Anuário Antropológico

v.35 n.1 | 2010
2010/v.35 n.1

Descubriendo la naturaleza. Derecho natural y ordenamiento territorial indigena en la Amazonia colombiana

Luis Cayón

Edição electrónica
URL: http://journals.openedition.org/aa/830
DOI: 10.4000/aa.830
ISSN: 2357-738X

Editora
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UnB)

Edição impressa
Data de publição: 1 junho 2010
Paginação: 199-226
ISSN: 0102-4302

Refêrencia eletrónica
Luis Cayón, «Descubriendo la naturaleza. Derecho natural y ordenamiento territorial indigena en la Amazonia colombiana», *Anuário Antropológico* [Online], v.35 n.1 | 2010, posto online no dia 12 outubro 2015, consultado o 28 abril 2021. URL: http://journals.openedition.org/aa/830 ; DOI: https://doi.org/10.4000/aa.830

Anuário Antropológico is licensed under a Creative Commons Atribuição-Uso Não-Comercial-Proibição de realização de Obras Derivadas 4.0 International.

Descubriendo la Naturaleza
Derecho Natural y Ordenamiento Territorial Indígena en la Amazonía colombiana*

Luis Cayón
Departamento de Antropologia/UnB

A finales de los años ochenta, el Estado colombiano inició una serie de reformas dirigidas a la inserción del país en la economía mundial, siguiendo los postulados neoliberales predominantes en la perspectiva capitalista occidental. Teniendo como ejes la descentralización del Estado y el fortalecimiento de la participación ciudadana dentro del sistema democrático, se redactó una nueva Constitución en 1991. Entre otras cosas, la Constitución reconoció el carácter pluriétnico y multicultural de la Nación colombiana, y le otorgó el carácter de ciudadanos a los indígenas con igualdad de derechos y deberes, aunque con el reconocimiento de derechos especiales, como la autonomía de sus formas organizativas y sus territorios conforme a sus usos y costumbres; para ello, sancionó la creación de Entidades Territoriales Indígenas (ETI). Una Entidad Territorial Indígena "es una división político-administrativa de la República (art. 286) con autonomía administrativa y política dentro de los límites de la Constitución y la Ley (art 1 y 287), habitada por población indígena y que se gobierna por autoridades propias (art 287:1), que asume las competencias que le corresponden (art 287:2 y 330), que puede establecer los recursos y los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones (art 287:3) y que participa de las rentas nacionales" (Sánchez, Roldán & Sánchez, 1993:70-71); sin embargo, la sanción de la ley que las reglamenta, aún hoy, 17 años después, no ha sido aprobada por el Congreso de la República.

A pesar del valioso reconocimiento de los derechos indígenas, las cosas no parecen tan bien intencionadas. La Constitución (arts. 329 y 330) también señala que la conformación de las ETI se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y que las autoridades indígenas deben diseñar en sus territorios las políticas, los planes y programas de desarrollo económico y social "en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo" (Rojas, 2002:341). En realidad, las ETI hacen parte de las políticas sobre descentralización del Estado que buscan privilegiar las potencialidades económicas de las regiones y el auto-sostenimiento de las mismas para aligerar las cargas del Estado central. Ésta es una tendencia

mundial que pretende identificar las ventajas comparativas de una región para que pueda conquistar mercados dentro de una economía globalizada (Vieco, 2000). Por este motivo, el ordenamiento territorial indígena hace parte del Plan de Desarrollo de la Nación, y busca más hacer un inventario de los recursos naturales y de sus potencialidades productivas, o turísticas, que hacer efectivos los derechos constitucionales reconocidos a los indios.

De igual manera, mediante la creación de instituciones y programas desde 1993, el Estado ha incluido dentro del Plan de Desarrollo una política ambiental centrada en el desarrollo sostenible de las zonas biodiversas (Ministerio del Medio Ambiente, 2000). Estas áreas incluyen tanto a los Parques Naturales Nacionales y reservas de fauna y flora como a los territorios indígenas legalmente constituidos, denominados Resguardos; ambas figuras son inalienables, inembargables e imprescriptibles aunque tienen diferentes implicaciones jurídicas, incluso en conflicto cuando las mismas se sobreponen, ya que la jurisdicción de una entidad estatal entra en contradicción con la autonomía indígena consagrada en la Constitución.

Sin embargo, la asociación entre ambas figuras no es gratuita, ya que esto es el resultado de una valoración reciente de la diversidad biológica y cultural del país por la influencia de los discursos globales sobre la crisis ambiental del planeta que, entre otras cosas, ha destacado el carácter sustentable de los conocimientos y prácticas ecológicas de las poblaciones locales, en especial de los pueblos indígenas. La rápida difusión de estas ideas ha implicado el surgimiento de una visión sobre los indios como "guardianes de la naturaleza", la cual ha enriquecido el repertorio de las representaciones con que el Occidente construye a los "Otros" (ver Said, 1990; Coronil, 1997; Ramos, 1998), dándole, al tiempo y sin querer, algunas herramientas manipulables a los indígenas, en los campos de las representaciones y los discursos, para manejar políticamente sus relaciones con la sociedad dominante.

El proceso de ordenamiento territorial es una dinámica que involucra a toda la Nación y no es exclusivo para los territorios indígenas, ya que también incluye municipios y departamentos.[1] De hecho, el Estado presupone que antes de entrar en vigencia las ETI, el ordenamiento territorial indígena debe ser incluido en el Plan de Desarrollo del municipio al que se adscriben los Resguardos (Rojas, 2002). En la perspectiva del Estado, el ordenamiento territorial indígena es un Plan de Desarrollo, aunque se le suela dar el eufemístico nombre de Plan Integral de Vida. En este sentido, son evidentes las contradicciones[2] generadas por las políticas del Estado colombiano con respecto a los indios, ya que por una parte busca la preservación de la autonomía indígena y, por otro lado, tiene un afán desarrollista que debe incluir a los indígenas, generando, como señala Ramos (2002), un proceso esquizofrénico que es transferido a los indios por medio de un efecto de doble vín-

culo colectivo. El lado humanista del Estado colombiano, formulado en términos retóricos, es avasallado por su parte capitalista expresada en acciones concretas. Así que, bajo los parámetros de la planeación económica, la agenda del Estado con relación a los indígenas es clara: deben buscar los medios para obtener su propio desarrollo, entendido como producción y explotación de recursos para "mejorar sus condiciones de vida", o dicho de otra forma, la única manera para que los indios accedan a sus derechos como ciudadanos colombianos es acogerse a los brazos del desarrollo y la autogestión. Entonces, el Estado concibe el ordenamiento territorial indígena como una forma de incorporación de los indios a la nación en calidad de ciudadanos, tratando de imponerles su proyecto propio. No obstante, las organizaciones indígenas del país percibieron en el ordenamiento territorial una oportunidad para consolidar su autonomía o recuperar sus espacios tradicionales (Franky, 2001) y comenzaron a trabajar en sus propios planes de vida, sin que hoy sean claros los resultados y las direcciones a las que apunta este proceso.

El objetivo de este texto es el de analizar la propuesta de reordenamiento territorial presentada por ACIYA (una organización indígena de la Amazonía colombiana) al Estado colombiano, teniendo como contraparte algunos aspectos socioculturales fundamentales de los Makuna, uno de los pueblos incluidos en dicha propuesta. Es evidente que el proceso de reordenamiento territorial hace parte del proyecto de consolidación del Estado-nación colombiano, y como tal es un proceso de conquista sobre las poblaciones minoritarias del país, aunque algunos autores optimistas opinen que es un auténtico espacio para las reivindicaciones de los derechos indígenas. Como ya en otras ocasiones me he referido a las maneras como este Plan de Ordenamiento Territorial afecta a los Makuna y a sus vecinos (Cayón, 2005; Cayón & Turbay, 2005), en especial en ciertas dinámicas sociales y cosmológicas, en esta ocasión pretendo analizarlo como una forma de "colonización de la conciencia" (Comaroff & Comaroff, 1991) por medio del análisis de la utilización del concepto de Derecho Natural usado por ACIYA, y que constituye el eje de su propuesta.

La maloca de las necesidades impuestas

En 1988, el Estado, representado por Virgilio Barco el Presidente de la República, le entregó los títulos del Resguardo Yaigojé-Apaporis[3] a Isaac Makuna, chamán principal de los Makuna y persona muy respetada en la región del bajo Apaporis. El reconocimiento de este Resguardo inició un proceso organizativo que dio origen a ACIYA (Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis) en 1993, con miras a cumplir las disposiciones constitucionales. Como la ubicación geográfica del Resguardo desafía tanto a la configuración espacial indígena como a varias figu-

ras político-administrativas – ya que su área está dividida en dos departamentos (Amazonas y Vaupés), un municipio (Taraira), cuatro corregimientos[4] (La Pedrera, Miritĺ-paraná, La Victoria y Pacoa) y pedazos de otros cuatro Resguardos (Gran Resguardo del Vaupés, Miritĺ-paraná, Komeyafú y Puerto Córdoba) – rápidamente la organización indígena, más que el Resguardo mismo, se convirtió en la unificadora de un territorio que excede los límites físicos establecidos por el Estado, estando más acorde con la concepción local de territorio, y que espera convertirse en el futuro en una ETI.

En la jurisdicción de dicha organización se encuentran 17 aldeas con una población total aproximada de 1.140 habitantes, según datos del 2000 (Fundación Gaia Amazonas, 2000a), en las que viven, predominantemente, miembros de los grupos Makuna, Tanimuka, Letuama, Yujup y Kabiyarí. En las aldeas o comunidades, como se dice en el español local, las autoridades civiles son los capitanes, quienes no siempre son autoridades reconocidas tradicionalmente. Predominan las casas unifamiliares, desplazando a las malocas como centro de vivienda; sin embargo, la vida ritual sólo es posible en la maloca, así que cada comunidad tiene al menos una. Cada aldea está compuesta por varios segmentos de diferentes grupos y ninguna llega a los 200 habitantes.

La composición étnica del Resguardo no deja de ser llamativa, ya que incluye grupos de las familias lingüísticas Tukano oriental, Makú-puinave y Arawak que tienen en común segmentos míticos y el ritual de yuruparí, así como una estructura social semejante basada en la filiación patrilineal, la residencia virilocal y la exogamia, aunque claramente distinguidos por ciertas particularidades especiales (Århem *et al.*, 2004) y sin haber tenido necesariamente relaciones sociales frecuentes en el pasado. Esto quiere decir que no todos los Makuna, así como los miembros de cualquier otro grupo, hacen parte ni del Resguardo ni de ACIYA. Esto contrasta con la propia concepción nativa, donde se supone que todo el grupo debe vivir en un mismo territorio, dado por los dioses al final de la creación, para actuar conjuntamente y llevar a cabo una intensa vida ritual. En ese sentido, es más importante pensar en los Makuna o cualquier otro grupo vecino como unidad, y esto se opone a la composición multiétnica actual del Resguardo y que en gran medida es definitoria de sus conflictos internos.

La propuesta de ordenamiento territorial de ACIYA, formulada con la asesoría de la Fundación Gaia Amazonas después de varios años de trabajo conjunto, fue presentada al gobierno nacional en el año 2000 acompañada de dos mapas[5] (uno del territorio tradicional y otro mostrando las formas de uso de la tierra en sus comunidades e identificando futuras áreas para uso agrícola de autoconsumo) y de un documento técnico redactado por los asesores de la ONG. ACIYA (2000)

afirma que sólo hizo su propuesta para demostrarle al Estado que su territorio ya estaba organizado desde la creación del mundo, de acuerdo con su Derecho Natural (las leyes dejadas por los dioses para regular la vida social y su interacción con los demás seres del universo), para garantizar su "fuente de vida", que los rituales de manejo del mundo realizados por sus chamanes en las malocas beneficiaban a toda la humanidad y que lo único que desean es seguir viviendo en su Resguardo, buscando que su forma de pensamiento y vida tradicional se pueda unificar con la de los blancos para llevar ambos conocimientos paralelamente en "un solo camino de pensamiento". Por ello aseguran que su Plan de Vida es como las ramas de un mismo árbol en las que se unen sus propuestas de gobierno propio, manejo territorial, educación, salud y proyectos productivos, cuya cepa es su Derecho Natural. Terminan la propuesta describiendo más de 300 sitios de su territorio considerados como sagrados, su importancia chamánica, diciendo si es posible o no usarlos y enumerando las categorías, todas en términos occidentales, que usaron en los mapas, cumpliendo así con el inventario requerido por el Estado.

La Fundación Gaia asesoró permanentemente el proceso, dio asistencia jurídica, técnica y logística, participando activamente en la formulación del Plan.[6] Las razones para hacer ese documento están relacionadas con la visión que esta ONG (2000b) tiene sobre el proceso, y que es clave en lo que está pasando en la región, pues afirma que el Estado supone que el ordenamiento territorial indígena debe complementar la planificación económica y social con la dimensión territorial, racionalizar las intervenciones sobre el territorio y orientar su desarrollo sostenible. Según el director de Gaia, el "espíritu" de la Constitución ha sido bien comprendido por los indígenas del Amazonas, quienes están dispuestos a dialogar con el Estado e a incorporar parámetros constitucionales para continuar con su reordenamiento territorial. Afirma que, al realizarse bajo los preceptos constitucionales, el ordenamiento territorial surge entonces como un proceso de formación ciudadana que debe garantizar los derechos humanos fundamentales, los derechos sociales, económicos, culturales, colectivos y del ambiente para asegurar el bienestar, la justicia y la paz, a la vez que debe permitir la refundación de la sociedad colombiana, pues el ordenamiento territorial es un proceso de transformación cultural que debe modificar las visiones que indígenas y blancos tienen sobre sí (Fundación Gaia, 2000b:241, 248).

El documento técnico elaborado por la ONG tiene la intención de clarificar y traducir para el Estado el Plan de Ordenamiento Territorial de ACIYA (Fundación Gaia, 2000a), ajustándolo a los requerimientos establecidos por el antiguo Ministerio del Medio Ambiente. Entre otras cosas, dicho documento realiza un análisis del paisaje, así como una clasificación y caracterización ecológica de los sitios descri-

tos por los indígenas, hace un análisis de la población del Resguardo y diagnostica los problemas relacionados con educación, salud, manejo territorial, autonomía y proyectos productivos, es decir, sobre los mismos ejes de la propuesta indígena.

Es imposible desligar analíticamente la propuesta de ACIYA del Documento técnico efectuado por la Fundación Gaia, ya que éstos se complementan y permiten entender en gran medida como se dio el proceso. Ya en otro lugar (Cayón & Turbay, 2005), analizamos la elaboración de tres propuestas de Ordenamiento Territorial de tres organizaciones indígenas asesoradas por Gaia, incluida ACIYA, y percibimos que todas las propuestas fueron construidas alrededor de cuatro temas: educación, salud, ordenamiento territorial y proyectos productivos (desarrollo socioeconómico como lo llaman los asesores), que fueron sintetizados bajo el concepto de gobierno propio. De igual manera, argumentan que la base o expresión del gobierno propio es la maloca, desde cuyo centro se realiza el manejo del mundo. Lo interesante del asunto es que estas asociaciones efectuadas por los asesores permiten que ciertas nociones cosmológicas y sociales fundamentales centradas en la maloca cumplan una función política de cara al mundo exterior, a la vez que incorporan internamente los preceptos de la dominación, entendida como una ciudadanía homogenizante, y le permiten a los indígenas asumir las representaciones ecológicas; de esta manera, la maloca se convierte en el centro del ordenamiento territorial y del manejo del mundo.

Con "manejar el mundo", los indígenas de la región dan a entender que sus conocimientos chamánicos son indispensables para el mantenimiento de la biodiversidad y que sus prácticas son sostenibles, que es lo que el Estado quiere escuchar de todo indio en tiempos del desarrollo sostenible. Así, como afirma Albert (2002), el discurso ambientalista surge para los indígenas como el medio de simbolización adecuado para expresar y validar una visión del mundo y un proyecto político. Pero desde el punto de vista cosmológico, al "manejar el mundo" cada chamán debe limitarse a fertilizar su propio territorio (eso significa que es el territorio que les fue dado y asignado por los dioses en la creación), y cualquier intrusión invisible en otros territorios puede dar origen a un conflicto chamánico. Esta tensión potencial es atenuada por sus encuentros en la dimensión invisible del mundo, los cuales se dan en cualquiera de los lugares claves del macroterritorio chamánico que definen los caminos de pensamiento chamánico; esto quiere decir que los sitios que, en la propuesta, definen como sagrados[7] son malocas invisibles interconectadas y asociadas a puntos llamativos del paisaje, como raudales, montañas o lagos, donde habitan los seres no-humanos y donde hay poderes chamánicos.

El carácter contradictorio de la propuesta de ACIYA se hace evidente cuando los indios reducen al máximo sus diferencias culturales internas e incluso sus rela-

ciones de enemistad para aparecer como un grupo unificado; para demostrarlo, afirman que sus chamanes están con el mismo "pensamiento" para "manejar el mundo" aplicando su "Derecho Natural" para dar vida a todo lo que existe; con ello esencializan y generalizan el ser indígena para apelar a las representaciones occidentales en las que aparecen como "guardianes de la naturaleza". De hecho, el documento de apoyo técnico enfatiza que la visión indígena del manejo ecológico es integral y sustentable; con esto se refieren a la existencia de una noción de naturaleza diferente a la occidental, en la que no priman las visiones de explotación de recursos ni la acumulación económica, sino la existencia de vínculos sociales entre humanos y los demás seres del mundo basados en intercambios y respeto mutuo. Esta visión sobre la naturaleza también implica una posición frente a la vida en la cual, según los asesores, existe un equilibrio entre la sociedad y el medio ambiente (Cayón & Turbay, 2005:107), pero esto, a su vez, conduce a los indígenas a ideas relacionadas con la noción occidental de naturaleza.

Para los Makuna y sus vecinos es fundamental conservar sus diferencias de identidad (y allí el territorio actúa como frontera de identidad étnica) para cumplir adecuadamente con su trabajo conjunto de manejo del mundo; en ese sentido, es posible ver que la reducción de sus diferencias en la propuesta de ordenamiento territorial puede obedecer, o bien al campo de su estrategia política, o bien a la imposición estatal, la cual prefiere ver a todos los grupos indígenas de manera semejante sin profundizar en las diferencias culturales. Me gustaría pensar que esto hace parte de su estrategia para tener una herramienta eficaz para defender su autonomía y dialogar con el Estado, aunque éste quisiera comunicarse mejor con bloques y categorías monolíticas, operando a partir de una ideología étnica (Cardoso de Oliveira, 1976), antes de enfrentarse a los verdaderos desafíos de la construcción de una nación multicultural.

En ese sentido, lo potencialmente importante del asunto, en mi criterio, es que los indígenas han logrado combinar el concepto de Derecho Natural (que analizaremos más adelante) con el de "manejo del mundo", el cual responde por completo a sus criterios cosmológicos. Así, obedeciendo a su propia lógica, ponen a funcionar sus categorías culturales como herramientas políticas frente al Estado, como ha sido descrito para otros grupos indígenas (ver Albert, 2002; Arvelo-Jiménez, 2001). Ese es el espacio en el que se contesta y reacciona a la visión impositiva del Estado, pues el "manejo del mundo" es el concepto que mejor expresa la visión nativa y no implica la apropiación de otros conceptos, sino solamente ponerlo en acción, revelando al Estado tan sólo sus aspectos superficiales para encontrar cierto tipo de comprensión por parte de su interlocutor. Esta es la carta oculta con la que cuentan los indígenas de esta región para tratar de ganar la partida de la au-

tonomía frente al Estado, sin perder de vista que a la vez es una navaja de dos filos, al desconocer la carta oculta del *croupier*, que es el Estado. Este es un juego político donde se encuentran fuerzas desiguales y asimétricas, David contra Goliath, donde el Estado puede cambiar las reglas del juego arbitrariamente, si las condiciones y los contextos se lo permiten, para validar determinada visión de nación.

Ya se puede percibir que el proceso de ordenamiento territorial encierra una perspectiva neocolonialista, no sólo del Estado sino de la ONG como agente propagador de una visión occidental, tal vez de manera inconsciente. La asesoría dada a gran cantidad de organizaciones indígenas, más allá de las tres analizadas en otra ocasión (Cayón & Turbay, 2005), muestra la uniformización de las visiones indígenas para que predomine la perspectiva ambientalista en el discurso indígena, lo cual también interesa a sus aliados. Es un hecho que esta Fundación percibe que si los indígenas se transforman en "ciudadanos" que se articulen con la sociedad nacional, se va a obtener como subproducto la conservación de la naturaleza.

Sin desconocer que en el campo político la idea es la de resaltar ciertas diferencias con la sociedad dominante (Ramos, 2004) con la ayuda de conceptos, en buena medida, inteligibles para todos los actores – así impliquen una instrumentalización de aspectos culturales y usen para ello medios como la escritura (Turner, 1991; Ramos, 2004) o acepten las sugerencias de sus asesores – las evidencias del proceso parecen sugerir otras cosas. La maloca es una herramienta conceptual que describe con suficiencia todo lo existente en el universo indígena de esta región. En primer lugar, es el fundamento de la reproducción social, pues el grupo étnico, los clanes y las familias pueden representarse como una maloca; es la base de producción económica y expresa las relaciones de matrimonio y alianza con otros grupos, así como ciertas asociaciones simbólicas relacionadas con la reproducción femenina y el sistema digestivo (C. Hugh-Jones, 1979); es el fundamento del poder político local, pues su propietario organiza rituales que son el fundamento de la vida social y de intercambio entre diferentes grupos, a la vez que implica el control sobre ciertas personas; en el ritual de iniciación se convierte en el cuerpo de los antepasados míticos y en el universo mismo; el territorio también se concibe como una maloca.

El centro de la casa o mambeadero, lugar donde se mambea la coca,[8] es un espacio delimitado por los cuatro estantillos o postes principales que sostienen la maloca y está reservado para las charlas nocturnas de los hombres y las curaciones chamánicas, dentro de las que se incluye el manejo del mundo. Justo en el documento de apoyo de ACIYA, los asesores aseguran que los postes son los mismos cuatro temas sobre los que se construye la propuesta, siendo que ello nunca fue explicitado por los indígenas en su plan de vida, y en el cual sólo se encuentra

la metáfora del árbol ya citada. Esta jugada retórica de los asesores permite asociar deliberadamente al mambeadero con el gobierno propio, con el manejo del mundo, con los chamanes y dueños de maloca, y por supuesto con la organización indígena local:

> ACIYA compara su Plan de vida con una maloca, representación del mundo y de su forma de manejarlo. Las cuatro columnas que lo soportan son el ordenamiento territorial, la educación, la salud y los proyectos productivos. El dueño de esta maloca es ACIYA, es decir, la autoridad legítimamente reconocida por los habitantes de la región encargada de manejarla (Fundación Gaia, 2000a:8).

Es como si se estuviera tratando de sobreponer forzadamente el orden tradicional o la organización de la maloca al nuevo orden fundamentado en la autoridad de la organización indígena, para legitimarla a los ojos del Estado, como si éste siempre estuviera esperando cierto tipo de argumentos esencializados, como el de la tradición o la de los "guardianes ecológicos", que definan lo que es ser indígena. Como al Estado no le interesa profundizar en las particularidades de cada cultura, las ONGs que median las relaciones entre indígenas y Estado se encargan de cumplir un papel de traducción que simplifica y esencializa las complejidades de los sistemas de pensamiento indígenas.

Esta asociación deliberada con la maloca no deja de ser ambigua y peligrosa, ya que estaría sacrificando los principios de la identidad patrilineal – pues los postes representan a las cuatro Anacondas ancestrales de las que descienden los grupos vinculados por parentesco mítico, al tiempo que representan a los ancestros particulares de los clanes de un mismo grupo – para construir una "maloca de las necesidades impuestas", cuya estructura proviene de una formulación del Estado sometido a la visión neoliberal globalizante. A pesar de que la apropiación, traducción y formulación de varios conceptos muestra un proceso de reflexión y agencia política de la organización indígena que busca crear un impacto en su interlocutor distante y no tiene por qué responder a las categorías usadas en lengua indígena, también me parece que los conceptos occidentales y sus implicaciones no han sido bien explicados a los indígenas.

A pesar de ello, lo que ACIYA cree estar haciendo con el Plan de Ordenamiento Territorial sería propiamente un reordenamiento que diese continuidad a un manejo territorial indígena que viene de tiempos antiguos (ACIYA, 2000:4). En consecuencia, salvo la incorporación de las necesidades en educación, salud, proyectos productivos y ordenamiento territorial, la propuesta no propone medidas radicalmente diferentes con respecto al manejo del mundo y de las prácticas tradiciona-

les, como la horticultura, la caza y la pesca. Los indígenas presentan una imagen esencializada de sí mismos, pues se muestran en equilibrio con la naturaleza, sin evidenciar la disminución de las poblaciones animales o vegetales en algunas áreas donde la concentración de la población en grandes aldeas ha generado competencia y conflictos por el acceso a los recursos.

El Plan propone un modelo ideal que funciona bien con baja densidad de población, abundancia de recursos, necesidades limitadas, conservación de los saberes tradicionales, autoridad y autonomía de las autoridades indígenas, pero que no tiene en cuenta las presiones de la economía extractiva o la presencia esporádica de grupos insurgentes (Cayón y Turbay, 2005:116). A la hora de la verdad, es como si cada interlocutor (organización indígena, ONG y Estado) se presentara a los otros a partir de su propio modelo ideal, configurando un diálogo difícil que más parece un juego de retórica. El problema es que ello, como parecen olvidar los analistas interesados en los discursos, tiene consecuencias negativas sobre la vida de personas, sobre todo para los indígenas, quienes continúan siendo excluidos.

Los indígenas hacen en estos planes una lectura de su propia historia que privilegia la permanencia sobre el cambio (Cayón & Turbay, 2005:117). En ese sentido, los indígenas presentan una visión monolítica sobre sí mismos en lo concerniente a su relación con el medio ambiente y la sostenibilidad ecológica, a la vez que caen en el juego de las necesidades creadas para integrarlos como ciudadanos. Pareciera que la doble trampa, la de las representaciones y la de la integración, se ha cerrado sobre los indígenas sin que casi nadie se haya percatado que predomina, como siempre, la hegemonía de una visión cultural excluyente sobre poblaciones minoritarias, aunque de una manera más sutil: en lugar del genocidio se convierte a los otros en parte del sistema, no como ciudadanos de una nación multicultural, sino como ciudadanos en general, y se les retribuye con algo, en estos casos, el territorio, dinero para programas y una supuesta autonomía siempre vulnerable a las disposiciones del Estado o de la economía global.

Los conceptos de Derecho Natural y manejo del mundo, donde está el potencial político de la propuesta indígena, se chocan con esa nueva "maloca de las necesidades impuestas" construida por modelos ajenos. ACIYA tendrá que resolver por sí misma dicha contradicción y ver hasta qué punto entra en el juego y reformula desde sus propios parámetros cosmológicos los retos que les proponen los intereses ajenos. Pero, a pesar de que hay potencial político con el concepto de Derecho Natural, él mismo parece ser una trampa como veremos a continuación.

¿Derecho Natural indígena?

Es interesante ver la propuesta de ordenamiento territorial de ACIYA a partir del uso repetitivo de ciertos conceptos que responden a categorías occidentales y a categorías nativas traducidas al español, cuyas significaciones son aproximadas y deficientes desde la perspectiva cosmológica. Dentro de las primeras se destacan: Derecho Natural, medio ambiente, territorio, recursos naturales, valor tradicional, valor cultural, Resguardo, transferencias, grupos étnicos, organización, autonomía propia, gobierno propio, tradición, Plan de Vida, leyes, planeación, equilibrio, diversidad, fauna y flora, progreso, desarrollo etc. Dentro de las segundas tan sólo se incluyen: sitio de nacimiento, pensamiento, camino de pensamiento, manejar el mundo, maloca, pensadores, contaminación, bautizo, sitio sagrado y encantamiento. También llama la atención la exclusión deliberada de conceptos como naturaleza y cultura, los cuales nunca aparecen en el documento.

Como ya se dijo, los conceptos que constituyen el eje de la propuesta son los de Derecho Natural y manejo del mundo. Pero antes de entrar en detalles sobre ellos (pues merecen un análisis más detallado y menos ingenuo), vale la pena decir que es claro que muchos de los conceptos aplicados en la propuesta poseen las mismas connotaciones occidentales, donde prima la visión proveniente del Estado. Las nociones de progreso, desarrollo, medio ambiente, recursos naturales o equilibrio, las cuales se entremezclan para reforzar los de Derecho Natural y manejo del mundo, están bastante relacionadas con el discurso desarrollista y si no son reformuladas por los indígenas pueden tomar el carácter de conceptos modernizadores (Gow & Rappaport, 2002) que impliquen la reducción de propiedades sociales a valores de mercado, como asegura Sahlins (1988). Todo esto es interesante porque parece replicar, al estilo indígena, las contradicciones que la misma política del Estado contiene; por una parte, defienden la forma de vida tradicional haciendo referencia a los antepasados, los dioses y el manejo chamánico del mundo y, por el otro, construyen su propuesta alrededor de conceptos occidentales impuestos (salud, educación etc.).

¿Será que la apropiación del concepto jurídico Derecho Natural hace parte de la estrategia indígena para encontrar inteligibilidad frente al Estado? O, ¿será que la organización local mordió el anzuelo y, mediante el uso de ese concepto, su conciencia está siendo conquistada? Esas preguntas son las que queremos responder a continuación, pero antes debemos entender algunas cosas sobre lo que es el Derecho Natural en el pensamiento occidental.

El Derecho Natural

Dentro del Derecho se distinguen dos ámbitos fundamentales: el Derecho Positivo y el Derecho Natural. En rasgos muy generales, el primero hace referencia a las leyes civiles, mientras el segundo supone que hay unas leyes naturales o principios morales que están por encima de las leyes civiles. Esta división presupone una dicotomía entre estado civil y estado de naturaleza, así como la oposición entre ley positiva y ley natural, o sea, entre leyes hechas y aplicadas por humanos, y leyes que provienen o de Dios, o del orden de la naturaleza, o de principios morales incuestionables, o de derechos inalienables. Esto quiere decir que no hay un solo Derecho Natural, pues depende de las interpretaciones diferentes que se dan a lo que se denomina como ley natural; por ello, todas las corrientes jurídicas que suponen la importancia del Derecho Natural, a pesar de sus diferencias, pueden denominarse genéricamente como Jusnaturalismo o Iusnaturalismo, y tienen como característica común, según Bobbio (1998), la idea de que cualquier ley establecida por los hombres es auténtica en la medida en que se deriva de la ley de la naturaleza.

El desarrollo histórico del concepto de Derecho Natural es muy complejo y extenso, y hace parte de los debates de filosofía del derecho, materia del todo desconocida para mí; no obstante, vale la pena detenerse en algunas ideas filosóficas fundamentales. En primer lugar, la idea de una ley y un derecho natural se encuentran originalmente en Aristóteles, para quien la naturaleza era la substancia de la que se componían seres y cosas en sí mismos, o sea, aquello que hace que las cosas sean como son (O'Gorman, 1992); al mismo tiempo, Aristóteles distingue los conceptos naturales de aquellos del arte o la técnica (Bobbio 1998), por lo cual todo lo que no depende del hacer humano es naturaleza. Ella tiene unas reglas y actúa en cualquier lugar con la misma eficacia, de ahí que tenga validez universal, y no dependa de las opiniones humanas, estableciendo lo que es justo o injusto por sí mismo. Entonces, la invariabilidad de la ley natural determina lo que está o no al alcance del hombre, y ciertas acciones (sacrificar animales a Zeus, por ejemplo) se vuelven obligatorias por medio de la ley positiva para el cumplimiento de la ley natural. Por ello, la idea de la esclavitud natural defendida por Aristóteles presuponía ciertas normas civiles destinadas al cumplimiento de su función a todo aquel clasificado como esclavo natural, garantizando los derechos de los amos naturales.

En la Edad Media, el principal exponente del Derecho Natural fue Santo Tomás de Aquino, quien localizó en Dios la fuente de la que emana la ley natural. Para él, la ley natural es el modo como el orden cósmico, originado de Dios, se manifiesta en el aspecto de la creación que es la criatura dotada de razón, es decir, el hombre (Bobbio, 1998). De esa manera, el hombre puede distinguir entre el bien y el mal, ya que los "primeros preceptos" instituidos por Dios se hacen evidentes a su razón,

motivo por el cual también puede rechazarlos porque posee libre albedrío (Pagden, 1986); así, el Derecho Natural es estar de acuerdo con el orden de Dios. En ese sentido, durante la fase final de la Edad Media se consideraba que todos los seres humanos poseían la razón, pues participaban de lo divino gracias a la creación; sin embargo, la cualidad de dicha razón era variable dentro de la Gran Cadena del Ser (Jahoda, 1999), dependiendo de si se era cristiano o pagano, y por las atribuciones dadas a las distintas razas. Siglos más tarde, cuando se debatía sobre el lugar de los habitantes del Nuevo Mundo en el orden divino, las ideas tomistas sobre la ley natural estaban en el centro de las discusiones; para algunos, los actos atribuidos a los indígenas, como el canibalismo y el sacrificio, violaban el orden natural. Dichas rupturas cuestionaban su *status* como hombres racionales y los cargaba con los prejuicios del hombre salvaje (Bartra, 1997), o eran el resultado de su "mala y bárbara educación" (Pagden, 1986), como dirían los escolásticos más generosos.

Un cambio radical en la concepción del Derecho Natural se da con Hobbes, ya que hasta él se pensaba que el Derecho Natural limitaba y subordinaba el poder civil; según Dumont (2000 [1983]), la teoría antigua o clásica del Derecho Natural concebía el orden social en conformidad con el orden natural, mientras que en la teoría moderna los principios fundamentales de la constitución del Estado o de la sociedad deben ser extraídos o deducidos de las propiedades y cualidades inherentes al hombre, por lo cual se presupone la existencia de un estado natural previo a la fundación de la sociedad o del Estado. Para Hobbes, de acuerdo con Bobbio (1998), las leyes naturales son las que estando en el estado de naturaleza aún no tienen vigencia, y sólo obligan a tener la intención de cumplirlas; así que si los demás no quieren cumplirlas, nadie tiene la obligación de hacerlo, lo cual hace que la inseguridad domine al estado natural y los hombres se encuentren en conflicto permanente (el célebre "hombre lobo del hombre"). Entonces, lo único que puede garantizar la seguridad es la instauración del estado civil, donde todos los individuos se ponen de acuerdo entre sí para renunciar a todos los derechos (excepto el de la vida) que tenían en el estado natural para transferírselos al soberano, quien castigaría a aquellos que no cumplieran con sus obligaciones. Para que las leyes naturales sean respetadas se deben obedecer las leyes civiles, y las primeras pueden ser interpretadas por el soberano. Por ello, la única ley natural que sobrevive en el estado civil, y a su vez es su fundamento, es la de obedecer al soberano.

La idea de la existencia de un estado natural, es claro, se alimentó de las visiones que los europeos tenían sobre los indígenas americanos (Melo Franco, 1976 [1937]) y comenzaron a hacer parte fundamental de las teorías políticas. Así como Hobbes suponía que en el estado natural prevalecía la guerra, Pufendorf aseguraba que prevalecían relaciones pacíficas y amistosas, aunque había pobreza. Para Locke,

por su parte, el estado natural sería ideal si todos los hombres fueran racionales y llevaran en práctica las leyes naturales, en especial la libertad, pero como ello no era así, no existía en el estado natural una institución capaz de juzgar a los infractores de la ley natural y que garantizara la convivencia natural entre los hombres. Por ello, el estado natural debía ser corregido y puesto en condiciones de continuar viviendo, con todas sus ventajas, en el estado civil mediante un aparato ejecutivo con las condiciones de obligar a respetar las leyes naturales (Bobbio, 1998).

La independencia norteamericana y la Revolución Francesa fueron los grandes triunfos del Jusnaturalismo. No obstante, con la preeminencia del Positivismo durante el siglo XIX, el Derecho Natural entró en estado de catalepsia. El advenimiento de los Estados totalitarios y la subsiguiente derrota de los nazis lo llevaron de nuevo a un lugar privilegiado: se vuelve a discutir sobre moral, ética y derechos que están por encima del Derecho Positivo; de ahí, que la formulación de los Derechos Humanos encuentre inspiración en el Derecho Natural. Más recientemente, una nueva corriente habla del Nuevo Derecho Natural, donde retoman a santo Tomás de Aquino y afirman que los primeros principios de la ley natural no se derivan de las características metafísicas del mundo, sino que son evidentes en sí mismos, por lo que sus críticos consideran que es un Derecho Natural sin naturaleza (Figueroa, 2001); lo interesante es que muchos de los filósofos del derecho inmiscuidos en este debate contemporáneo no han tenido en cuenta la acepción aristotélica de la naturaleza como substancia, antes mencionada.

A decir verdad, la relatividad del concepto de Derecho Natural y el fuerte carácter interpretativo del Derecho hacen imposible una única definición de Derecho Natural. Incluso, es tan variable que desde cierta perspectiva se puede considerar la propiedad privada como un derecho natural (como bien se pregunta Bobbio: el Derecho Natural ¿es liberal? o, ¿socialista?); esto quiere decir que todo depende de los preceptos, desde los que se formula la definición. Por eso, quizás, Bobbio (1998) prefiere entender el Jusnaturalismo como una teoría de la moral, donde en su versión tradicional la ley natural se considera desde el punto de vista de las obligaciones que de ella se derivan, mientras que en el moderno se ve desde la perspectiva de los derechos que ésta atribuye. A pesar de que se considera como una especie de ética universal, el Derecho Natural es exclusivamente occidental y opera con los preceptos del individualismo.

Derecho Natural y Manejo del Mundo

Los cuatro párrafos que componen la introducción de la propuesta de ACIYA están dirigidos a la elaboración de su concepto de Derecho Natural. Allí se afirma que, después de la creación, los cuatro seres vivientes (dioses) ordenaron el mundo

y dejaron un reglamento de manejo. Así, asignaron un territorio para cada grupo, el cual contiene un lugar de nacimiento por el que cada uno salió a este mundo, y de acuerdo con la capacidad de pensamiento y forma de ser de cada grupo, los dioses les entregaron poderes y conocimientos particulares para manejar el mundo. Dichos poderes y pensamientos se conectaban en lo profundo y trabajaban coordinadamente. Después que los grupos nacieron, les dejaron su propio idioma y forma de vivir. Luego nacieron la maloca (con el banco, la sabiduría y el pensamiento), la coca, el tabaco, los soportes de cuyas, las cuyas, los cantos y bailes, y la ceremonia del Sagrado [yuruparí], para el manejo de los hombres, mientras que la pintura negra, la mandioca, el ají y las frutas del cultivo quedaron para las mujeres; también nació la producción tradicional, que tiene que ver con las artesanías. Finalmente, cada grupo recibió una defensa y protección para conseguir su fuente de vida. Entonces, "todo este orden del mundo, derechos, capacidades y reglamentos de manejo es lo que forma nuestro Derecho Natural, porque no lo creó la humanidad, sino los cuatro seres vivientes que crearon el mundo" (ACIYA, 2000:2).

Por su parte, el documento técnico de la Fundación Gaia-Amazonas tiene como objetivo general:

> demostrar que en la región del bajo Apaporis ya existe un ordenamiento territorial ambiental que está definido con criterios culturales, que se sustenta en el Derecho Natural de los grupos étnicos de la región, que se apoya en la Constitución Nacional y en la legislación colombiana. Este ordenamiento territorial ambiental conlleva una zonificación ecológica, y unos criterios y reglamentos integrales de manejo, que a su vez implican unos saberes, prácticas, comportamientos éticos y actitudes que se ajustan al espíritu de la legislación vigente aunque partan de otro sistema de conocimiento y de otras formas de vida (Fundación Gaia, 2000a: 6).

A su vez, afirma que en el Plan de Ordenamiento Territorial, ACIYA define Derecho Natural como

> las leyes y los reglamentos de manejo de las personas y del medio ambiente que estructuran las relaciones sociales y la organización del mundo en la región del bajo Apaporis y que han posibilitado, posibilitan y posibilitarán la supervivencia étnica y la conservación del medio ambiente en la región (*ibid*:6).

Un poco más adelante, dice que el "Derecho Natural funda la forma de vida, las tradiciones, los conocimientos y consejos, todos los bienes y objetos, las especies

animales y vegetales, y los territorios de las etnias de la región". Luego afirma que este concepto de Derecho Natural es análogo al de Ley de Origen del que hablan los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, y al de Derecho Mayor de los Guambianos. Finalmente, aseguran que en términos jurídicos el Derecho Natural indígena no va en contravía de la Constitución y las leyes nacionales, sino que por el contrario está reconocido y amparado por la Constitución (arts. 1, 2, 49, 58, 67, 72, 79, 246, 288, 289, 330, 339, 353 y 356).

Las discrepancias en las definiciones de Derecho Natural en la propuesta de ACIYA y en el documento técnico de la Fundación Gaia tienen a ver con el potencial de inteligibilidad de las mismas frente al Estado. A pesar de que la organización indígena usa el término, es fundamental que la ONG lo traduzca y que además diga que está de acuerdo con la Constitución, ya que parece imposible que los indios se comuniquen y hagan entender directamente. Ahora bien, si otras organizaciones indígenas del país usan otros conceptos, ¿por qué ACIYA habla de Derecho Natural? ¿A qué se refieren dentro de su cosmología cuando hablan de Derecho Natural?

Voy a responder primero la segunda pregunta. En la propuesta de ACIYA, el concepto de Derecho Natural está asociado al de "manejo del mundo". El primero remite al origen del universo y a los dioses como creadores de las normas que rigen la vida social, las cuales deben ser practicadas por todos los habitantes del Resguardo y se reflejan en una serie de conductas orientadas a la "sostenibilidad del ambiente", que serían el segundo concepto. Usan el concepto "manejo del mundo" porque quieren enfatizar que sus conocimientos chamánicos son indispensables para el mantenimiento de la biodiversidad y que sus prácticas sociales son sostenibles. Pero lo más revelador de este asunto es que el concepto de Derecho Natural en realidad hace referencia a un concepto chamánico fundamental: la "curación del mundo" (*ümüari wanore*). Esto le permite camuflarse, como fundamento del orden cósmico y social, bajo un término jurídico inteligible para los blancos.

La curación del mundo se puede definir como un procedimiento chamanístico que, gracias al poder de *he* o yuruparí (fuerza creativa del cosmos), repite los eventos de la creación del mundo para reconstruir la maloca-cosmos y el territorio propio. Así, asegura la sucesión ordenada de las épocas del ciclo anual, la reproducción de todos los seres del universo y, para garantizar la supervivencia de los seres humanos, elimina los componentes venenosos (*hünirise*) de todas las cosas que existen en el mundo, convirtiendo el universo en bienestar (*sahari*) y protegiendo el territorio y su gente a partir de la idea de que cada grupo recibió de manos de los dioses el *ketioka* (pensamiento-conocimiento-poder-agencia) y el alimento "para manejar la tierra, la cultura y vivir bien" (Cayón, 2002, 2005). A decir verdad, para los Makuna y sus vecinos, la curación del mundo es la base de la vida humana y de la de los demás seres que habitan el universo.

De esta forma, con su propuesta, los indígenas oponen las leyes establecidas por los humanos (Estado) a las hechas por sus dioses, con lo cual colocan unos argumentos morales en un nivel superior a la legislación estatal. Ello está dirigido a crear un espacio de negociación y diálogo vinculado a su autonomía y posesión del territorio, pues sus leyes tienen un origen divino, aunque esto de por sí puede ser un impedimento para el entendimiento entre estas dos lógicas de pensamiento, una vez es puesto en términos homologables a conceptos jurídicos occidentales que lleven a múltiples interpretaciones por parte de los juristas. Sin embargo, la resignificación de este concepto, ligado al de manejo del mundo, es la carta más fuerte con la que cuentan los indígenas de esta región para tratar de ganar la partida de la autonomía frente al Estado.

En la curación del mundo, lo que los chamanes hacen es repetir el trabajo de los dioses (cuatro seres vivientes), es decir, están re-ordenando el cosmos y garantizando dicho orden. En ese sentido, la idea de Derecho Natural usada por ACIYA es cercana a la concepción tomista, pues tendría un fondo teológico que subordina el orden social al orden divino. Puede ser esa la razón por la cual los asesores recomendaron el uso del concepto de Derecho Natural, ya que sería ingenuo pensar que la organización indígena llegó a dicha conclusión por su cuenta, siendo que no tiene dentro de sus miembros a ningún abogado ni a ningún estudiante de derecho.

Me llama la atención que existiendo otras posibilidades para denominar ese Derecho Natural, como hacen otras organizaciones indígenas del país, ACIYA y sus asesores hayan escogido exactamente un término jurídico. Sánchez (2004:131) nos recuerda que hay unos "derechos propios", que se diferencian del Derecho Positivo (y no son Derecho Natural), caracterizados por una singularidad y jurisdiccionalidad micro-local que no se corresponden con aparatos de justicia (como en el caso Makuna y de sus vecinos), ni están fundamentados ni estructurados en principios occidentales. En dichos derechos propios hay un reconocimiento social a pautas de comportamiento, restricciones y prohibiciones, que aparecen fundidas en instituciones, y hay un conjunto de prácticas y representaciones asociadas, que son diferentes de las leyes positivas y/o naturales. No obstante, al existir un referente occidental, estos derechos propios pertenecen a las prácticas exóticas de ciertas sociedades, lo cual las inferioriza.

Ya sea en los derechos propios o en el Derecho Natural del que habla ACIYA, no existen "leyes humanas" dentro de las sociedades indígenas, al tiempo que no forman sociedades civiles. Y ello, es claro, influye en el reconocimiento tanto de su racionalidad como de su forma de vida. Esa supuesta incapacidad justifica su dominio, ya que perpetua la jerarquía creada por la sociedad dominante, y de nuevo nos conduce a ideas del tipo "estado natural" u "hombre natural" que están presentes

desde la antigüedad, y desde el nacimiento de la *polis* (Bartra, 1997). Entonces, la colonización de la conciencia opera en este caso del bajo Apaporis de dos formas: la primera, trata de introducir el pensamiento indígena dentro de la matriz de pensamiento occidental, lo cual deriva la segunda donde se comienzan a interiorizar los valores de la sociedad dominante mediante la defensa de sus derechos constitucionales y jurídicos, lo cual mantiene la inferioridad indígena aunque disfrazada. Y si bien no parece consciente, los indígenas entran voluntariamente en el proceso que profundiza su conquista, como si no hubiera otra alternativa (quizás saben que hay lugares de sí mismos que son intocables), y además colaboran con ello al usar términos occidentales. El uso del término Derecho Natural en la propuesta de ordenamiento territorial es tan arriesgado, o ingenuo, como recibir de rodillas a un toro que sale al ruedo.

Para entender esta forma particular de colonización de la conciencia, debemos partir del punto que la oposición entre Derecho Natural y Derecho Positivo replica la oposición naturaleza/cultura que constituye los cimientos del pensamiento occidental. Ello implica que la naturaleza, entre otras cosas, es feminizada y está para ser dominada. Los occidentales están del lado de la cultura y los indígenas del lado de la naturaleza, esto es, de dominador y dominado respectivamente. Para los Makuna no existe el concepto de naturaleza, sino el de *ümüari,* que podría traducirse como mundo y territorio, dependiendo del contexto en que se habla; además, el mundo es una maloca. Esa maloca-cosmos está compuesta por distintas malocas donde viven todos los seres (plantas, animales, espíritus, muertos etc.); esto implica que entre las malocas circulan relaciones sociales, y por ello, los humanos deben mantener los lazos sociales de manera adecuada con los demás seres del universo. Esto constituye una ética de comportamiento con relación a los lugares del territorio[9] considerados como malocas de seres no-humanos: allí no se pesca, caza o recolecta si no es por una negociación chamánica previa, de lo contrario ocurren enfermedades y muertes. Entonces, cuando se habla de la curación del mundo, debemos pensar que lo que el chamán hace es reafirmar y reconstruir el tejido de las relaciones sociales entre los humanos y los demás habitantes del mundo.

Al usar el concepto de Derecho Natural, ACIYA está "silenciando" la dimensión eminentemente social que tiene su universo. De esa manera hablan en la propuesta de animales y plantas como recursos naturales, lo cual se contradice con la visión nativa de que éstos son personas con las cuales realizan intercambios sociales. Ello va marcando el camino para que se adopte la visión de naturaleza occidental. Desde esa perspectiva, sus prácticas chamánicas, como son formuladas en la propuesta, no se dirigen al mantenimiento de las relaciones sociales, sino a la conservación de la naturaleza y al desarrollo sostenible. Así, los indígenas entran al dominio de la natu-

raleza, y por su "cercanía" a ella, a un supuesto estado natural de armonía derivado de su "sabiduría milenaria", se convierten en guardianes ecológicos. Es difícil pensar que las ideas indígenas sobre el mundo y sus seres cambien de repente, y sean substituidas. Sin embargo, esas ideas comienzan a colonizar su conciencia, al menos de manera inconsciente (parece no haber aún, en ese aspecto, una conciencia de la colonización), expandiendo el campo de la conquista y el de su creatividad para enfrentarse a ella. De ahí la ambigüedad que tiene el término Derecho Natural que usa ACIYA, pues es una especie de *phármakon*, veneno y medicina, que les puede garantizar su forma de vida si entran al dominio de la naturaleza. También por ello comienzan a tomar parte activa de sus representaciones y entran en el campo del Indigenismo (Ramos, 1998).

A manera de conclusión

En gran medida, los derechos reconocidos a los indígenas están asociados con la idea de una correlación efectiva entre biodiversidad, conservación de la naturaleza y territorios indígenas, en medio de un contexto de crisis ambiental global que encuentra en el desarrollo sostenible su única salida; de ahí que sea importante la protección y autonomía de los indios y sus territorios. Con el Convenio 169 de 1989 de la OIT, se creó un nuevo escenario mundial para los pueblos indígenas, ya que les reconocieron varios derechos, como su autonomía, el ser sujetos colectivos, el disfrute de sus derechos humanos y libertades fundamentales, y el ser miembros de una comunidad nacional, entre otros. Sin embargo, el pertenecer a una comunidad nacional, como afirma Sánchez (2004:41), crea límites al ejercicio de su autonomía, ya que ésta queda supeditada al marco de los Estados donde viven y sus costumbres, instituciones propias y sistemas punitivos están subordinados a ser compatibles con los derechos humanos reconocidos por el sistema jurídico nacional e internacional. Esto significa, por una parte, que la igualdad de los sujetos se da a partir de la universalización de los derechos humanos y, por otra parte, que las Constituciones nacionales crean los marcos y jerarquizan los valores con relación a la autonomía indígena. De ahí que en el documento técnico de la Fundación Gaia se insista en que el Derecho Natural formulado por ACIYA está conforme con la legislación vigente y con los principios constitucionales; en otras palabras, el Derecho Natural del bajo Apaporis es adecuado también a la luz de la legislación internacional, esto es, está conforme con los derechos humanos.

Como es evidente, este hecho es problemático porque los derechos humanos están formulados a partir de los supuestos de igualdad, libertad etc. del individuo occidental, y en cierto sentido actúan como el fundamento de un Derecho Natural universal, paradigma ético de la humanidad que está por encima, idealmente, de

las acciones de los Estados. Así, ser verdaderamente humano es ser un hombre occidental, cuya superioridad moral se refleja en los derechos humanos. Las Constituciones contemporáneas buscan un orden social, basado en los ideales de libertad e igualdad, que se encarna en un Estado que pretende recoger la voluntad general y respetar el pacto social.

Sánchez (2004) asegura que la Constitución de 1991 le atribuye al Estado colombiano la responsabilidad de defender el interés general frente a los intereses particulares, o sea, al egoísmo, dominación y explotación presentes en la sociedad civil, lo cual me hace pensar que la idea de Estado en Colombia se sustenta en una versión atenuada de la teoría política de Hobbes. En ese sentido, mientras el Derecho Natural de ACIYA genera las obligaciones de manejar el mundo, el Estado colombiano es un generador de derechos, incluso del derecho de los indígenas a seguir manejando el mundo. Por eso, el Estado se ubica en una posición de superioridad frente a cualquier reivindicación indígena, y el uso del concepto de Derecho Natural por parte de ACIYA, y en general la propuesta de ordenamiento territorial, los mapas y el documento técnico son una aceptación tácita de dicha superioridad, y denotan su subordinación. Simplemente, si el Estado no los reconoce, no tienen medios de reivindicar sus derechos.

El Estado colombiano reconoce a los indígenas como sujetos de derecho, pero de carácter colectivo, reconociendo la autonomía de sus comunidades y sus formas diferenciadas de vida, lo que les da derechos individuales fundamentales como colectividad. Así, pueden ejercer autoridad sobre sus territorios, los cuales les pertenecen colectivamente y les son inajenables. Los principios de igualdad y justicia presentes en la Constitución colombiana, como en cualquier sociedad democrática y capitalista, presuponen cierta igualdad en el acceso a servicios materiales y al mercado; de ahí, que el Estado tenga un papel paternalista y deba colaborar con los servicios de aquellos grupos marginados hasta que ellos tengan la capacidad de generar sus propios recursos y satisfacer sus demandas materiales (Sánchez, 2004). En ese contexto es que deben entenderse las ETI, ya que idealmente deben ser entidades político-administrativas autónomas dentro de un Estado descentralizado. Y es por eso mismo que la propuesta de ordenamiento territorial termina haciendo un inventario de recursos.

Cuando se enfrentan ciertos conflictos entre el reconocimiento de distintos derechos es cuando pueden verse los límites de la autonomía indígena. La Constitución, esa compleja estructura de fines, principios, derechos, deberes y obligaciones entretejidas, casi indiscernible para los altos magistrados que la interpretan,

jerarquiza ciertos valores (quizás sea mejor llamarlos fines), como la unidad de la nación, la soberanía, la vida, el trabajo, la justicia, la igualdad, entre otros. Cuando las reivindicaciones indígenas no cuestionan los principios mayores, son escuchadas; pero cuando tocan asuntos de soberanía, unidad nacional o necesidades humanas insatisfechas (como el derecho a tener el servicio de salud, así sea prestado por misiones evangélicas que se escudan en ello para adelantar su evangelización), los derechos indígenas son interiorizados para que persistan los principios superiores que defienden los valores del individuo occidental. Por ello, Sánchez (2004) sugiere que de acuerdo con los valores democráticos y liberales, por encima de la pertenencia a un grupo indígena, opera una idea sobre la igualdad entre las personas humanas cuyo carácter se plantea como universal. Entonces, la diversidad se diluye en la unidad.

A mí manera de ver, el Derecho Natural indígena de ACIYA siempre va a estar en una posición de inferioridad frente a los principios jurídicos del Estado. Si los derechos reconocidos a los indígenas tanto en la legislación internacional, como en la nacional tienen su fundamento en los derechos humanos, son éstos los que actúan como una especie de Derecho Natural sobre los pueblos indígenas, y engloban a los derechos propios de las sociedades indígenas. Sin duda, son mejores que el genocidio y la asimilación, y aún permiten que la lucha continúe; no obstante, los derechos humanos presuponen que los atributos del hombre universal, o verdadero, estén del lado de Occidente. Por ello, el uso del concepto Derecho Natural por parte de ACIYA y sus asesores, a pesar de contener cierto potencial para defender la autonomía, lanza a los indígenas al campo de las representaciones asociadas con un estado natural, y con ello de un hombre natural que vive en la naturaleza, y que puede y debe ser dominado.

A decir verdad, desde Aristóteles hasta hoy poco ha cambiado: si no fuera por la crisis ecológica del planeta que permitió valorar positivamente la cercanía con la naturaleza, las palabras para referirse a los indígenas aún estarían en el nivel del bárbaro y el salvaje. Bueno, de alguna forma esas ideas siguen permaneciendo, aunque la creatividad indígena ha estado justamente en utilizar positivamente los preconceptos e imágenes occidentales como armas para su lucha desigual. En el caso que analizamos, la organización indígena y sus asesores o fueron muy osados o se equivocaron garrafalmente al escoger el concepto de Derecho Natural como arma para su autonomía; están jugando con fuego, con la colonización de su conciencia de una forma que aún no conocen, y parecen no haberlo percibido. Pueden estar cerca de descubrir la naturaleza y el individualismo, claro, sin dejar de ser indígenas. Y ello es lo que el Estado quiere.

Notas

[*] Este texto está inspirado parcialmente en el tercer capítulo de mi disertación de maestría (Cayón, 2005). Agradezco las contribuciones de Alcida Rita Ramos. Dedico este artículo, con toda mi gratitud y cariño, a Catarina Bastos Daniel, quien me dio la mano en el momento indicado para salir del torbellino.

1. Departamentos son unidades político-administrativas equivalentes, en Brasil, a los estados.

2. Según Jackson (2002:109), el Estado colombiano concibe a los indígenas en dos formas contradictorias: por una parte, como un sector de la ciudadanía nacional y, por el otro, como miembros de pueblos. El Estado tiene la tendencia a construir a las autoridades indígenas como "líderes de un pueblo" y no como "representantes de los ciudadanos indígenas colombianos".

3. Las tierras cubren una extensión aproximada de 1.020.000 hectáreas en el bajo río Apaporis (región limítrofe con Brasil), incluyendo la ampliación realizada en 1998.

4. Corregimientos son unidades político-administrativas equivalentes, en Brasil, a los distritos.

5. Me da la impresión de que este proceso está produciendo la enseñanza de la perspectiva visual-cartográfica occidental (Serje, 2005) a los indios, que es uno de los componentes fundamentales para conquistar el pensamiento no occidental. De esta manera, el reordenamiento territorial no sería una reivindicación de las geografías indígenas, aunque ello no significa que en silencio los indígenas hayan mantenido buena parte de sus dinámicas territoriales, o que las estén reconstruyendo o rediseñando.

6. El proceso contó con un equipo de asesores (antropólogos, biólogos, abogados y pedagogos) de la Fundación Gaia Amazonas, quienes a través de múltiples reuniones de acompañamiento tuvieron el tiempo suficiente de discutir largamente con los miembros de la organización indígena elegidos para adelantar las consultas con las comunidades del Resguardo. Sólo entre 1998 y 2000 se realizaron 36 reuniones locales, 3 talleres regionales con la participación de otras organizaciones y entidades estatales, 2 talleres regionales y 5 zonales de capacitación, 4 congresos de ACIYA y 4 recorridos de los delegados territoriales de la organización (Fundación Gaia Amazonas, 2000a), sin contar un par de viajes a Bogotá de los delegados. Esta interacción fue el campo apropiado para gestar muchos de los detalles de la propuesta y en especial para explicar, discutir, interpretar y reformular los conceptos utilizados en ella.

7. La palabra "sagrado" es una traducción inexacta y no da luces sobre lo que en lengua makuna quiere decir sitio sagrado; en realidad, ellos oponen conceptualmente dos categorías: *sahari* ("dulce", "calmado", "bueno") a *hünirise* ("fuerte", "bravo", "que causa dolor"), lo cual dictamina qué cosa se puede o no comer y usar de acuerdo con su composición físico-espiritual; en ese sentido, todos los seres (y lugares) pueden estar más cerca de uno u otro extremo de

la oposición, siendo que algunos de los considerados *hünirise* pueden llegar a comerse o usarse después de una curación chamánica que los convierta en *sahari*. De acuerdo con la clasificación nativa, los lugares de la selva y el río son *wãme kütori* (sitios con nombre), de los cuales unos son *sahari* y se llaman *badori* (donde se puede comer), y otros son *hünirise* y se denominan *keabado* (donde se puede curar) y *bana mehe* (prohibido comer).

8. Mambear es el verbo utilizado para referirse a la práctica de colocar el polvo de hojas tostadas de coca dentro de la boca, y que es indispensable para cualquier conversación masculina ritualizada en la maloca y en las ceremonias.

9. Sioui (1992) considera que esa ética es común a todos los pueblos amerindios.

Referências bibliográficas

ACIYA 2000. Plan de ordenamiento territorial de ACIYA. Resguardo Indígena Yaigojé Apaporis. Inédito.

ALBERT, Bruce. 2002 "O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza Yanomami". In: B. Albert & A.R. Ramos (orgs.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP. pp. 239-274.

ÅRHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladys & GARCÍA, Maximiliano (comps.). 2004 "*Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*". Acta Universitatis Gothenburgensis, nº 17. Gothenburg University e Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 2001. "Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco". In: *Série Antropológica* nº 309. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

BOBBIO, Norberto. 1998. *Locke e o direito natural*. Brasília: UnB.

BARTRA, Roger. 1997. Wild men in the looking glass: The mythic origins of European Otherness. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.

CAYÓN, Luis. 2005. *A cura do mundo. Território e xamanismo entre os Makuna do Noroeste Amazônico*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Social, Universidade de Brasília.

_____. 2002. *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

CAYÓN, Luis & TURBAY, Sandra. 2005. "Discurso chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía colombiana". *Journal of Latin American Anthropology*. Vol. 10, nº 1:88-125.

COMAROFF, Jean & COMAROFF, John. 1991. Of Revelation and Revolution: Christianity, colonialism and conciousness in South Africa. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

CORONIL, Fernando. 1997. *The Magical State: Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.

DUMONT, Louis. 2000 [1983]. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco.

FRANKY, Carlos. 2001. "Ordenamiento territorial indígena amazónico: aportes desde la diversidad al Estado-Nación colombiano". In: C. Franky & C. Zárate (eds.). *Imani Mundo: estudios en la amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. pp. 71-103.

FIGUEROA, Pablo. 2001. "¿Retorno a Aquino? El Nuevo derecho natural y las relaciones entre moral y naturaleza". *Estudios de Deusto*, vol. 49/2, fasc. 106, pp. 13-45, julio-diciembre.

FUNDACIÓN GAIA AMAZONAS. Equipo asesor río Apaporis. 2000a. Documento de apoyo al POT de ACIYA. Inédito.

_____. 2000b. "Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro del Amazonas". In: J. Vieco; C. Franky & J. Echeverri (eds.). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA. pp. 235-249.

GOW, David & RAPPAPORT, Joanne. 2002. "The Indigenous Public Voice. The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca". In: K. Warren & J. Jackson (eds.). *Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press. pp. 47-80.

HUGH-JONES, Cristine. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.

JACKSON, Jean. 2002. "Contested Discourses of Authoroty in Colombian National indigenous Politics". In: K. Warren & J. Jackson (eds.). *Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press. pp. 81-122.

JAHODA, Gustav. 1999. *Images of Savages: Ancient roots of modern prejudice in Western culture*. London: Routledge.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de. 1976 [1937]. O índio brasileiro e a Revolução Francesa. As origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks.

MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE. 2000. Proyecto Colectivo Ambiental. Plan Nacional de Desarrollo. Bogotá.

O'GORMAN, Edmundo. 1992. *A invenção de América*. São Paulo: Unesp.

PAGDEN, Anthony. 1986. *The fall of Natural Man: The american indian and the origins of comparative ethnology. Cambridge:* Cambridge University Press.

RAMOS, Alcida Rita. 2004. "Pulp fictions del indigenismo". In: A. Grimson; G. Ribeiro & P. Semán (comps.). *La Antropología brasileira contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: Prometeo Libros. pp. 357-390.

_____. 2002. "Cutting through the State and Class. Sources and Strategies of Self-representations in Latin America". In: K. Warren & J. Jackson (eds.). *Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press. pp. 251-279.

_____. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.

ROJAS, Tulio. 2002. "Plan de vida". In: M. Serje; M. Suaza & R. Pineda (orgs.). *Palabras para desarmar: una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp. 341-350.

SAHLINS, Marshall. 1988. "Cosmologias do capitalismo: o setor Trans-pacífico do Sistema mundial". *Anais,* XVI Reunião Brasileira de Antropologia. pp. 47-106.

SAID, Edward. 1990. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

SÁNCHEZ, Enrique; ROLDÁN, Roque & SÁNCHEZ, María F. 1993. *Debates y propuestas sobre el ordenamiento territorial indígena*. Bogotá: Departamento de Planeación Nacional.

SÁNCHEZ, Esther. 2004. *Justicia y pueblos Indígenas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

SERJE, Margarita. 2005. *El revés de la Nación. Territorios Salvajes, Fronteras y Tierras de Nadie. Bogotá*: Ediciones Uniandes.

SIOUI, Georges E. 1992. *For an Amerindian History: an essay on the foundations of a social ethic*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

TURNER, Terence. 1991. "Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Counciusness". In: G.W. Stocking Jr. (org.). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press. pp. 285-313.

VIECO, Juan José. 2000. "Ordenamiento territorial en el Amazonas: realidades y conflictos". In: J. Vieco; C. Franky & J. Echeverri (eds.). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia sede Leticia, IMANI y Programa COAMA. 213-224.

Resumo

Este artigo analisa uma proposta de Ordenamento Territorial Indígena apresentada ao Estado colombiano por ACIYA (*Asociación de Capitanes Indígenas delYaigojé-Apaporis*), uma organização indígena local da Amazônia, no ano 2000. A proposta faz parte de um processo que visa consolidar os novos direitos dados aos índios pela Constituição de 1991 -como a autonomia dos seus territórios, formas de organização e de vida-, mas ao mesmo tempo está enquadrada na perspectiva do desenvolvimento sustentável. Os índios misturam categorias nativas e ocidentais para validar às suas reivindicações, em especial às de Direito Natural e "manejo do mundo". Focando nestas duas categorias, se examina seu uso e conclui-se que a proposta opera como uma forma de "colonização da consciência" que pode levar aos indígenas a descobrir a noção ocidental de natureza.

Palavras-chave

Indígenas colombianos, Amazônia, Makuna, Ordenamento Territorial Indígena, Direito Natural

Abstract

This article analyses a 2000 proposal for Indigenous Territorial Ordering presented to the Colombian state by ACIYA (Yaigojé-Apaporis Indigenous Leaders Association), an Amazon indigenous organization. The proposal is part of a process aiming at strengthening the new rights granted the Indians by the 1991 Colombian Constitution, such as territorial autonomy, ways of life and social organization, but framed in accordance with the notion of sustainable development. By mixing native and Western categories, the Indians seek to validate their claims, especially regarding "Natural Right" and "management of the world." In focusing on these two categories, the article examines their use and concludes that the proposal operates as a sort of "colonization of consciousness" which may lead the Indians to unveil the Western idea of nature.

Key words

Colombian Indians, Amazon, Makuna, Indigenous Territorial Ordering, Natural Right