importante la transparencia en el uso de los fondos y comunicar el impacto logrado. A diferencia del financiamiento comercial, aquí el énfasis está en la solidaridad y el retorno, el cual es principalmente social o moral, no financiero, por lo que comunicar los avances en el proyecto ayuda a visualizar el resultado de los aportes. Igualmente, es clave identificar la motivación de los donantes, quienes aportan motivados por valores altruistas, por compromisos religiosos, políticos o culturales, o por identificación con los proyectos, por lo que se hace necesario una comunicación constante y clara frente a lo que el proyecto está realizando (Klein & Yogi, 2022).

Además, se puede apalancar el proyecto en profesionales especializados en el *fundraising*, quienes son personas que apoyan, inclusive desde el voluntariado, y han generado una profesionalización del sector. Este aporte se desarrolla desde el establecimiento de planes estratégicos, segmentación de públicos para dirigirse a los donantes, uso de datos y *marketing* para aumentar la eficacia de las campañas. Y donde las plataformas digitales también aparecen para facilitar la recaudación, difuminando la frontera entre el *fundraising* tradicional y las nuevas formas de colaboración, como el *crowdfunding* (Hartmann *et al.*, 2019).

### *Crowdfunding: concepto, tipos y características*

El *crowdfunding*, también conocido como “financiación colectiva”, es una forma de financiamiento colaborativo que ha ganado popularidad en razón del uso de plataformas digitales. Este modelo consiste en reunir pequeñas contribuciones económicas de una gran cantidad de personas, generalmente a través de internet, para apoyar proyectos con un objetivo específico (González *et al.*, 2021). A diferencia de las campañas tradicionales de recaudación de fondos, el *crowdfunding* no se limita a organizaciones sin fines de lucro o donaciones; también incluye la posibilidad de ofrecer recompensas a los colaboradores. Por eso, es una herramienta utilizada por emprendedores, artistas, e iniciativas comunitarias, ya que su enfoque puede ir más allá de lo social.

La esencia de este modelo es permitir que las personas apoyen ideas o proyectos que, de otra manera, no podrían obtener financiamiento por medios tradicionales. En este contexto, existen cuatro tipos de *crowdfunding*, diferenciados por el tipo de recompensa o beneficio que reciben quienes contribuyen (Böckel *et al.*, 2021; Meyskens & Bird, 2015). Estos son: a) de donación, b) de recompensa, c) de inversión y d) de préstamo. Cada uno ofrece una forma única de involucrar a las personas en la realización de proyectos que les resultan atractivos.

En el *crowdfunding* de donación los contribuyentes donan dinero por motivación solidaria. Es común en proyectos sociales, humanitarios, culturales o personales; por ejemplo, recaudar fondos para una emergencia médica. De los cuatro tipos es el más similar al *fundraising* al derivarse de este, con la diferencia en que el *crowdfunding* solidario suele involucrar a las ONG o colectivos comunitarios que ofrecen una “recompensa” para el donante, que puede ser simplemente un agradecimiento público (Hartmann *et al.*, 2019). Mientras que en el *fundraising* no se espera la recompensa, ni el reconocimiento.

Otro de los tipos de *crowdfunding* es el de recompensa. Este ganó popularidad por el éxito de plataformas digitales como Kickstarter. Así, las personas interesadas en apoyar un proyecto hacen contribuciones económicas y, a cambio, reciben una recompensa simbólica, una vez que el proyecto se materializa (Márquez-Rodríguez *et al.*, 2021). Estas recompensas pueden variar desde productos tangibles, como artesanías, libros, pinturas o *merchandising*, hasta experiencias, como la oportunidad de participar en un evento relacional al proyecto. Este tipo de financiación colectiva es especialmente valorado por creadores y emprendedores, ya que les permite lanzar productos innovadores al “prevenderlos” a sus primeros patrocinadores. Incluso, en algunos casos, los aportantes pueden recibir el producto final o el servicio sin costos adicionales, una vez que la campaña concluye, lo que convierte esta estrategia en una forma accesible de apoyar ideas creativas.



Por otro lado, está el *crowdfunding* de inversión. En este esquema, los aportantes invierten dinero en un proyecto o empresa a cambio de una participación accionaria o un porcentaje de propiedad. Es decir, se convierten en pequeños dueños de la empresa esperando un retorno financiero, si el emprendimiento tiene éxito (Montoya Cardona *et al.*, 2022). Este tipo de financiación ha cobrado fuerza para financiar *startups* y proyectos empresariales con potencial de crecimiento. Sin embargo, involucra el compartir las responsabilidades, por lo que requiere de una regulación fuerte, la cual varía entre países para ofrecer leyes que protegen a los inversionistas, dado que implica ofrecer valores (acciones) al público. Este tipo de *crowdfunding* tiene un riesgo más elevado, ya que, al tener una motivación de inversionista, la acción se desarrolla desde la posibilidad de obtener o no una recompensa.

En este mismo sentido, aparece el *crowdfunding* de préstamo, el cual es el más usado y conocido. En este caso, el dinero aportado es un préstamo que será devuelto al aportante con un interés acordado. Por lo que funciona como un microcrédito colectivo, en el que una gran variedad de personas actúa como prestamistas a través de una plataforma, financian a un solicitante, individuo o empresa, y luego este devuelve el préstamo en plazos, según una rentabilidad proyectada (Fajardo-Cortes y Vieira-Salazar, 2023). Así, los contribuyentes obtienen un rendimiento, aunque normalmente menor que en inversiones tradicionales, pero con mayor compromiso social.

Ahora bien, es importante conocer que el *crowdfunding* se desarrolla por medio de campañas, las cuales son todas las estrategias que se realizan para alcanzar el fin propuesto, y que parte de tres fases. La primera es dar a conocer el proyecto, que es la precampaña y consiste en definir objetivos de recolección, establecer la plataforma para recolectar los recursos y que sirve de intermediaria, construir la historia que se va a contar y planificar la estrategia; la segunda es la puesta en ejecución de la propia campaña, y consiste en convencer con un mensaje clave para atraer a personas que compartan interés, por lo que es la fase donde se aplica lo planeado y se debe mantener la confianza; y la tercera parte, es la poscampaña, y es la utilización de los recursos para desarrollar la idea con lo recolectado, lo que lleva a comunicar a los aportantes lo que se ha realizado con los recursos aportados.

Frente a las características del *crowdfunding*, una de las claves es identificar la importancia de la intermediación de plataformas en línea especializadas como Kickstarter, Indiegogo, GoFundMe, o A2censo, para el caso colombiano. Elegir bien a la plataforma, facilita la conexión entre los creadores de proyectos y los financiadores, ofreciendo seguridad en las transacciones y difusión masiva (González *et al.*, 2021). En este sentido, se entiende que cada plataforma tiene un objetivo particular y gestiona a los posibles aportantes, según el tipo de *crowdfunding* que se decida apoyar, al buscar segmentar el mercado. Además, las plataformas suelen operar bajo modalidades de todo o nada, donde solo entregan el dinero si se alcanza la meta fijada, o de modo flexible, en la cual entregan lo recaudado así no se llegue a la meta. Asimismo, el uso de redes sociales y las estrategias de comunicación viral juegan un papel clave para captar la atención de quienes podrían apoyar un proyecto.

En este sentido, el *crowdfunding* se ha convertido en una herramienta que democratiza el acceso a recursos económicos, al ofrecer una alternativa a los métodos tradicionales como los bancos. Gracias a esto, cualquier persona con conexión a

internet puede contribuir a iniciativas en cualquier rincón del mundo. Esto abre puertas para que comunidades remotas o minoritarias puedan buscar apoyo más allá de su entorno local, dando visibilidad a sus causas a escala global.

Sin embargo, también existe el desafío de sobresalir entre todas las campañas que compiten por la atención del público. Por eso, la credibilidad y la forma en que se cuenta la historia del proyecto son fundamentales para generar confianza y conexión. Los casos de éxito suelen ser aquellos que logran transmitir una narrativa emocionalmente atractiva, capaz de resonar con los potenciales colaboradores, casi como si se tratara de un relato cautivador que invita a ser parte de algo significativo.

Así, mientras el *fundraising* tradicional se apoya en redes establecidas de donantes y en la confianza construida institucionalmente, el *crowdfunding* se apoya en la masa colectiva e internet como vehículo de participación abierta. No obstante, ambas estrategias no son excluyentes y, de hecho, confluyen en prácticas de financiamiento híbrido. Por lo que comunidades, como los ticuna, podrían aprovechar elementos de ambos mundos para apalancar sus iniciativas, al combinar la relación cercana de aliados locales; con la participación de personas a nivel global.

## Metodología

Este capítulo se desarrolló mediante una metodología cualitativa, la cual involucró un alcance de revisión bibliográfica, sumado a la recopilación de relatos y la creación narrativa ficcional inspirada en la cultura ticuna. En primer lugar, se realizó un análisis documental de fuentes secundarias sobre *fundraising* y *crowdfunding*, incluyendo literatura académica, informes y documentos gubernamentales. Esto posibilitó definir el marco teórico sobre definiciones, tipologías y experiencias de financiamiento colectivo. También se consultaron estudios socioeconómicos de la comunidad ticuna (Guantiva Pinzón y Valencia Sánchez, 2019; ONIC, 2025) y reportes sobre sus prácticas productivas (Sierra Praeli, 2022), con el fin de con-

textualizar las recomendaciones, con la realidad específica de esta etnia.

En segundo lugar, se adoptó un enfoque narrativo para integrar la cosmovisión ticuna. Este proceso se desarrolló desde un carácter exploratorio, donde se recurrió a fuentes etnográficas como mitos, relatos tradicionales, testimonios disponibles en la literatura y entrevistas de la investigación, para comprender las creencias y valores ticuna. Estos insumos sirvieron de base para la construcción de personajes ficticios y escenas narrativas que aparecen en la introducción y la sección de resultados del presente capítulo. Esta metodología, cercana a la investigación basada en artes o narrativa experimental, busca comunicar los hallazgos de forma accesible y resonante, honrando la tradición oral de la comunidad estudiada.

El proceso de escritura combinó la voz académica en tercera persona, que expone datos, citas y análisis, con una voz literaria y en ocasiones situada en un personaje. Este recurso deliberado pretende reflejar la dualidad de perspectivas; por un lado, la visión externa técnica sobre herramientas financieras, y por otro, la visión interna tradicional y simbólica de la comunidad ticuna acerca de la colaboración y la abundancia. La unificación de ambas perspectivas en el texto buscó crear un diálogo, así como una construcción de puentes, para mostrar estrategias académicas que pueden servir a la comunidad, y cómo estas pueden resignificarse a la luz de la cultura ancestral.

Es importante aclarar que los personajes y eventos sobrenaturales descritos en la narrativa,



como el chamán que escucha al jaguar guardián, son recreaciones ficticias basadas en elementos reales de la mitología ticuna. Su función es pedagógica e ilustrativa, por lo que se utilizaron para facilitar la comprensión de conceptos y permitir imaginar escenarios donde el *fundraising* y el *crowdfunding* interactúan con la vida comunitaria. En este sentido, esta metodología no sigue un diseño cuantitativo ni pretende ofrecer datos estadísticos, sino generar comprensión y sensibilización cultural en torno al tema.

## Resultados y discusión

En esta sección, se presentan, de forma entrelazada con la narrativa, los principales hallazgos sobre las potencialidades del *fundraising* y el *crowdfunding* para la comunidad ticuna. Por lo que se abordan ejemplos de cómo estas herramientas podrían implementarse, considerando sus prácticas económicas y sus tradiciones culturales.

### *La llamada de la selva: necesidades y oportunidades identificadas*

A la luz del diagnóstico socioeconómico, la comunidad ticuna enfrenta varias necesidades que podrían canalizarse en proyectos específicos. En algunos resguardos se han observado transformaciones debido a la globalización, por ejemplo, los jóvenes ticuna buscan educación formal y esto requieren recursos para infraestructura básica; asimismo, actividades como el turismo ecológico han surgido como alternativas de ingreso (Guantiva Pinzón y Valencia Sánchez,



2019). Sin embargo, persiste la necesidad de proteger su idioma y saberes tradicionales ante estos cambios. También, según Sierra Praeli (2022), la pandemia de COVID-19 golpeó fuertemente a comunidades ticuna fronterizas, dificultando la venta presencial de sus artes y poniendo en riesgo la transmisión de conocimientos cuando varios ancianos depositarios de la tradición fallecieron. Este escenario revela oportunidades donde el financiamiento externo podría marcar la diferencia, varios ejemplos de oportunidades pueden partir de la mejora de los canales de comercialización para las artesanías, proyectos de documentación de la lengua y cultura, iniciativas de soberanía alimentaria que integren saber tradicional con insumos modernos, entre otros.

En términos narrativos, podemos imaginar a Isabel, una joven artesana ticuna de la comunidad de San Martín de Amacayacu, que ha visto a su madre y abuela tejer cestos y jícaras con fibra de chambira toda su vida (Sierra Praeli, 2022). Isabel representa a la nueva generación, por lo que domina el arte tradicional, pero también ha aprendido español y maneja un teléfono celular básico con conexión limitada. Ella siente el llamado de la selva de una forma distinta, no es solo el jaguar mitológico que ruge en sus sueños, sino la urgencia de encontrar apoyo para que las artesanías de su pueblo no desaparezcan ante la falta de mercado. En una reunión comunitaria, Isabel plantea: “Nuestros canastos y tintes no pueden quedar en el olvido. ¿Y si buscamos ayuda afuera, con esa red global de la que hablan los turistas?”. Así surge la



chispa de utilizar herramientas modernas para un problema ancestral, buscar financiamiento colectivo más allá de las fronteras de la selva.

### *Fundraising comunitario: fortaleciendo la autonomía local*

Uno de los primeros resultados de este análisis es la confirmación de que la comunidad ticuna ya practica formas de *fundraising* informal, como lo hacían sus ancestros y ellos mismo al colaborar en mingas y trabajos colectivos, como la chagra. En la chagra se cumple no solo una función productiva, sino también cultural y social, pues, históricamente, la preparación y el cuidado de la chagra han involucrado a varios miembros de la familia y, en ocasiones, a vecinos (es decir, generaciones reunidas). La siembra, limpia y cosecha se realizan en mingas o “jornadas de trabajo colaborativo”, donde el apoyo mutuo refuerza la cohesión comunitaria. De igual forma, se identifica el intercambio de conocimientos en la chagra, al transmitir saberes ancestrales, desde cuáles son las mejores semillas o cuándo sembrar, hasta cómo tratar ciertas plagas de forma natural. Este intercambio se da de generación en generación, manteniendo viva la herencia cultural ticuna. En este sentido, este contexto favorece un enfoque colaborativo porque todos se benefician de la diversidad de productos y mantienen un equilibrio respetuoso con la selva.

Por consiguiente, dar un marco más estructurado a algunas de estas iniciativas podría abrir puertas a financiamiento para proyectos de mayor envergadura. Por ejemplo, la asocia-

ción de artesanos ticuna podría organizar eventos culturales en Leticia, la capital del Amazonas, donde se muestren sus danzas, música tradicional y artesanías. Estos encuentros no solo serían una oportunidad para recaudar fondos a través de entradas o donaciones, sino también una forma de promover y celebrar su cultura.

Un caso hipotético es la Noche de Yoi e Ipi, un evento anual donde se narra el mito de origen ticuna a través de teatro y música, este podría atraer tanto a pobladores locales como a turistas, generando ingresos para un fondo comunitario de educación y salud. Otra estrategia de *fundraising* tradicional podría ser establecer alianzas con organizaciones de apoyo a pueblos indígenas. Por ejemplo, el Fondo de Apoyo a los Pueblos Indígenas del FIDA (Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola) proporciona pequeños aportes a proyectos diseñados y ejecutados por comunidades indígenas, basados en su cultura, identidad y conocimientos (FIDA, s.f.). Si los ticuna presentan un proyecto de interés, por ejemplo, de reforestación de árboles frutales nativos para mejorar la alimentación y generar frutos comercializables, podrían obtener financiamiento y asistencia técnica. A través de este tipo de fondos y ONG, como Cultural Survival o Amazon Conservation Team, que han apoyado proyectos amazónicos. El *fundraising* externo se convierte en un impulso para la autonomía, ya que la comunidad define qué quiere hacer y el donante externo apoya respetando esa decisión.

Isabel, en la narración, se entera por un cooperante que visitó su aldea sobre la existencia de un programa de una ONG nacional que financia emprendimientos de mujeres indígenas. Con ayuda del profesor bilingüe de la escuela, redactan una propuesta para crear un Taller Artesanal Ticuna equipado con herramientas mejoradas, como telares, insumos de tintes naturales, un computador para llevar las cuentas y diseñar catálogos digitales. La propuesta enfatiza que el taller servirá también como escuela informal donde las abuelas maestras artesanas enseñarán a las chicas jóvenes, asegurando la transmisión generacional

del conocimiento. Tras unos meses, reciben una noticia feliz, la ONG otorgará una subvención (apoyo) para el proyecto.

Pero es solo el comienzo, ya que bajo la enramada de hojas húmedas y el eco distante de un tambor ceremonial, Isabel sueña con viajar más allá de los confines del gran río para continuar sus estudios en la ciudad. Una noche, mientras escucha la inmensidad del río, la joven comprende que su deseo de acceder a la universidad no tiene por qué quedar atrapado en las sombras de la selva. Al despertar, decide mostrarle al mundo la importancia de su sueño, enlazando la expectativa con la esperanza de la educación.

Así, junto al apoyo de entidades, como la Fundación Help, Isabel inicia una campaña de recaudación de fondos en línea, presentando su proyecto educativo y enfatizando el potencial transformador que implica para la comunidad ticuna. Mediante videos y breves testimonios en redes sociales, comparte su pasión por rescatar la lengua y las costumbres de su pueblo, convenciendo a donantes de que su educación se convertirá en un puente entre el conocimiento tradicional y las oportunidades del mundo moderno. A su vez, la fundación le ofrece asesoría en la creación de una cuenta de donaciones y en la difusión de su historia, conectándola con personas y organizaciones que valoran la riqueza cultural de la Amazonía. Por lo que, al igual que las raíces profundas de la ceiba que nutren el suelo, la perseverancia de Isabel se entrelaza con la solidaridad de quienes escuchan su llamado, haciendo florecer el anhelo de su educación superior en el corazón mismo de la selva. Abriendo el camino para una nueva generación de jóvenes ticuna.

Este ejemplo ficticio, basado en mecanismos reales de donación para desarrollo sostenible, muestra cómo el *fundraising* clásico, fondos de terceros, puede ser canalizado si la comunidad se organiza y presenta de forma estructurada sus iniciativas. Inclusive, esto posibilitaría relacionarse con empresas para que apoyen los proyectos desde su responsabilidad social empresarial. Así, un resultado es que el *fundraising* requiere capacidad

organizativa interna. Sin embargo, Aticoya (2008) señalaba que algunas comunidades ticuna, con presencia en Colombia, tuvieron históricamente menor nivel de asociación formal en comparación con sus vecinos en Brasil, lo cual podría ser un obstáculo. No obstante, este reto podría cambiar con nuevas generaciones más escolarizadas (Guantiva Pinzón y Valencia Sánchez, 2019).

Por lo tanto, aprovechar el *fundraising* implica el fortalecimiento institucional, que involucra formar comités de gestión, tener transparencia en el manejo de fondos para rendir cuentas en asambleas comunitarias y, quizá, asesorarse con alguna entidad experta. Aquí la discusión gira en torno a la autonomía, que es recibir fondos externos sin perder el control. La experiencia de otros pueblos indígenas muestra que esto es viable si la gobernanza local es sólida. En este punto, resuena la voz del chamán en la ficción: “Si vas a aceptar el regalo del forastero, hazlo con tu cesta bien tejida, para que tú decidas qué semillas sembrarás en ella”, así aconseja metafóricamente a Isabel, recordándole que la cesta, como estructura comunitaria, debe ser fuerte para que las semillas, que son los recursos, den fruto según su plan y no se dispersen.

### *Crowdfunding transcultural: de la maloka al mundo digital*

Otro de los hallazgos es el potencial del *crowdfunding* en línea para conectar a la comunidad ticuna con personas solidarias en todo el mundo, que se interesan en apoyar causas indígenas, medioambientales o culturales. Las historias

de éxito en otros contextos se reflejan en casos como la comunidad achuar de Ecuador, financió colectivamente una campaña de reforestación y logró recaudar más de \$ 50 000 USD para plantar miles de árboles nativos (Raíces Indígenas, 2021); igualmente, el grupo maya en Yucatán obtuvieron recursos para construir un centro cultural comunitario con donativos de cientos de personas por internet (Raíces Indígenas, 2021). Estos ejemplos indican que proyectos bien formulados, con una narrativa atractiva y auténtica, pueden movilizar la generosidad global.

En el caso ticuna, surge la pregunta sobre ¿qué proyectos podrían ser candidatos a un *crowdfunding* exitoso? Ante esta duda se presentan y se desarrollan algunas ideas, complementándolos con la progresión de la historia de Isabel.

El primer proyecto es Proyecto de Artesanías en Línea. Isabel y su comunidad deciden lanzar una campaña en una plataforma de *crowdfunding* solidario, por ejemplo, en GoFundMe, para financiar la creación de una tienda en línea de artesanías ticuna y un plan de *marketing* digital. Es decir, poder vender sus cestos, collares y tallas de madera a compradores de ciudades lejanas o de otros países. La narrativa de la campaña se centra en la historia de las artesanas ticuna, en cómo cada pieza artesanal lleva los símbolos de su cultura y en cómo esta iniciativa ayudará a que las hijas permanezcan en la comunidad aprendiendo el oficio en lugar de migrar a la ciudad. Como recompensas, ofrecen a ciertos niveles de donación el envío de una artesanía especial hecha a mano o la posibilidad de una

videollamada con la comunidad para conocer su taller y escuchar su música tradicional.

Isabel comparte en la plataforma fotos y videos en las que se ve a las artesanas tinturando las fibras con pigmentos naturales y a los niños aprendiendo palabras ticuna, mientras dibujan patrones de animales en las cestas. Estas imágenes genuinas conmueven a los donantes. En pocas semanas, se logra la meta de recaudación, cientos de personas han contribuido con pequeñas cantidades que suman un gran cambio para San Martín. Este desenlace ficticio ilustra un beneficio hipotético, pero basado en casos reales, y es que el *crowdfunding* permite superar la aislación geográfica y llevar adelante un emprendimiento de comercio justo sin intermediarios, empoderando a la comunidad.

Otro posible proyecto es Ecoturismo Cultural. Los ticuna habitan un entorno de inmensa biodiversidad, donde se integran la selva, los ríos y la fauna. En estos territorios ya existen iniciativas de ecoturismo comunitario, como Yoi Eco Tours en San Martín, en los que miembros de la comunidad ticuna pueden guiar a visitantes, generando empleo local y fomentando el intercambio cultural (Yoi Eco Tours, s.f.). Así, con un proyecto claro, un *crowdfunding* podría financiar la construcción de un ecoalbergue adicional o la mejora de un centro de interpretación cultural presente en su territorio (Parques Nacionales, 2018).

En este sentido, imaginemos que Isabel colabora con los guías locales, quizá su primo Augusto, pescador y cuentero, para crear una campaña titulada: “El llamado de la Reserva Cultural Ticuna”. El objetivo: reunir fondos para delimitar y señalar senderos ecológicos y entrenar a más jóvenes como guías, de modo que puedan recibir más turistas de manera responsable sin dañar el entorno. Ofrecen como recompensa a los aportantes internacionales la posibilidad de dar su nombre a un árbol reforestado en la ruta del sendero o de recibir un mensaje de agradecimiento personalizado en lengua ticuna grabado por los abuelos. Esta campaña, además de recaudar dinero, difunde la importancia de la visión del jaguar en la

cultura ticuna, como guardián del bosque, y sensibiliza sobre la protección de la Amazonía. Incluso, si algunos donantes nunca visitan físicamente el lugar, se sentirán conectados y convertidos en aliados de la comunidad.

Otra opción es un proyecto educativo y de documentación cultural, a partir de la necesidad identificada de la preservación de la lengua ticuna y sus costumbres. Se podría plantear un *crowdfunding* para equipar un pequeño Centro Cultural Ticuna con grabadoras de audio, cámaras y computadoras, que permita a los propios jóvenes ticuna registrar a sus abuelos contando historias, cantos rituales y conocimientos de plantas medicinales. Con la pandemia por COVID-19 se vio latente el riesgo de pérdida de sabiduría ancestral (Sierra Praeli, 2022). En la ficción, el chamán anciano, que vimos al inicio, consciente de su edad avanzada, confía a Isabel y a los demás jóvenes la misión de guardar las voces de los antepasados en una “gran maloka digital”.

La campaña de *crowdfunding* solicita fondos para comprar equipo y capacitar a los jóvenes en tecnología, de modo que puedan crear un archivo digital bilingüe —ticuna-español— de su herencia cultural. La herramienta serviría así a un propósito de fortalecimiento identitario. Personas alrededor del mundo podrían donar al ver que este pueblo quiere tomar en sus manos la conservación de su legado. El resultado esperado sería doble, primero, los recursos obtenidos y, quizá más valioso aún, contactos con redes de investigadores, empresarios o fundaciones culturales que podrían colaborar en proyectos futuros.

## Desafíos y consideraciones

No obstante, los escenarios optimistas que se presentan, la discusión también debe reconocer desafíos. Una campaña de *crowdfunding* exitosa requiere ciertas condiciones, como acceso a internet, que en el Amazonas es esporádico y costoso, habilidades de comunicación digital, y una gestión transparente de los fondos recaudados. La comunidad ticuna podría necesitar

alianzas con voluntarios o profesionales externos que faciliten la parte técnica de la campaña. Por ejemplo, un estudiante universitario de origen ticuna o algún aliado de una ONG podría ser el *community manager* de la iniciativa, publicando actualizaciones en la plataforma y redes sociales en nombre de la comunidad. Es fundamental que cualquier apoyo externo de este tipo se haga respetando la voz y la estética ticuna, evitando caer en estereotipos o en hablar por ellos de forma inapropiada.

Además, está el tema de la sostenibilidad y expectativas, el *crowdfunding* suele ser puntual, para un proyecto definido. ¿Qué pasa después con las iniciativas? La comunidad debe planificar cómo mantener, por ejemplo, la tienda en línea de artesanías a largo plazo, quizá reinvertiendo parte de las ventas en los costos de envío o en la actualización de equipos. De lo contrario, el esfuerzo inicial podría diluirse. En el capítulo ficticio, tras el éxito de su campaña, Isabel convoca a una asamblea donde se decide que un porcentaje de cada venta por internet alimentará un nuevo fondo comunitario, el “Fondo río”, para gastos futuros y para ayudar a otras familias a conectarse a la red. Así, incorporan la visión de ciclo continuo, la abundancia recibida vuelve al colectivo, cerrando el circuito de reciprocidad.

Culturalmente, un punto de discusión es cómo presentar la identidad ticuna en estos escenarios sin caer en la folclorización. La narrativa de las campañas debe emanar de ellos mismos. Afortunadamente, la riqueza simbólica ticuna es un activo, desde sus mitos de creación, sus rituales como la Fiesta de la Película





—celebración de pubertad femenina donde pintan a la joven de negro con jugo de huito, recordando a Ipi— pueden integrarse en los videos y textos de las campañas, siempre con explicación adecuada para un público externo. Esto convertiría al *crowdfunding* en una suerte de *storytelling* transcultural, en el que no solo se pide dinero, sino que se comparte con los donantes sobre un mundo milenario y se crea un lazo de comprensión intercultural.

En términos de resultados esperados, si se lograran implementar estrategias de *fundraising* y *crowdfunding* en la comunidad ticuna, se podrían esperar impactos positivos como la diversificación de las fuentes de ingresos familiares. De igual forma, un resultado favorable será el empoderamiento de jóvenes y mujeres

ticuna, ellos serán quienes lideren los proyectos innovadores con tecnología, por tanto, deben ser los principales impulsores del cambio. Es así, como en la historia, es Isabel y su generación quienes impulsan a su comunidad, apoyados por la sabiduría de los mayores.

Además, está la revalorización de la cultura ticuna, tanto internamente como en la opinión pública nacional e internacional. Cada proyecto financiado es también un mensaje al mundo de que esta nación indígena está viva, es dinámica y aporta soluciones. Esto se relaciona con la creación de redes de apoyo, donde un donante de hoy puede convertirse en un visitante mañana, o en un aliado en espacios políticos. La conexión global puede traer nuevas relaciones y colaboraciones.

Ahora bien, antes de pasar a las conclusiones y ante estos desafíos, se hace pertinente cerrar la trama literaria. En la escena final aparece Isabel, bajo el cielo estrellado de la Amazonía, quien escucha a lo lejos el rugido de un jaguar. Pero esta vez no

lo siente como advertencia de un peligro inminente, sino como agradecimiento. En su sueño esa noche, el jaguar le susurra: “Has entretendido los hilos de dos mundos. Sigue danzando entre el río y la nube, entre el ayer y el mañana”. Al despertar, Isabel entiende el mensaje, la colaboración no termina con una campaña exitosa, sino que es un espíritu constante, un flujo, como el del gran río Amazonas, que una vez fueron parte de la historia de Yoi e Ipi.

## Conclusiones

La experiencia desarrollada permite concluir que las estrategias de *fundraising* y *crowdfunding* pueden ser herramientas para el fortalecimiento económico y cultural de la comunidad indígena ticuna del Amazonas, siempre que se implementen de manera participativa y culturalmente pertinente. Lejos de ser soluciones externas impuestas, estos mecanismos de financiamiento pueden adaptarse y *encajar* en la visión del mundo ticuna, potenciando

proyectos autónomos que nacen de sus propias prioridades.

En primer lugar, se clarificó qué son y cómo funcionan el *fundraising* y el *crowdfunding*, así como sus modalidades. Por lo que, se cumplió con el objetivo de mostrar que el *fundraising* tradicional aporta un marco de alianzas y donaciones sostenidas, aprovechando tanto el entorno próximo como los eventos locales, y las redes de apoyo regionales, como la vinculación con ONG e instituciones públicas y privadas que respaldan a pueblos indígenas. Por su parte, el *crowdfunding* ofrece una apertura hacia la comunidad global, democratizando el apoyo económico a través de plataformas digitales y permitiendo a los ticuna narrar su propia historia al mundo para obtener recursos. Aunque





conceptualmente distintos, ambos enfoques se complementan, de donantes locales y de globales, lo que posibilita crear una base más robusta para financiar iniciativas de desarrollo para la región.

En segundo lugar, se identificaron tipos de proyectos concretos en el que estas estrategias pueden incidir, que van desde el comercio justo de artesanías, mediante tiendas en línea financiadas colectivamente, pasando por la mejora de infraestructura comunitaria, como los centros culturales, ecoturísticos, talleres con apoyo de subvenciones y campañas, hasta programas de preservación ambiental y cultural costeados por personas alrededor del mundo. Así, los ejemplos muestran que, con una presentación clara y auténtica, la comunidad ticuna puede conseguir apoyo económico para sus proyectos sin perder de vista sus principios y tradiciones. Integrar su cosmovisión en la narrativa de las campañas no solo aumenta las posibilidades de éxito, sino que también transforma la colaboración en una experiencia enriquecedora para quienes aportan. Al mismo tiempo, fortalece el orgullo y la identidad cultural de los ticuna, convirtiendo cada contribución en un paso más hacia la preservación y valoración de su herencia.

En tercer lugar, se enfatizó que existen desafíos a considerar. La brecha digital, las capacidades técnicas limitadas y la necesidad de organización interna son aspectos que requieren atención. Las soluciones propuestas incluyen capacitación, colaboraciones con actores externos de confianza y un fuerte liderazgo comunitario. Es crucial que los propios ticuna sean los protagonistas en el diseño y ejecución de las iniciativas de financiamiento,

para evitar dependencia o desviaciones de sus objetivos originales. En este sentido, el *fundraising* y el *crowdfunding* deberían ser vistos como medios al servicio de un fin más amplio, la autodeterminación y el desarrollo de la comunidad en armonía con su entorno.

Finalmente, desde un punto de vista más filosófico, este capítulo comparte la riqueza de entrelazar el conocimiento académico con la tradición oral y la narrativa literaria. Esta combinación permitió transmitir las ideas de manera accesible y aplicable. Tal como Yoi e Ipi unieron cielo y tierra, se ha buscado unir dos mundos del conocimiento. En la práctica, esto se traduce en que ni la economía debe estar divorciada de la cultura, ni la tradición ajena a la innovación. Cuando un chamán ticuna y una persona conocedora en financiamiento colectivo se escuchan mutuamente, aunque sea a través de las páginas de un texto como este, surge una visión más integral de cómo alcanzar el desarrollo.

En este sentido, la comunidad ticuna del Amazonas, con su bagaje milenar y sus presentes desafíos, tiene ante sí la posibilidad de aprovechar las corrientes de solidaridad que fluyen en el mundo contemporáneo sin perder la esencia que la hace única. La unión entre el río y la tierra, en nuestra historia, simboliza esa invitación a adaptarse y conectarse manteniendo el espíritu de la selva. Atender ese llamado podría traducirse en escuelas mejor equipadas, en bosques más protegidos, en niños hablando orgullosos su lengua y también navegando en internet para vender sus creaciones. Significaría que los pasos antes perdidos en la brecha entre dos mundos, ahora se encuentran y avanzan juntos por un sendero nuevo, trazado con voluntad y colaboración.

## Referencias

- Acosta Muñoz, L. E. y Zoria Java, J. (2012). Conocimientos tradicionales Ticuna en la agricultura de chagra y los mecanismos innovadores para su protección. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(2), 417-433. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000200007>
- Asociación de Autoridades Indígenas del Resguardo Tikuna, Cocama, Yagua de Puerto Nariño [Aticoya] (2008). *Plan de vida de los pueblos Tikuna, Cocama y Yagua de Aticoya*. Opciones Gráficas Editores Ltda.
- Bhati, A., & Hansen, R. (2020). A literature review of experimental studies in fundraising. *Journal of Behavioral Public Administration*, 3(1), 1-19. <https://doi.org/10.30636/jbpa.31.129>
- Bhati, A., & McDonnell, D. (2020). Success in an online giving day: The role of social media in fundraising. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 49(1), 74-92. <https://doi.org/10.1177/0899764019868849>
- Böckel, A., Hörisch, J., & Tenner, I. (2021). A systematic literature review of crowdfunding and sustainability: highlighting what really matters. *Management Review Quarterly*, 71, 433-453. <https://doi.org/10.1007/s11301-020-00189-3>
- Chapman, C. M., Hornsey, M. J., & Gillespie, N. (2021). To what extent is trust a prerequisite for charitable giving? A systematic review and meta-analysis. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 50(6), 1274-1303. <https://doi.org/10.1177/08997640211003250>
- Cnaan, R., Choi, D., Kang, C., Song, J., Almog-Bar, M., & von Schnurbein, G. (2023). The people behind the scenes: Episodic volunteering at fundraising events. *Journal of Philanthropy and Marketing*, 28(3), e1794. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1002/nvsm.1794>
- Drollinger, T., & Simpson, B. (2025). Active empathetic listening a process view in developing relationships between fundraisers and major donors. *International Journal of Listening*, 1-11. <https://doi.org/10.1080/10904018.2025.2450300>
- Fajardo-Cortes, R. E. y Vieira-Salazar, J. A. (2023). Análisis de determinantes y gestión de riesgos en crowdfunding de préstamos entre pares. *Desarrollo Gerencial*, 15(2), 1-29. <https://doi.org/10.17081/dege.15.2.6604>
- Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola [FIDA]. (s.f.). *Fondo de Apoyo a los Pueblos Indígenas (IPAF)*. <https://www.ifad.org/es/iniciativas/fondo-apoyo-pueblos-indigenas>
- González, J. J., Valdés Medina, F. E. y Saavedra García, M. L. (2021). Factores de éxito en el financiamiento para Pymes a través del Crowdfunding en México. *Revista Mexicana de Economía y Finanzas*, 16(2), 1-23. <https://doi.org/10.21919/remef.v16i2.471>
- Guantiva Pinzón, D. L. y Valencia Sánchez, J. S. (2019). Impacto de la globalización en las prácticas socioeconómicas de la comunidad Tikuna del resguardo de Mocagua–Amazonas. *Revista FACCEA. Revista Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas*, 9(2), 39-52. <https://doi.org/10.47847/facce.v9n2a1>
- Hartmann, F., Grottolo, G., Wang, X., & Lunesu, M. I. (2019). Alternative fundraising: success factors for blockchain-based vs. conventional crowdfunding. In *2019 IEEE International Workshop on Blockchain Oriented Software Engineering (IWBOSE)* (pp. 38-43). IEEE. <http://dx.doi.org/10.1109/IWBOSE.2019.8666515>



Klein, K., & Yogi, S. (2022). *Fundraising for social change*. John Wiley & Sons.

Márquez-Rodríguez, P., Santiago-Martínez, V. J. y Parody-Muñoz, A. E. (2021). Dinámica de éxito del *crowdfunding* no financiero en un contexto emergente: el caso de Colombia. *Estudios Gerenciales*, 37(161), 566-578. <https://www.redalyc.org/journal/212/21269361005/html/>

Meyskens, M., & Bird, L. (2015). Crowdfunding and value creation. *Entrepreneurship Research Journal*, 5(2), 155-166. <https://doi.org/10.1515/erj-2015-0007>

Montoya Cardona, F., González González, S. M. y Patiño Vanegas, J. C. (2022). Análisis de tendencias del crowdfunding como mecanismo de innovación en inversión para las Pymes. *INGENIERÍA: Ciencia, Tecnología e Innovación*, 9(2), 115-127. <https://doi.org/10.26495/icti.v9i2.2265>

Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2025). Tikuna. *ONIC*. <https://www.onic.org.co/pueblos/1149-tikuna>

Parques Nacionales Naturales de Colombia. (2018). En el Amazonas, ticunas de San Martín de Amacayacu inauguran el Centro de Interpretación Cultural y Ambiental. [comunicado de prensa]. *Parques Nacionales Naturales de Colombia*. <https://n9.cl/f2vzy>

Raíces Indígenas. (2021). Crowdfunding para proyectos indígenas: Tecnología financiera al servicio de las comunidades. *Raíces Indígenas*. <https://n9.cl/5z5cr>

Rijanto, A. (2018). Donation-based crowdfunding as corporate social responsibility activities and financing. *Journal of General Management*, 43(2), 79-88. <https://doi.org/10.1177/0306307017748125>

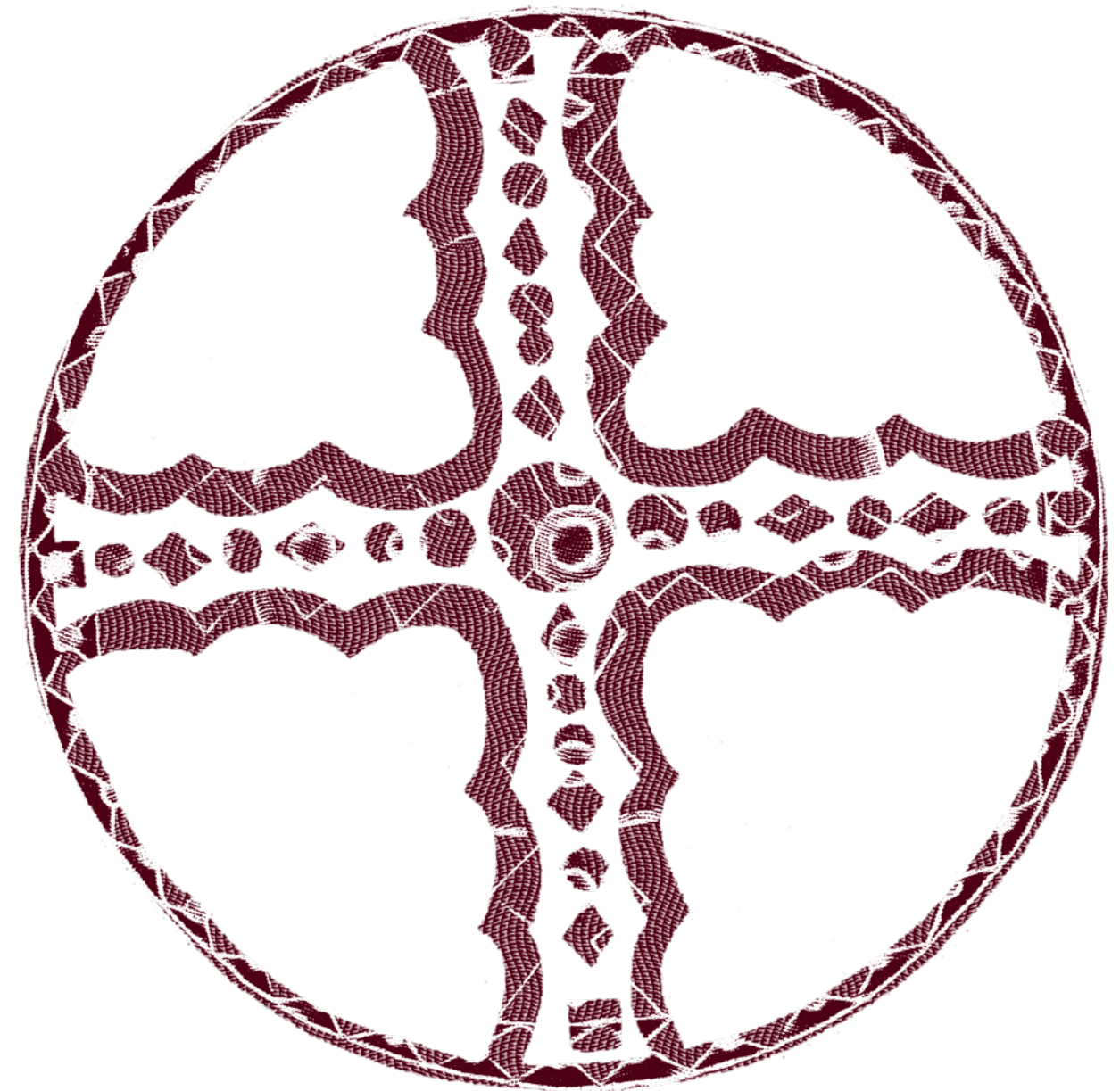
Sargeant, A., & Shang, J. (2010). *Fundraising principles and practice*. John Wiley & Sons.

Sierra Praeli, Y. (2022, 14 de febrero). El pueblo tikuna usa la tecnología para resguardar su arte y sus tradiciones. *Mongabay*. <https://n9.cl/g2w1l>

Unicef Colombia. (s.f.). Dona a UNICEF para proteger sus derechos. *UNICEF*. <https://donaciones.unicef.org.co>

Worth, M. J. (2024). *Fundraising: Principles and practice*. Sage Publications.

Yoi Eco Tours. (s.f.). Conócenos. *Yoi Eco Tours*. <https://www.yoiecotours.com/esp/conocenos.html>







**Fotografía:** El mercado de Puerto Nariño.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

# Agroecología y enfoques ancestrales sostenibles del pueblo ticuna<sup>I</sup>

*Ángel Baldomero Espina Barrio*<sup>2</sup>  
Universidad de Salamanca

- 
- <sup>1</sup> Informe sobre las actividades realizadas durante la estancia de investigación por el Dr. Ángel Baldomero Espina Barrio, en el seno de proyecto financiado por ICETEX.
- <sup>2</sup> Profesor titular de Antropología Social de la Universidad de Salamanca, director del Programa de Doctorado Interuniversitario en Antropología de Iberoamérica y del Máster oficial adaptado al EEES en la misma especialidad desde 1997 a 2022. Presidente de la Sociedad Española de Antropología Aplicada, presidente del Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. Director académico de múltiples investigaciones, publicaciones de libros y capítulos de libro, congresos internacionales, tesis doctorales dirigidas y terminadas, redes internacionales universitarias, entre otros, todo ello centrado en las culturas de España, Portugal e Iberoamérica. Ha impartido docencia de posgrado como profesor invitado en más de cuarenta universidades del referido ámbito. Entre sus libros sobresalen Freud y Lévi-Strauss (traducido al portugués y al chino), Manual de Antropología cultural (traducido al portugués) y Antropología de Iberoamérica: pasado y presente, por los que ha recibido varios premios académicos. Director de la Revista Euroamericana de Antropología (REA). Profesor Honorario de la Universidad Ricardo Palma de Lima (Perú). Profesor Honorario la Facultade FaCiencia de Curitiba, Miembro de los Institutos Históricos y Geográficos de Santa Catarina y de Lages (Brasil). Doctor Honoris Causa por la Universidad Mesoamericana de San Cristóbal de Las Casas (México) y miembro de la Real Academia Europea de Doctores (RAED). Participó como ponente central en el Primer Encuentro de Internacionalización de Saberes Ancestrales, evento en el que socializó los principales avances de su participación en el proyecto: “Internacionalización de saberes ancestrales” en el cual se enmarca la publicación del presente volumen.





**Fotografía:** Luna sobre el río Amazonas.  
**Crédito:** Miguel Fonseca Martínez.

El presente informe contiene los hallazgos más relevantes, los compromisos y los productos entregables que se mencionaron en la postulación y que se desarrollarían como parte de esta fase del proyecto, los cuales son los siguientes:

1. Listado de palabras que designan objetos, animales, plantas, alimentos, astros o realidades típicamente prehispánicas, indígenas actuales, o realidades relacionadas con el proceso de colonización.

Realmente la conservación del lenguaje es uno de los problemas más importantes de esta etnia. Todavía son pocos los estudios realizados sobre la misma y también cada vez menos individuos conocen y la utilizan en su cotidianidad, más allá del extendido “numái” (buenos días). Además, ha sido considerada como una lengua aislada sin mucha cercanía con otras de pueblos indígenas vecinos. No obstante, en lo dicho, hay una creciente preocupación por su preservación a través de la confección de diccionarios, materiales didácticos para una educación bilingüe, gramáticas, etc. Es por lo que, desde el principio se tuvo como objetivo confeccionar un vocabulario básico ticuna (siguiendo como guía la lista de Swadesh de 1971). Este listado está incluido en el final de este informe y se espera que pueda servir para futuros estudios y comparaciones glotocronológicas que informen sobre la evolución y la cercanía con otros lenguajes más o menos próximos. Es verdad que algunas comparaciones parciales (por ejemplo, con las denominaciones de partes corporales) ya se han realizado por otros autores (Eraso Keller,

1988) y quizá el estudio más amplio sobre la lengua ticuna haya sido realizado por Frei Fidelis de Alviano, “Indios ticanas”, en la separata de la Revista del Instituto Histórico y Geográfico Brasileño, en Río de Janeiro, en 1945. Otros estudios se citan en la bibliografía. Pero es mucho lo que aún debe de realizarse.

Algunas consideraciones similares se pueden hacer sobre la escasez de los topónimos propiamente ticanas. En la región, prácticamente, todos los topónimos son de origen español. Solamente tres, referidos a localidades, nos parecieron no tener tal procedencia: Santa Clara de Tarapoto, San Pedro Tipisca y Tres Esquinas Boyahuasu. Pero analizándolos más detenidamente, parecen ser de origen quechua peruano. Lo mismo sucede con algunos de los nombres de algunos ríos, como el Loretoyacu o el Amayacu (“yacu” en quechua es agua), y caños próximos del Amazonas<sup>3</sup>. Lo que, por otro lado, puede indicar que el asentamiento actual de los ticanas de la zona no es muy antiguo, procediendo estos de otras regiones. La alteración espuria de estos nombres es lamentable. Se puede ver esto también en el propio nombre de la ciudad de Leticia, nombre de la mujer de un ingeniero colombiano, que bien podría haber sido denominada como Aparia Mayor o como Puerto Omagua, lo que al menos haría referencia a los antiguos indígenas de la zona.

Similares observaciones se podrían hacer de los antropónimos más frecuentes entre la población del trapezio amazónico. La mayoría de las personas tienen apellidos de origen hispánico-ibérico, incluso aun siendo curacas, aunque hay algunos apellidos que no siguen esa pauta. Es bastante frecuente el apellido Ahue, también Laulate (que quizá provenga del Perú). Otros con menor frecuencia y de los que también es muy probable su origen quechua, son: Sinarahua, Tenazoa, Chuña, Maricagua, Corico Cohuachi. En cuanto a los nombres de pila, asimismo, son —

<sup>3</sup> También esto se aplicaría a topónimos como el del río Putumayo-Içá, o a Tarapacá, etc. Quizá de otras procedencias, pero no ticuna, vengan las del río Cotuhé (Buenos Aires Cotuhé), río Arara y río Yaguas. El nombre de comunidades como Aticoya, Ticoya y Ai son más recientes.



latinos en su mayoría, aunque en los jóvenes hay un progresivo aumento de nombres anglosajones. En este último grupo, se observa nombres menos frecuentes como Narión o Yurani, también de procedencia peruana.

Sin embargo, esto cambia en lo referente a los nombres de los clanes-tótem y sus subclanes, donde sí encontramos denominaciones genuinamente ticunas. Por ejemplo, el clan Japu (y sus subclanes barí-japú y haure-japihim), o el clan Manguari (y sus subclanes dyavirú-yabirú; ñau-garza; tuyoy'u-tuiuiú). Lo mismo se puede decir del clan Mutum (con sus subclanes aiveru-pajuil nocturno y ñuñen-pajuil caballo) o del clan Tucano, subclan taú-tucán.

2. Metodología para la recolección y análisis de la mitología indígena.

En lo que se refiere a la mitología ticuna, se recopiló varios mitos referidos a:

- El origen de la etnia.
- Historias de diversos personajes (Matchi'i, Moe, Metare, Yoí, Ipí, etc.).
- Árboles (del agua grande, de las ceibas, etc.).
- El lago Tarapoto, la mujer sapa, etc.

Interesantes resultan las narraciones sobre el delfín rosado (Boto) en las que se transforma en humano, en la figura de un hermoso muchacho, y lo hace para seducir a muchachas muy guapas. Con esa atractiva figura y con sus bailes y cantos, las convence para que pasen la noche con él en el río. Al día siguiente el Boto ya no está y la muchacha no recuerda lo que ha pasado, pero, al cabo de nueve meses, dará a luz un bebé al que todos van a suponer que es hijo del delfín rosado. Las interpretaciones que pueden plantearse de este relato mítico van desde advertencias a las jóvenes para que tengan cuidado con los desconocidos, especialmente si son blancos, hasta disculpas para las madres solteras. La primera interpretación está muy extendida, también en otras zonas regiones, incluso andinas.





No se incluyen las transcripciones de estos mitos, pues tendrían gran extensión y porque estamos realizando análisis de las distintas variantes que nos den luz sobre su origen, estructura y evolución. Son análisis estructurales, de tipo lévi-straussiano, que evidentemente deben con posterioridad contrastarse con los cometarios endógenos de los nativos para llegar a entender la funcionalidad y el sentido de los relatos y formar así parte imperdurable de la sabiduría ancestral de las comunidades.

Algunos de estos mitos, no todos, se exponen en las escuelas o en los centros culturales, como el referido Matütana, pero no con el detenimiento y detalle que deberían. Es patente el olvido de los conocimientos y relatos sobre los astros, pues, salvo de los principales de los que sí hay narraciones de origen (sol, luna, estrellas), no hay a veces ni siquiera recuerdo de su denominación. Nos referimos a nombres de estrellas, constelaciones, vía láctea, etc. Cuando esto que apuntamos, en otras etnias que se han estudiado, como la tucano, no sucede de igual modo. El apoyo a la investigación etnográfica, a las escuelas y a los maestros resulta de una urgente necesidad, ya sentida muy conscientemente y expresada por los propios indígenas.

3. Metodología para la recolección y análisis de las dimensiones simbólicas (identitarias, festivas, de rituales de paso, etc.).

En lo tocante a los rituales, especialmente los de paso, destaca el de “la pelazón” (en la parte brasileña, “moça nova”), que marca la evolución y el paso de las niñas a mujeres adultas y que se realiza en el momento en que comienzan a menstruar. En la actualidad, el ritual dura menos tiempo, pero antiguamente la niña debía de estar encerrada en la casa, en un lugar cercano al techo, durante varios meses. En ese tiempo, no podían ver a los hombres, siendo las mujeres las que alimentaban a las neófitas y las instruían en los roles que se consideran propios de su sexo (maternidad, cultivos, etc.). El rito se llama así porque en su inicio se corta totalmente el pelo a la niña en una ceremonia comunitaria con comidas, bailes y cánticos.

La religiosidad ticuna se ha definido como totémica y aunque este concepto, tan antiguo como la propia antropología, tiene diversas interpretaciones (Lévi-Strauss, 1980), de modo general, se piensa que sí puede aplicarse a la sociedad de esta etnia, pues se divide en distintos clanes, cada uno asociado a un animal o una planta, tomando como modelo de división el de la propia naturaleza. Además, se da una exogamia de clan y una relación determinada con el resto de los clanes. Ya ha hecho referencia a la importancia de los chamanes en esta religiosidad y en las creencias ticunas, en ese sentido, su acción no solo es como sanadores de enfermedades, sino también como directores de las ceremonias y de las prácticas que realizan en las malocas. Así se pudo comprobar en la maloca de Leticia, con dos mayores que practicaron el “mambeo”, que es masticar un tostado de hojas de coca con cenizas de plantas, como el yarumo; es una acción que conecta espiritualmente con la naturaleza. El mambear es propio de hombres, aunque lo hacen, nos decían, pensando en la mujer y en la paz del hogar. En la referida maloca, espacio amplio en penumbra, adornado con figuras de animales y con abigarrados elementos e instrumentos ticunas o uitotos, también se ora, se fuma y se relajan los hombres por las noches, comentando muy reposadamente los avatares del día.

4. Entrevistas, observaciones, encuestas, registro fotográfico.

Todos estos materiales de gráficos, exposiciones (power point), fotografías y videos se adjuntan a este informe y se envían en los

adjuntos por correo electrónico. Hay que destacar en este apartado, que se presenció la entrega de más de 200 kit escolares (con bolsas, cuadernos y rotuladores) a los niños y niñas en etapa escolar de diversas comunidades ticuna cercanas a Puerto Nariño.

5. Workshop al finalizar la estancia.

Este último, ya se cumplió con el evento realizado el 31 de marzo de 2025, al participar virtualmente en el Primer Encuentro de Internacionalización de Saberes Ancestrales.

## Referencias

- Alviano, F. (1945). *Indios ticuna*. Imprenta Nacional.
- Caillavet, Ch. y Pachón, X. (1996). *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*. Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas [SINCHI]; Universidad de los Andes. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2487>
- Cayón, L. (2002). *En las aguas del Yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Universidad de los Andes.
- De Friedemann, N. S. y Arocha, J. (1993). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Carlos Valencia Editores. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2806/>
- Domínguez, C. (1985). *Amazonía colombiana: visión general*. Fondo Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Eraso Keller, N. (comp.). (1998). *Memorias. El léxico del cuerpo humano a través de la gramática y la semántica*. Universidad de los Andes.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI Editores.

- Lévi-Strauss, C. (1978). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1980). *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1982). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI Editores.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. <https://n9.cl/p8rqq>
- Ocampo López, J. (1995). *Mitos colombianos*. El Ancora Editores.
- Tagliani, L. (1992). *Mitología y cultura huitoto*. Ediciones Abya-Yala. <https://n9.cl/agk9di>
- Telban, B. (1988). *Grupos étnicos de Colombia. Etnografía y bibliografía*. Ediciones Abya-Yala. <https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/5714/8052/6454/GRUPOS.pdf>
- Vickers, W. T. (1989). *Los sionas y secoyas. Su adaptación al ambiente amazónico*. Ediciones Abya-Yala. <https://n9.cl/3hife>



# Vocabulario básico lengua nativa ticuna “magüta”

*Ángel Baldomero Espina Barrio*  
Universidad de Salamanca

**Fotografía:** Diccionario.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.



Ticuna	Español	Portugués	Inglés
Ña	Este	Este	This
Ñema–Ngema	Eso	Isso	That
Teé	Quien	Quem	Who
Takü	Que	O que	What
Guéma	Todos	Todos	All
Muemá	Muchos	Muitos	Many
Toü	Grande	Grande	Big
Maũ	Largo	Vasto / extenso	Vast / extensive
Iraũ	Pequeño	Pequeno	Small
Ngeũ	Mujer	Mulher	Woman
Yatüũ	Hombre	Homem	Man
Dué	Persona	Pessoa	People / person
Ngchi	Piojo	Piolho	Lice
Nai	Arbol	Árvore	Tree
Nachire	Semilla	Semente	Seed
Naátü	Hoja	Folha	Leaf
Náchumáa	Raíz	Raíz	Source
Nachamüü	Corteza	Casca	Bark
Nakutü	Pie	Pé	Foot
Namachi	Carne	Carne	Meat
Nagü	Sangre	Sangue	Blood
Nachínaa	Hueso	Osso	Bone

Chíũ	Grasa	Gordura	Fat
Nacharaũ	Huevo	Ovo	Egg
Nachataküré	Cuerno	Chifre	Horn
Naréũ	Cola	Rabo / Cauda	Tail
Naamü	Pluma	Pena	Feather
Nayáe	Cabello	Cabelo	Hair
Napáchinü	Oreja	Orelha	Ear
Naétü	Ojo	Olho	Eye
Naraũ	Nariz	Nariz	Nose
Naa	Boca	Boca	Mouth
Napüta	Diente	Dente	Tooth
Konü	Lengua	Língua	Tongue
Napatü	Uña	Unha	Nail
Name	Mano	Mão	hand
Nagaremü	Ventre	Ventre	Belly
Nachipakure	Cuello	Pescoço	Neck
Ngéeremü	Pechos	Peito	Chest
Maüne	Corazón	Coração	Heart
Naka	Higado	Fígado	Liver
Aé	Beber	Beber	To drink
Chibü	Comer	Comer	Eat
Büü	Morder	Morder	Bite
Dàu	Ver	Ver	See

Inü	Escuchar	Escutar	To listen
Kuá	Saber	Saber	To know
Pe	Dormir	Dormir	To sleep
Yú	Morir	Morrer	To die
má	Matar	Matar	To kill
We~e	Nadar	Nadar	Swin
Góe	Volar	Voar	To fly
~u	Caminar	Caminhar	To Walk
Na~u	Venir	Voltar	To go back
Ká	Acostarse	Deitar-se	Lie down
Tó	Sentarse	Sentar-se	Sit
Á	Dar	Dar	Give
Ú	Decir	Dizer	To say
Chípara	Estar de pie	Estar de pé	Be standing
Ügkü	Sol	Sol	Sun
tavémakü	Luna	Lua	Moon
Éta	Estrella	Estrela	Star
Pukü	Lluvia	Chuva	Rain
Nùta	Piedra	Pedra	Stone / Rock
Oke	Arena	Areia	Sand
Mairaũ	Tierra	Terra	Earth
Taúane	Nube	Nuvem	Cloud
Kaike	Humo	Fumaça	Smoke

Yaura	Fuego	Fogo	Fire
Tanimáka	Ceniza	Cinzas	Ashes
Gù	Quemar	Queimar	Burn
Náma	Camino	Caminho	Path / way
Napú-chúeru	Montaña	Montanha	Mountain
Dáu	Rojo	Vermelho	Red
Yău	Verde	Verde	Green
Dée	Amarillo	Amarelo	Yellow
Cho~	Blanco	Branco	White
Wăü	Negro	Preto	Black
Chütakü	Noche	Noite	Night
Naiáne	Caliente	Quente	Warm
Ggù	Frío	Frio	Cold
Aáku	Lleno	Cheio	Full
Ngewakaũ	Nuevo	Novo	New
Mea	Bien	Bem	Good
Bó-boũ	Redondo	Redondo	Round / spherical
Pa-paũ	Seco	Seco	Dry
Naéga	Nombre	Nome	Name
Purakü	Trabajar	Trabalhar	To work
Chavéne	Hermano	Irmão	Brother
Chauéya	Hermana	Irmã	Sister





**Fotografía:** Mujer ticuna.  
**Crédito:** Jénifer Granados Ruiz.

# Epílogo

## Reconocimiento de saberes ancestrales en las políticas públicas de ciencia y tecnología en Colombia

Hacia una ecología de saberes en la gobernanza del conocimiento

*Alberto Carvajalino Slaghekke*

Colombia atraviesa un momento crítico en la redefinición de su modelo de producción de conocimiento. Mientras el Sistema Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (SNCTI) avanza hacia agendas de bioeconomía, sostenibilidad y transformación productiva, persiste una brecha estructural: la exclusión de los saberes ancestrales de las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas de las lógicas de gobernanza del conocimiento.

Esta propuesta de política propone una agenda de acción concreta para lograr el reconocimiento de estos sistemas de saber cómo fuentes legítimas de conocimiento, capaces de dialogar en condiciones de equidad con la ciencia académica. Se plantean mecanismos normativos, financieros e institucionales que permitirían a Colombia avanzar hacia una ecología de saberes más justa, pertinente y situada (Santos, 2010).



## Definición del problema

Las políticas actuales del SNCTI reproducen un sesgo monocultural y excluyente. Aunque existen iniciativas parciales de inclusión (como la apropiación social del conocimiento), no hay una estrategia sistémica que reconozca a los saberes ancestrales como formas de conocimiento vivo, estructurado y capaz de producir innovación y sostenibilidad. La falta de reconocimiento tiene efectos prácticos:

- Marginación de comunidades del acceso a recursos de investigación.
- Invisibilización del conocimiento ancestral en la educación formal.
- Desprotección frente al extractivismo epistémico.

Esta exclusión epistémica reproduce desigualdades sociales y debilita el potencial del país para enfrentar retos como el cambio climático, la transición energética, la protección de la biodiversidad y la justicia territorial (Escobar, 2004; Tuhiwai Smith, 2012).

Como lo argumenta Vandana Shiva (1997), la biodiversidad debe entenderse también en términos culturales y epistémicos, ya que cada comunidad configura su relación con la naturaleza a partir de marcos cognitivos propios.

## Objetivo de la propuesta de política

Este documento busca:

- Incidir en el rediseño de una política específica en el SNCTI que reconozca y articule los saberes ancestrales.

- Visibilizar una problemática estructural que limita la diversidad epistémica, el desarrollo territorial y la justicia cognitiva en el país (Mignolo, 2010).

## Propuesta de política: lineamientos de acción

### A. Para el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias)

- Crear una “Línea estratégica de ecología de saberes” dentro del SNCTI, con convocatoria propia (Santos, 2010).
- Establecer protocolos de co-producción del conocimiento con comunidades portadoras de saber (Tuhiwai Smith, 2012).
- Financiar redes de conocimiento ancestral a través de fondos concursables (UNESCO, 2015).
- Reformar el sistema de evaluación de proyectos para incluir criterios de pertinencia territorial, interculturalidad y soberanía epistémica (Wilhelmi, 2007).

### B. Para el Ministerio de Educación Nacional (MEN)

- Incluir mallas curriculares flexibles que incorporen saberes locales y ancestrales en todos los niveles (Escobar, 2004).
- Acreditar experiencias formativas no escolares mediante mecanismos de validación comunitaria (Shiva, 1997).
- Promover diplomados, cátedras vivas y estancias con sabedores en universidades y colegios rurales.

### C. Para la Cancillería

- Incorporar la agenda de ecología de saberes en foros multilaterales y diplomacia científica (Castells, 2000).
- Establecer convenios con países del Sur Global para el intercambio de experiencias de pluriversidad (Mignolo, 2010).
- Incluir la protección de saberes ancestrales en tratados internacionales de cooperación científica (UNESCO, 2015).

## Estrategias transversales

- Creación de un “Observatorio de Ecología de Saberes” que articule indicadores, casos y buenas prácticas.
- Inclusión de sabedores ancestrales en los comités de evaluación y gobernanza del SNCTI (Santos, 2010).
- Producción de materiales educativos y audiovisuales en lenguas originarias.

## Consideraciones finales

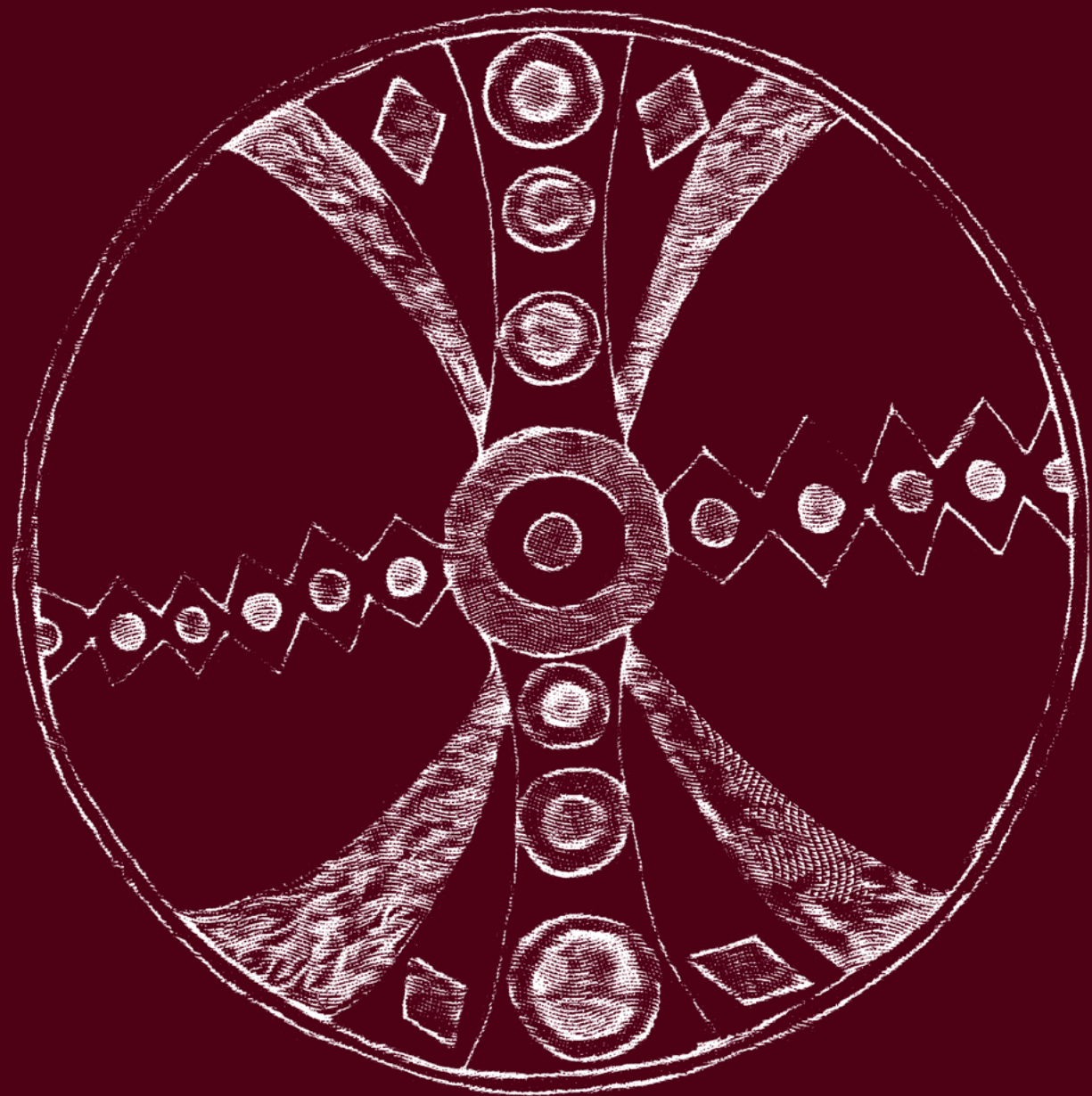
Colombia no podrá construir una política de ciencia verdaderamente soberana, innovadora y transformadora si no redefine las jerarquías de lo que cuenta como “conocimiento válido”. La ecología de saberes no es una concesión cultural, sino una estrategia de futuro (Mignolo, 2010; Santos, 2010).

Esta propuesta de política se inscribe en un llamado más amplio por la justicia epistémica, la protección de la diversidad cognitiva y la consolidación de un modelo de ciencia que dialogue con los territorios, que reconozca otras formas de razonar el mundo y fortalezca el pacto intergeneracional entre conocimiento y vida (Escobar, 2004; Tuhiwai Smith, 2012).

## Referencias

- Castells, M. (2000). Toward a sociology of the network society. *Contemporary Sociology*, 29(5), 693-699. <https://www.jstor.org/stable/2655234>
- Escobar, A. (2004). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción de una categoría* (D. Ochoa, trad.). Grupo Editorial Norma. <https://n9.cl/g2xes>
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo. <https://n9.cl/l1b45>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencias y la Cultura [UNESCO]. (2015). *Informe Mundial sobre la ciencia hacia 2030*. Ediciones UNESCO. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235407\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235407_spa)
- Santos, B. de S. (2010). *Epistemologías del Sur. La reinención del conocimiento y la solidaridad*. Editorial Trotta.
- Shiva, V. (1997). *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Icaria Editorial.
- Tuhiwai Smith, L. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books Ltd.; University of Otago Press. <https://n9.cl/6trzx>
- Wilhelmi, M. A. (2007). 11. La construcción de la autonomía indígena: hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado. En S. Martí Puig (ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI* (pp. 247-280). Fundación CIDOB. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4697366>





*Ticuna: los hombres de negro* ha sido compuesto con  
caracteres Cormorant Garamond y Adobe Garamond Pro,  
e impreso en papel esmaltado en los talleres de Ediciones  
Carrera 7a SAS, en octubre de 2025.

